

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ, SOSİOLOGİYA VƏ HÜQUQ İNSTİTUTU
MÜASİR FƏLSƏFƏ PROBLEMLƏRİ ŞÖBƏSİ**

CƏMİYYƏT, DİN, DÖVLƏT

**ОБЩЕСТВО, РЕЛИГИЯ,
ГОСУДАРСТВО**

SOCIETY, RELIGION, STATE

**“Elm və təhsil”
BAKİ – 2013**

*Kitab Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Prezidenti
akademik Mahmud Kərimovun xatirəsinə həsr olunur*

**Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutu
“Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsi**

CƏMİYYƏT, DİN, DÖVLƏT

**Книга посвящается памяти Президента Национальной Академии наук
Азербайджана академика Махмуда Керимова**

**Национальная Академия наук Азербайджана
Институт философии, социологии и права
отдел «Современные проблемы философии»**

**The book is dedicated (devoted) to the Memory of the President of the National Academy of
Sciences of Azerbaijan, academician Mahmud Karimov**

ОБЩЕСТВО, РЕЛИГИЯ, ГОСУДАРСТВО

**The National Academy of Sciences of Azerbaijan
Institute of Philosophy, Sociology and Law
Dept. "Modern Problems of Philosophy"**

SOCIETY, RELIGION, THE STATE

Məqalələr toplusu AMEA Fəlsəf, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun Elmi Şurasının 7 oktyabr 2013- ci il tarixli iclasında müzakirə edilmiş və çapa məsləhət görülmüşdür (7 sayılı protokol)

Elmi redaktorlar:

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Əli Abasov

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor, Rusiya Pyotr Akademiyasının müxbir üzvü Əbülhəsən Abbasov

Redaksiya heyəti:

Abasov Əli – fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Abbasov Əbülhəsən – fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Şirinov Aydın – professor

Rauf Məmmədov – fəlsəfə doktoru

Moisey Bekker - elmi işçi

Məsul katib: Mətləb Mahmudov - fəlsəfə doktoru, Moisey Bekker - elmi işçi.

CƏMİYYƏT, DİN, DÖVLƏT Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, 716 səh.
ISBN 978-9952-8176-0-7

Mündəricat – Оглавление - Book Contents

Ön söz əvəzi – Əbülhəsən Abbasov...

Вместо введения – Али Абасов...

I. Müasir dünyada din

I. Религия в современном мире

I. Religion in the Modern World

Edward E. Thompson, Richard E. Rubenstein. Church and State in the United States: An Old Consensus Erodes, New Hopes and Dangers Emerge....

Arzu Geybullayeva. Where does religion end and politics begin in Turkey: through the prism of The Gezi Park protests.....

Nəsrin İsməilpur Mianci, Ali Amooji. Iran Islam Respublikası hakimiyyətində və qanunvericiliyində dinin yeri...

Mehdi Javarli. Islam in Germany...

Guìhua He, Horst J. Helle. Religion in Contemporary China...

Анатолий Черняев. Проблемы консолидации современного общества и Церковь: казус России.

Natalya Belitser. Conflict and Religion: the Case of Ukraine...

Еркин Байдаров. Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан в контексте светской модели государства...

Ахаджон Хасанов, Абдумалик Юнусов. Религии Узбекистана: история и современность...

Ирма Кецховели, Нестан Сулава. Христианство в культуре Грузии...

Виорел Чуботару. Современное состояние государственно-церковных отношений в Молдавии и тенденции их развития в условиях расширяющейся секуляризации...

Али Абасов. Азербайджан: государство, общество, религия...

II. Nəzəriyyə, Tarix, Mədəniyyət, Elm
II. Теория, История, Культура, Наука
II. Theory, History, Culture, Science

Əbülhəsən Abbasov. Cəmiyyət və din: fəzilətləri təhdid edən səbəblər haqqında...

Aydın Şirinov. Modernləşmə və dini şüur...

Cavanşir Feyziyev. Siyasət və humanitar mədəniyyətin interaksiyasında
din və əxlaq məsələləri...

Müşfiq Şükürov. Orijinallıq hissinin itirilməsi haqqında...

Мухаммадолим Мухаммадсидиқов. Концептуальные положения политический теорий в исламе...

Ильхам Алиев. Религиозно-правовой принцип справедливости - основа стабильности в Азербайджанском государстве...

Haydar Baş. Əhli-Beyt Tövhidin təməlidir...

Светлана Адыгезалова. История становления и развития традиционных религий Азербайджана...

Samir Məmmədov. Azərbaycanca XIII-XV əsrlərdə tətbiq edilən bəzi milli hüquq normalarının qüvvədə olan Azərbaycan Respublikasının cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyinə resepsiya olunmasının mümkünlüyü haqqında

Илхамджан Бекмирзаев. Деятельность казийских учреждений в Исламе: теоретические основы и практика...

Абдумалик Юнусов. Изучение взаимосвязи религии и экологии в XX веке...

Rauf Məmmədov. Din və mədəniyyət münasibətləri...

Саида Дариева, Саидисломбек Умаров. Ритуалы: значение в повседневной жизни и социально-психологические аспекты...

Ramziddin Isakdjanov. Development of philosophical sciences in Central Asia: Ibn Sina as a bridge between East and West...

Гульноза Саидова. Тюркские тафсиры и место среди них тюркских переводов “суфийского тафсира Чархи”...

III. Müasir Azərbaycanın din

III. Религия в современном Азербайджане

III. Religion in the Modern Azerbaijan

Отец Мефодий (Эфендиев). Жизнь Бакинской епархии на современном этапе

Елена Касумова. Бакинская Прикаспийская епархия...

Моисей Беккер. Современное состояние религиозной жизни Еврейской общины Азербайджана...

Sevil Huseynova. Jewish in Azerbaijan: Diasporization and Actualization of Ethnic, Religious and Local Identities in the Post-Soviet Period...

Отец Владимир Фекете. Католическая Церковь в Азербайджане...

Расим Халилов. Современное состояние протестантизма в Азербайджане...

Роберт Мобили. Удины и их церковь в Азербайджане...

Xulasə – Резюме — Summary

Müəlliflər haqqında məlumat - Сведения об авторах - Information about authors

ÖN SÖZ ƏVƏZİ

Müasir dünyanın çoxşaxəli və getdikcə dərinləşən böhranı, bəşəriyyətin mövcudluğuna ciddi təhlükə yaradan problemlər, beynəlxalq münasibətlərdə ortaya çıxan ziddiyyətlərin hədsiz dərəcədə şiddətlənməsi, insan varlığına və xalqların gələcəyinə qənim kəsilmiş təhdidlər, danılmaz faktlar kimi, bu gün çoxlarını narahat etməkdə və düşündürməkdədir. Bir çox alim-mütəxəssislər, siyasi və ictimai xadimlər, dövlət rəsmiləri, ekspert-analitiklər yaranmış bəşəri vəziyyətlə bağlı öz fikir və təkliflərini bildirməyə çalışsalar da, ortada yekdil qənaət, ümumi məxrəcə gəlmə, bir-birini səmimi anlama və qarşılıqlı razılaşma yoxdur. Müəyyən mənada bu fikir müxtəfliyi təbii saymaq olar, belə ki, açıq-aşkar ziddiyyətlərlə, qarşıdurmalarla zəngin olan gerçəkliyin inikası üzərində qaynaqlanan baxışlar da, müxtəlif məsələlərə münasibət də, mövcud reallıqlara müvafiq surətdə, ziddiyyət və əksliklərlə səciyyələnməlidir. Bu səciyyə bu gün də qalmaqda və artmaqdadır. Lakin aydındır ki, belə vəziyyət qaneedici ola bilməz və onun uzunmüddətli davamı xoşagəlməz, hətta fəlakətli nəticələrə aparıb çıxarar. Böyük mütəfəkkir Konfutsi demişkən, fikir müxtəfliyi vacibdir, ancaq müxtəliflik vasitəsilə vahidliyi, ümumi qənaəti əldə etmək daha da zəruridir. Son həqiqətə qətiyyən iddia etməyən, yalnız müəlliflərin daxili intellektual narahatlıqlarına, inam və çağırışlarına, onların elmi və praktiki təcrübələrinə, yaşadıkları həyat fəlsəfəsinə sökənən bu toplu da məhz həmin zərurətin ödənilməsinə bir xidmət məqsədilə hörmətli oxuculara təqdim olunur.

Vahidlik, ümumi qənaət zərurətini ödəmək cəhdini vacib bilsək də, məqsədimiz fikir cərəyanını, fərdi düşüncə və baxışları qəlibə salmaq, onların dinamikasını sütləşdirmək deyil, əksinə, yeni koqnitiv fəzanın, idraki zəmin və vasitələrin, məhsuldar və humanistik fəlsəfi mülahizə üslubunun formalaşmasına yardımcı olmaqdır. Söhbət bəşəriyyətin və cəmiyyətlərin, insani münasibətlərin sağlamlaşdırılmasına, tarixi fəzilətlərin dirçəlişinə və mühafizəsinə, mütərəqqi yeniləşməyə xidmət edən əqli-intellektual sistemdən, gerçəkliyi adekvat anlamaq və ona pozitiv inkişaf impulsunu gətirməkdən, bəşəri borc-vəzifə qismində çıxış edən ümumi işə, az da olsa, töhfə verməkdən gedir.

Düşünürük ki, bu ümumi işin reallaşmasında dinin və dini şüurun öz yeri və rolu var. Adı müşahidədən də görünür ki, hal-hazırda din, xüsusən İslam dini elə bizim öz cəmiyyətimizdə və dünya miqyasında insanları müxtəlif növ qəbahətlərdən çəkirdən, asosial hərəkətlərin, ziyanlı meyllərin

qarşısını alan, **ölçü** həddini saxlayan mədəni-mənəvi qanunlar sistemi rolunda çıxış edir. Bu gün din öz təsir gücü və insanın, cəmiyyətin mənəvi deqradasiyadan qorunması baxımından hər hansı sosial-fəlsəfi, ideya-siyasi cərəyandan yüksəkdə dayanır. O, sanki, zamanəmizin yeganə etibarlı mənəviyyat cəngavəridir, sürətlə kütləviləşən və dərinləşən destruksiyanın qarşısında dayanan çəkindirici bir səddir. Çox ehtimal ki, elə bu səbəbdən supermaterialist dünyagörüşlü qlobalistlər, maliyyə-sələmçi kapitalizmin ağaları və əlaltıları İslama qarşı səlib yürüşü həyata keçirirlər. Məqsəd isə birdir: müasir insanı daha da bəsitləşdirmək, abır-həya bilməyən, daxili mənəvi bağlanclardan məhrum, idarəolunan məxluqa çevirmək, onu tamamilə istehlakçı psixologiyanın hökmünə vermək.

Bir tərəfdə hədsiz dərəcə varlanmış, ifrat dərəcədə maddiləşmiş, insani normalarla hesablaşmayan azlıq, bir tərəfdə isə günbəgün yoxsullaşan, səfalətə sürüklənən çoxluq. Bu faciə, deyəsən, onları qətiyyənlə narahat etmir. Qlobal sosial ədalətsizliyə hər vasitə ilə yardımçı olmaq, xalqların haqqını tapdalamaq, üstəlik də gecə-gündüz insan haqlarından, demokratiyadan, gender bərabərliyindən, liberal dəyərlərdən riyakarcəsinə danışmaq, bu alətlər vasitəsilə milli hakimiyyətlərə basqılar təşkil etmək, onların suverenliyinə qənim kəsilmək, sanki, bu dünya hökmdarlarının həyat məsləkinə çevrilib. Mənfəət, gəlir, sərvət, dəbdəbəli həyat naminə ayrı-ayrı ölkələr, regionlar məqsədli surətdə hərcmərcliyə, vətəndaş qarşıdurmalarına sürüklənir, viranə qoyulur, milyonlarla körpə-uşaq, qadın-kişi şikəst edilir və qətlə yetirilir. Afqanıstan, İraq, Misir və Livianın, Suriya və bir çox başqa ölkələrin acınacaqlı indiki vəziyyəti deyilənlərin sübutu deyilmi?

Hətta nisbətən qənaətbəxş sayılan ölkələrdə şəxsiyyətin sosiallaşmasının başlıca ocağı-məkanı olan sosial institutlar (ailə, məktəb, məhəllə, ali təhsil müəssisəsi, əmək kollektivi, ordu və s) bu gün müxtəlif növ destruksiyalardan sığortalanmayıb. Qohumluq, qonşuluq, dostluq, ellilik də xeyli dərəcədə tənəzzülə uğramaqdadır. Yadlaşma-özləşmə, öz-özünə qapanma, təcridolma, insani ünsiyyətə münasibətdə formalaşan emosional və intellektual kütlük, təlim-tərbiyədə, təhsildə egoistik motiv və meyllərin dominantlığı xroniki xarakter almış, insanın **İnsanlıq Mahiyyətini** ciddi təhlükə ilə üzləşdirmişdir. Qəbahətləri bəribəşdən bəlli olan üzdənirəq “yeni” meyllər, saxta və yalançı dəyərlər həqiqi dəyərləri, sağlam ənənələri sıxışdırmaqda və əvəzləməkdədir. Bütün dünya mediası, telekanallar, internet, az istisnalarla, bu mənfur qlobal transformasiyanın reallaşmasında öz xidmətlərini göstərməkdədir. Bu xidmətlərin sərgilənməsində biz onu da görürük ki, məkrli məqsədlər naminə din amilindən çox məharətlə, düşünülmüş sistemli şəkildə istifadə olunur. Din, faktiki olaraq, fəzilətlərin artmasına deyil, qəbahətlərin, fitnə-fəsadların qol-qənd açmasına yönəldilir. İlk növbədə - xalqlar və insanlar arasında etibarsızlıq, düşmənçilik, qisasçılıq

toxumu səpilir, qarət və talançılıq, istismar və zülm, ictimai xaos və məqsədli toqquşmalar, hərbi silahların sınağı və ixracı üçün yeni-yeni məkanlar “kəşf” edilir.

Radikal islamçı qrupların yaradılması və “canlı bombalar”dan istifadə maliyyə-sələmçi kapitalizmin tam ifrata varmış imperialist dairələrinin müxtəlif bölgələrdə həyata keçirdikləri məkrli siyasətin tərkib hissəsi deyilmi? Yeni-yeni mikrobların, virus və bakteriyaların istehsalı, insan psixikasına istənilən istiqamətdə təsir edən dalğaların işə salınması, quşçuluqda, heyvandarlıqda, yemçilik və bitkiçilikdə genetik mutasiyaların, xəstəliklərin səbəbkarı olan hormonlardan geniş surətdə “faydalanma”, hətta uşaq oyuncaqlarının xammal tərkibində orqanizm üçün olduqca təhlükəli maddələrin istifadəsi, görəsən, kimlərin marağına cavab verir? İnsanın bioloji-psixoloji, sosial varlığına qarşı yönəlmiş bütün bu “nou-xau”lar hansı məqsədlərə xidmət edir və nəyə hesablanıb? Belə bir durumda fəlsəfə, din bəşəriyyəti destruktiv yoldan çəkindirə bilərmə? Bilərsə, biz özümüz bunun üçün nəyə qadirik, hansı nəzəri-praktiki məsələləri önə çəkməli və həll etməliyik, düşüncə və əməllərin pozitivə köklənməsində nə kimi yararlı nəzəriyyə və konsepsiyalar, qnoseoloji-metodoloji zəminlər, aksioloji imperativlər yarada bilərik? İslamiyyətin təbliği və tədrisi, ümumiyyətlə, dini şüurun aşılınması hansı optimal forma və üsullarla aparılmalıdır? Azərbaycanın mənəvi həyatında, mədəniyyət sistemində, elmi və fəlsəfi fikrində, bədii yaradıcılıq potensialında dinin yeri və rolu nədən ibarətdir? Yeni toplunun nəşri həm də bu sualları mümkün qədər cavablandırmaq məqsədi daşıyır.

Bəşəri mövcudluğun ciddi narahatçılıq doğuran vəziyyətini kəskinləşmiş geopolitik çəkişmələrin adına da yazmaq olar, ümumdünya tarixinin ənənəviləşmiş qanunlarına istinadla izah etməyə də cəhd göstərmək olar. Ancaq bu əsaslandırma dünün rahatlığı və gələcəyi üçün bir fayda verirmi?! Bəlkə, artıq dözülməsi mümkün və məqbul olmayan global destruksiyanın “qanunauyğunluğunu” sübutlandırmaqdan, qanəedici perspektivi təminatlandıran, ona yeni nəfəs verən, yeni məfkürə və fəaliyyət zəminləri yaradan məqamlar haqqında düşünək. O köklü məqamlar haqqında ki, **Mahiyyət** anlamaqda bizi ardıcıl olaraq başlıca **Həqiqətə** yaxınlaşdırır. Başqa sözlə desək, **yeni Fəlsəfəyə və fəlsəfi refleksiyaya** ehtiyac var. Nəzəri fikir axını, bu axının qəlb-duyğu bağlantıları, onun aksioloji daşıyıcıları yeniləşməlidir. Bəşəriyyətin xaosdan və fəlakətlərdən xilasını məhz bu yolda görürük. Burada biz nikbinlik, həqiqətən də böyük ümidlərlə yaşayırıq və Azərbaycanın verə biləcək töhfəsini olduqca əhəmiyyətli hesab edirik. Elmi yaradıcılığımızı qidalandıran əsas motiv-mənbə də elə budur.

Həmçinin o fikirdə ısrarlıyıq ki, yaranmış bəşəri problematikanın pozitiv həlli yalnız siyasətçi və politoloqlardan, iqtisadçı və sosioloqlardan,

din xadimi və mədəniyyətşünaslardan asılı deyil. Onların özlərinin səmərəli fəaliyyəti adekvat fəlsəfi zəminlərə, yeni epistemoloji sistemə ehtiyaclıdır. Deməli, bu gün fəlsəfənin missiyası olduqca önəmli və əhəmiyyətlidir. Belə olduğu halda, yəni, fəlsəfənin xüsusi və möhtəşəm missiyasından danışırıqsa, onun sərbəstliyi məsələsi də yüksək tutulmalı və təmin edilməlidir. Hədsiz dərəcədə siyasətdən, maddi-iqtisadi amillərdən, daxili və xarici təsir dairələrindən asılı olan və yaxud yedəklənməyə öyrəşmiş fəlsəfə bəşəriyyət üçün fayda verə bilməz, o, hətta öz daxili inkişafını təmin etməkdə aciz qalar. Sərbəstlik – fəlsəfənin ləyaqətli, yaradıcı və məhsuldar olmasının mühüm şərtidir. O, fəlsəfi təfəkkürə nizam və məsuliyyət, həssaslıq və vicdanlılıq gətirir, fəlsəfi dilə özünəməxsusluq, bəlağət, zinət verir. Görülən işlərin mənbəyində tükənməz bir ilham, ruh yüksəkliyi dayanır. Belə fəlsəfənin bəlli və cazibədar siması, alicənablığı, müdrikliyi, necə deyərlər, şahlıq əzəməti olur. Daxili azadlıqla yaşayan fəlsəfə öncəgörmən, qüdrətli və qadir olur, zamanəni incəliklə qabaqlayır, aləmdə sevgi və məhəbbəti artırır. Bizim ardıcıl olaraq nəşr etdirdiyimiz elmi toplular silsiləsinin əsas qayəsi də elə bu istəklərdən qaynaqlanır. Yəni, fəlsəfəmizi sağlam özəllər üzərində inkişaf etdirməklə, ona möhtəşəmlik qazandırmaqla cəmiyyətimizin və bəşəriyyətin tərəqqisinə töhfə vermək!

Tənqidçilik və yaxud şikayətlənmə, kimlərə və nəyəsə qarşı basqı qətiyyəni bizim amalımız deyil, baxmayaraq ki, tənqidin özü də fəlsəfə üçün məqbul, hətta vacib sayılır. Düşünürük ki, realılıqla münasibətdə boş-boşuna od püskürmək, asıb-kəsmək, vurub-dağıtmaq, diş-dişə dayanmaq, dirsək-dirşəyə yerimək müdriklik sinonimi olan fəlsəfənin qətiyyətliliyindən və şücaətindən yox, onun daxili iradəsizliyindən, acizliyi və gücsüzlüyündən, hikkəli, kinli, lovğa və xroniki səriştəsizliyindən xəbər verir. Belə “fəlsəfə” qaragüruhçuluqdan, dağıdıcılıqdan, hay-həşir salmaqdan, yersiz tərif və tərəflilikdən, şablonçuluqdan, əsassız iddialardan o tərəfə keçə bilməz, quruculuq və fədakarlıqdan, məsuliyyət və vicdandan uzaq düşər. Gerçəkliklə münasibətində “yumşaq hesablama”lara, incə və qayğılı davranışa, qarşılıqlı fayda verən əməkdaşlığa, anlaşma və razılaşmaya üstünlük vermək, fikrimcə, məhsuldar fəlsəfi təfəkkür və yanaşmanın ayrılmaz xassəsidir. Bu mənada həqiqi Fəlsəfə və İslam dini arasında, bütün fərqlərə baxmayaraq, oxşar, çarpazlaşan cəhətlər çoxdur. Hər ikisində mötədilliyə, hissə ilə tam, elementlə struktur arasında harmoniyaya, daxili bütövlüyə meyl və çağırış güclüdür ki, “canlı sistem”liliyə, sinergizmə etibarlı zəmin yaranır. Dəlil-sübut üçün Konfutsi, Platon, Aristotel, Kant, Hegel və başqa möhtəşəm filosofların təlimlərinə dərinləndirən diqqət yetirmək kifayətdir.

Bu əlamətlərin mövcudluğu həm də belə bir həqiqəti təsdiqləyir: hər bir əhəmiyyətli fəlsəfi təlim öz mahiyyəti və genezisi baxımından sistemli xarakterə malikdir, daha konkret desək–üzvi sistemdir. Burada nəzəriyyənin

hər bir elementi (müxtəlifliliyi) vahid strukturun (təmin) sistem daxili tərkib hissəsidir. Sistemli nəzəriyyədə hər bir ünsür həddini və təyinatını bilir, yaradıcı ümumi proqrama xidmət edir, zərurət olduqda hətta əvəzləyici funksiya rolunu da daşıyır, sistemin ümumi fəaliyyətinə, vahid ansabın işləkliyinə təminat verir.

Mühüm bir məqama diqqət yetirmək istərdim. Adətən çoxları “sistem”dən, “sistemli yanaşmadan danışarkən zaman-məkən parametrlərini, tarixi və sosial zaman səciyyəsinə nəzərdən qaçırlar; bu halda, faktiki olaraq, sistemlilik yalnız sözdə öz ifadəsini tapır, yəni, reallıqda ödənilmir. Nəzərdə tutulan “sistem” bir müqəvva qismində qalır. Məhz bunu nəzərə alaraq, mən yuxarıda məcburən “canlı sistem” ifadəsini işlətmisəm. Buradan, məntiqi surətdə, hasil olur ki, hər bir möhtəşəm fəlsəfi sistemdə irəli sürülən **Həqiqət** özlüyündə dinamik bir prosesdir, invariant elementlərlə yanaşı, variativ xassələrin də daşıyıcısıdır. Ümumən, həqiqi fəlsəfədə həqiqət – prosesdir. Elə bu xüsusiyyət də, yəni, həqiqətə münasibət məsələsi, fəlsəfə və din arasında başlıca fərqi ortaya çıxarır. Dində həqiqət əbədlilik əlaməti daşıyır və ona görə də əhəmiyyətli xarakterlidir. Burada mütləqlik var, çünki həqiqət bilavasitə ilahi mahiyyətlidir. Həqiqət – Mütləq Qüvvənin öz Sözü qismindədir. Fəlsəfədə isə bütün dövrlər və zamanələr üçün əbədi həqiqətlər söyləmək cəhdi heç bir fundamental filosofa xas olmayıb, əksinə, onlar əhəmiyyətli ehtiyatlanıblar. Filosof nə qədər dərinə gedib müdrikləşsə, bir o qədər də İlahi Qüvvəyə yaxınlaşıb və yaxınlaşdıqca da Onun özünün və Sözüünün qarşısında “Mən”ini kiçik, keçici və nisbi sayıb, söylədiyi fikirlərin, yaratdığı nəzəri sistemin invariant, mütləq olmadığını düşünüb və yəqin edib. Bu xüsusiyyətə görə də dini fenomenlərin dərkində həqiqi filosof başqalarından öz həssas, incə və məna-mahiyyətli münasibətilə fərqlənib. Bir qayda olaraq, filosofun “Mən”i onun yaradıcılığının, zəhmətinin, potensialının, verdiyi xeyirin önündə deyil, arxasında gəlib. O həmişə “Mən”ini cilovlamaq, onu dəbərtməmək istəyində və iqtidarında olub, missiyasının sərhədlərini, təyinatını və imkanlarını bilib, şahlıq və peyğənbərlik iddiasına düşməyib. Filosofu professional siyasətçidən fərqləndirən mühüm əlamətlərdən biri elə budur. Hansısa dəyər-məqsəd uğrunda zəhmət və mübarizədə filosof, adətən, öz “Mən”ini, ola biləcək şəxsi qazanclarını, mənfəətini məqsədli surətdə “unudub”, kənara qoyub, “Burada mən də varam və payım heç kəsədən az olmamalıdır!” deməyib. Yəni, filosof (həmçinin, hansısa elm sahəsi üzrə görkəmli alim!) yaşadıkları sossiumda öz təbiətləri və fəaliyyətləri etibarilə eqoizmə “yox!” deyən şəxsiyyətlər olublar, cəmiyyətdə və dünyada fəzilətli həyat tərzinin təminatçıları rolunda çıxış ediblər. Bu mənada filosofun məktəbini həm də böyük ictimai əhəmiyyətli tərbiyə məktəbi saymaq olar.

Filosof üçün öz “Mən”inin qabaqda olması yox, ali məqam və məqsədlərə yol açan **Fikrin** öncüllüyü əhəmiyyətlidir. Vəzifə, hakimiyyət və

yaxud hansısa maddi qazanc uğrunda deyil, məhz ideya və ideallar naminə mücahidlik, hətta şəhidlik onun “alın yazısı” olur. İdeyaya olan böyük ehtiram və vurğunluq filosofu haqqa, ədalətə münasibətdə olduqca həssas və qayğıkeş edir. Bəlkə də elə bu səbəbdən o, haram və nalayiq işlərdən çəkinir, yəni, iffətli olur. İffətliliyin dəyərini vurğulayan imam Əli əleyhis-salam buyurmuşdur: “Allah yolunda şəhid olmuş mücahidin savabı qüdrət və imkanı olan, amma iffət-ismət göstərən kəsdən çox deyil”.

Təqdirə layiq keyfiyyətlərdən biri də odur ki, filosof həqiqət bildiyi fikri və yaxud gəldiyi qənaəti dini və ya siyasi hökm kimi yeritməyi qətiyyən məqbul saymır. Bu xüsusiyyət də onu siyasətçidən köklü surətdə fərqləndirir. O, başqasının da “Mən”inə daxilən hörmət bəslədiyindən, fikrin məntiqi əsaslandırma və təbii anlam vasitəsilə qəbul edilməsinə, dəstəklənməsinə çalışır. Başqasının daxili aləmini zorlamaq, qənaət-fikir haqqını tapdalamaq filosof təbiətinə xas deyil. Güman ki, bu xüsusiyyət onu, adətən, hansısa partiyanın, siyasi hərəkətin üzvü olmaq meyindən çəkindirir. Başqasının və özünün şəxsi suverenliyi filosof üçün vacib şərtidir. Ümumiyyətlə, filosofun siyasətdə iştirakı mümkün olsa da, heç vaxt uğurlu ola bilməz – ilk növbədə, özü üçün! Daha çox yersiz iddia və intriqalar, yalan, böhtan və riyakarlıq yuvası olan siyasət onun fəaliyyət məkanı deyil. Siyasətçi peşəsinin də bəşəriyyət üçün nə qədər zəruri olduğunu anlasa da, filosofun bu “sənətə” vurğunluğu qeyri-mümkündür, çünki “həyat düsturu” tamamilə başqadır.

Düşünürəm ki, əksinə də doğrudur: adlı-sanlı siyasətçi görkəmli filosof və ya alim olmaq, elmi ad və dərəcə əldə etmək iddiasına düşməz, özü bunu istəməz, hətta təkidlə təklif eləsələr belə. Sanbalı-görkəmli siyasətçi heç vaxt bu fikrə düşməz, çünki elmi titulların onun peşəsinə, təbiətinə, həyat fəlsəfəsinə zidd olduğunu, özünə və gördüyü işlərə qəbahət, tənə, ziyan gətirdiyini dərinləndirən anlayır. (Misal üçün dahi siyasətçi Stalinlə akademik-başçı olan Xruşşovu müqayisə etmək kifayətdir). Bəlkə elə bu səbəbdən təcrübəli və istedadlı siyasətçi olan Heydər Əliyev vaxtilə akademik titulundan imtina etmişdir. Necə deyirlər, halal çörəyinə haram qatmamışdır. Xırda-para siyasətçilərdən fərqli olaraq o, görünür, siyasətçinin missiyasını da, onun professional təyinatını və təbiətini də çox-çox yaxşı bilirmiş. Əfsuslar ki, mahir siyasətçinin bu yanaşması bir çox başqaları üçün, siyasi prosesin üzdə olan iştirakçılarını nəzərdə tuturam, nümunə olmadı. Xüsusən Heydər Əliyevin ölümündən sonra mənəsbə sahiblərinin elmi ad və dərəcələr uğrunda yarışı başladı. Əlbəttə ki, bu “alim”-deputatların, “alim”-məmurların, “alim”-biznesmenlərin öz mövqelərindən, yaranmış imkan və şəraitdən, pul-paradan, əlaqə və səlahiyyətlərindən sui-istifadə edərək elmi ad və dərəcələr almalarının Azərbaycan və dünya elminə faydası yoxdur. Ziyanlar isə saysız-hesabsızdır – idarəetmə məsələlərindən utmuş cəmiyyətin əxlaq, mənaəviyyət

problemləri də daxil! Elmi ad daşıyanın peşə borcuna dəyən ziyan bir yana qalsın, abır-həyanın itməsi, sanki, obyektivlik statusu qazanır.

Ən acınacaqlısı isə odur ki, abır-həyanın itməsi, cəmiyyətin varlığına yoluxmuş mənəviyatsızlıq virusu hamıdan qabaq səlahiyyətli din xadimlərini narahat etməli halda, onlar qətiyyənlə bu problemi önə çəkməkdə maraqlı görünürlər. İstər kütləviləşmiş məmur əndazəsizliyi, istərsə də şou-biznes nümayəndələrinin hoqqabazlıqları olsun, din rəsmiləri açıq-aşkar yaramazlıqlara göz yummağı hər şeydən üstün bilirlər. Allaha, haqqa iman gətirməyin, şəriət sahibliyinin bu üsulunu qəbul etmək, həqiqətən, çox çətinidir. Ölkə başçısı İlham Əliyev dəfələrlə məmurları tənbəh etsə də, əxqlı davranışa, sadə və abır-həyalı həyat tərzinə çağırırsa da öndə olan din xadimlərinin ona dəstək verdiyinin şahidi olmamışıq. Məkar əxlaq, mənəviyyət məsələsi onlara aid deyilmi? Allahı dərk etməyin yolu burdan keçirmi?!

Mənim kimlərisə künahlandırmaq və yaxud qınaq obyektinə çevirmək fikrim yoxdur. Sadəcə, umacağım var, “uman yerdən küsərlər” deyirlər. Problemlərimiz çoxdur və onların həllində hamımız ictimai borc yükünü daşıyıraq, məsuliyyətliyik. Cəmiyyətimizin sürətli yeniləşməsi ilə bağlı inkişafdan irəli gələn məsələlər də var, ənənəvi “şərq mentaliteti” ilə səbəblənən problemlər də, daha doğrusu, yanaşma və üsullarda, düşüncə və vərdislərdə özünü göstərən nöqsanlar da . Bunların içərisində ən başlıcası – **mənəviyyət** məsələsidir, belə ki, cəmiyyətin yetkinliyi ilk növbədə onun mənəviyyatında özünü büruzə verir. Eyni zamanda, cəmiyyət – din münasibətləri kontekstində də bu məsələ xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Mayasında ölçü-nizam, haqq-ədalət, daxili harmoniya və gözəllik, işgüzarlıq və yaxşılıq, məsuliyyət və vicdan dayanan, maddi-iqtisadi inkişafa zinet verən mənəviyyətə cəmiyyət həmişə ehtiyacdır. Mənəviyyət – millətin namusu və qeyrətidir! Burada ana dilinə - qayğı, torpağa, yurda, doğma ocağa - sevgi, haqq və ədalət uğrunda – mübarizə istəyi və əzmi var. Mənəviyyət – təfəkkür və əmək, davranış və münasibət mədəniyyətidir. İnsana, el-obaya, xalqa və dövlətə, bəşəriyyətə məhəbbət meyarıdır. Bizim arzumuz da bundan ibarətdir ki, mənəviyyətimiz müqəddəsliyin, sağlamlığın, müdrikliyin daşıyıcısı olsun! Bu niyyətlə hörmətli oxucularımıza, dəyərli millətimizə uğurlar, tərəqqi və səadət arzulayıram!

Kitab dəyərli şəxsiyyət, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının prezidenti, akademik Mahmud Kərimovun əziz xatirəsinə həsr olunur.

Во второй половине прошлого века, когда в развитых западных странах начался процесс, позже обозначенный Ф. Фукуямой «Великим разрывом», одна из ценностей общественного устройства – институт религии, обретший актуальность в суровые годы Второй мировой войны, - вновь стал подвергаться перманентному остракизму. Существовавшие к тому времени советское общество и страны «социалистического лагеря», исповедующие в той или иной мере мировоззрение воинствующего атеизма, критику религии превратили в одну из главных столпов идеологии. Социологи и философы как восточные, так и западные усматривали реальную тенденцию постепенного отмирания института религии, а затем и веры в Бога, поскольку развитие науки обещало в те времена скорое открытие последних тайн мироздания на вполне материалистических основах.

Сегодня мы можем констатировать основательную несостоятельность прогнозов полувековой давности: атеизм стал уделом только отдельных стран (показательна в этом отношении статья из нашего сборника Гуихуа Хи, Хорст Дж. Хелле. Религия в современном Китае), а в постсоветских государствах и обществах идет сложный процесс инкорпорации как самого института религии, так и возрождающейся веры в повседневность, при повсеместно выраженной религиозной безграмотности не только рядовых граждан, но и религиозных иерархов. Целый ряд статей нашей коллективной монографии отслеживает этот процесс в «христианских» и «исламских» постсоветских государствах, без исключения конституционно принявших принципы светского государства и отделения друг от друга религии и государства.

Для сравнения даны статьи, исследующие ситуацию в современных зарубежных государствах.

Общемировое возрождение религии сопровождается (а, может, и определяется) двумя тенденциями: во-первых, новым наполнением научного познания социокультурными и духовно-этическими компонентами религиозной веры, ранее игнорируемыми, во-вторых, усилением роли Ислама в политической сфере не только мусульманских стран, но и всего мира.

Эта нарастающая тенденция достигла своего очередного пика в сентябре 2001 года, породив нескончаемый интерес к любой литературе по Исламу и глубинные формы фобии ко всему мусульманскому, считающемуся основой современного

фундаментализма. Первая тенденция рассмотрена лишь в отдельных статьях, по второй представлены самые разнообразные работы из постсоветских и зарубежных стран.

Профессор Мюнхенского университета, философ Рейнгард Лаут выдвинул в отношении современного Ислама целый ряд положений, которые следует принять или отвергнуть:

“Ислам вообще находится в самом радикальном противостоянии с иноверным миром. Это верно для пространств от Афганистана (через Азербайджан, Чечню, Палестину, Турцию) и вплоть до Боснии. Бушующие там войны – лишь выражение глубоко коренящейся разницы самых основ мировоззрения, причем даже тогда, когда это происходит неосознанно”;

“в ислам переходит все больше народу”;

“ислам надо понимать в свете содержащегося в нем капитального противоречия, о котором свидетельствует такое явление как фундаментализм”.

“ислам вырабатывает определенные формы противодействия западной культуре”.

Общий вывод: “Ввиду вышеуказанного в первую очередь необходимо исследовать основания такой позиции. Спросим самих себя: понимаем ли мы ислам, и столкнемся с одним удивительным фактом. В то время, как христианство уже 450 лет изучается критически, исламоведение все еще находится в пленках. Это еще более необъяснимо, если вспомнить, что христианство в Европе, начиная с VII века, борется с исламом не на жизнь, а на смерть” – *Лаут Р. Философское и историческое положение ислама* - <http://www.polit.ru/article/2013/03/21/islam/>.

Для сравнения интересно привести позицию Андрея Столярова, усматривающего между Христианством и Исламом больше схожих черт: «Исламская матрица», несомненно, имеет свои особенности. Однако с другой стороны исламская трансценденция представляет собою, по сути, продолжение трансценденции европейской, это – религия принципиально того же типа, основанная на «сюжетном времени» и, следовательно, на представлении о прогрессе» - *Столяров Андрей. Запад и Восток: новая «эпоха пророков». Философский журнал Phenomen. Ru* - <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=18>. Правда, и А. Столяров считает, что сегодня Ислам является центром противостояния Западу.

Многие умеренные западные исследователи полагают, что Западу следует взять на вооружение несколько новых парадигм. Так, А.

Энциони считает, что «Урок состоит в том, что Запад должен относиться к миру так, чтобы всем стало ясно, что он будет проявлять уважение как к западным, так и к восточным ценностям, как к светским, так и к мягким религиозным позициям, как к свободе, так и к общинности, и что такой синтезированный подход найдет отражение в определенных политических решениях» - *Энциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М., Ладомир, 2004, с. 99.*

Сегодняшние реалии показывают, что в целом мировой Ислам еще не завершил свою политическую и экономическую трансформацию, однако не менее ясно, что этот процесс вплотную подошел к критической «бифуркационной» точке, после которой вполне ожидаемы гораздо более острые последствия, чем те, которые были вызваны предыдущей «бифуркационной остановкой» Ислама конца XIX – XX вв. За тот период Ислам пережил свою эпоху Просвещения, увлекся проектами модернизации, призывающими «догнать» Запад. Сегодняшний период развития Ислама, перескакивающего через целые этапы исторического развития и опыта, требует своей идентификации. Необходимо выяснить: почему одни мусульманские страны предпринимают попытки реагировать на перемены мира некими трансформациями, другие, напротив, - полностью отторгают их, третьи же - пребывают в состоянии замешательства, предпочитая не обсуждать мировое развитие; почему панорама мусульманского мира демонстрирует крайне противоречивые тенденции: от робких шагов по направлению к тропе демократизации до колоссальных всплесков радикальных умонастроений?

Данная публикация является четвертой в своеобразной серии, освещающей современное состояние философии и трансформацию мировоззрения в эпоху постнеклассического познания.

Мы отказались от практики проведения предварительной конференции по теме издаваемой книги. Зато значительно расширилось число зарубежных авторов – представителей СНГ и других стран мира. В книге представлены статьи исследователей из Азербайджана, Германии, Грузии, Ирана, Казахстана, Китая, Молдовы, России, США, Турции, Украины, Узбекистана, которых привлекала тема взаимодействия государства, общества и религии. Выражаем благодарность всем этим авторам за сотрудничество, которое теперь уже по праву называется «международным».

Как и бывает обычно в случаях коллективного творчества, некоторые статьи несколько выпадают из заявленной темы, а уровни исследования в статьях значительно разнятся. Ответственность за публикацию этих статей берут на себя главные редакторы издания.

Как мы уже отметили, данная публикация является четвертой в своеобразной серии, посвященной состоянию современной философии (хотя некоторые статьи освещают и другие темы). Первая – «Современная философия и Азербайджан: история, теория, образование», и вторая – Современная философия, наука и культура: постнеклассическая эпистемология» - были выпущены в 2011 году; третья – «Национальные стратегии, идеологии и международные отношения: история, теория и современные практики» - в 2012 году.

Коллективная монография «Общество, религия, государство» посвящается светлой памяти безвременно скончавшегося президента Национальной Академии наук Азербайджана, академика Махмуда Керимова, всегда оказывавшего поддержку в издании нашей серии.

Любые критические замечания и предложения читателей, высказанные в адрес нашего сборника, будут с благодарностью восприняты редколлегией.

I. MÜASIR DÜNYADA DIN

I. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

I. RELIGION IN THE MODERN WORLD

**Church and State in the United States:
An Old Consensus Erodes,
New Hopes and Dangers Emerge**

The issue to be explored in this essay is an apparent contradiction between two views of church-state relations in the United States. One view emphasizes the nation's historic commitment to the separation of church and state - a long established consensus that assigned matters of faith primarily to the private sphere, while minimizing the role of religious institutions and practices in public affairs. The other view traces the historical roots of current religious/political movements, noting that American society has long been devoted to a vision of religious faith elevating and purifying public policy. Does this divergence of views reflect a serious, even intractable, ideological conflict now dividing the American community? Or is this statement of the problem inaccurate and misleading? In this essay we want to suggest what we consider a more comprehensive and future-oriented way of describing church-state relations in the USA. The first section describes the basic outlines of the two, apparently contradictory views of church and state. The second section traces the historical development of the political consensus on church and state, ending with the now-eroding consensus achieved by the beginning of World War II. The third section offers a different reading of "church" and "state" based on recent critiques of these terms—a reading which both complicates the two interpretations of church-state relations initially presented and also suggests new possibilities for American socio-political development.

I. Two Interpretations of Church-State Relations

We can begin by describing these opposing interpretations in somewhat greater detail. The first, often described as "secularist" or "modernist," asserts that the United States has been uniquely dedicated since its foundation both to religious freedom and to minimizing the role of organized religion in public affairs. This interpretation stresses that, the New England colonies were originally settled by Protestant dissenters seeking freedom from persecution by established state churches in

England and elsewhere. At first, the Puritans' own religious passions generated intolerance of competing creeds among both civil authorities and clergy, but a combination of commercialization of society and demographic diversification lowered the level of doctrinal zeal, opening the door, first, to religious pluralism, and, a bit later, to the toleration of non-Christians and "freethinkers" (**Miller 1983**). An important feature of this change in the eighteenth century was the gradual elimination of religious tests for holding office in most states (religious tests for federal officeholders were forbidden by the U.S. Constitution). This first interpretation also points to the rise of Deism in the colonies, a form of unorthodox Christianity which emphasized God as setting the universe in motion but uninvolved in subsequent events of history. By the time of the American Revolution, even Virginia - founded in the establishment Anglicanism of England - had become hotbed of Deism, along with several other colonies. Embraced by "Founding Fathers" like Thomas Jefferson and Benjamin Franklin (see **Holmes 2006**), deism informed the foundational documents of the new United States.

The First Amendment of the U.S. Constitution guaranteed residents of the new nation both freedom of religion and freedom from the establishment of religion, and Jefferson described a "wall of separation between Church and State" in language quoted many times by the U.S. Supreme Court. Interestingly, it was not just the Deists and freethinkers who favored the erection of such a wall; devout Christians like Roger Williams, founder of the colony of Providence (Rhode Island), adopted the same position as a result of their conviction that mixing the secular and ecclesiastical realms inevitably corrupted true religion. Among the common people, religious faith and fervor remained strong. Even so, according to many commentators, the general consensus favoring separation of the religious and political spheres remained intact (for the classic treatment of American spirituality, see **Niebuhr 1988**).

This view has been challenged of late by those who assert that the United States was founded as a Christian nation that America remains a deeply religious society. Proponents of this second interpretation recount the influence of religious thinking in American political decision-making. The colonies themselves were significantly formed for the purpose of diverse religious expressions, which influenced political developments. On the popular level, beginning with the Great Awakening of the 1730s and continuing into the 1800s, a succession of intense and widespread revivals or "Awakenings" took place. These grand events, while focused

on individual salvation, also inspired a number of religious/political movements such as church-supported campaigns against government corruption, chattel slavery, and the consumption of alcohol (**Niebuhr 1988**). In the latter 1800s, earlier strands of Christian social teaching gained strength and emerged as the “social gospel”, a movement to reform earthly society according to Christian communal ethics. While never as strong as its proponents hoped, this movement - in the era of the “robber baron” capitalists—focused on the relation of capital to labor and continued into the twentieth century, influencing such socio-political decisions as the shorter work day (for a leading voice in the “social gospel” movement, see **Rauschenbusch 1960**; for the awakenings and social gospel in historical context, see **Walker 1985: 606-611, 665**). In the view of some scholars, such evidence of religious influence in American political history butts up against the first interpretation of the United States as a secular state. In short, the influence of Christianity on the nation’s founders and history has become a topic of hot debate, especially but not only between adherents of the Religious Right and their opponents.

It is a debate between religious adherents in the United States as well as between religionists and secularists. The most controversial conservative assertion, perhaps, is the idea that modernist, secularist forces have mounted an offensive against traditional American religious beliefs and practices, for example, by advocating (and to a large extent achieving) the legalization of abortion, recognition of single-sex marriages, no-fault divorces, and other principles at odds with what conservative evangelical leaders like Revs. James Dobson, Pat Robertson, and the late Jerry Falwell termed “Christian family values”. Meanwhile, modernist religious figures like Rev. Jim Wallis believe that they are defending an American tradition that incorporates change while upholding the core principles of social good as espoused in the Bible. While such modernists argue against the rigidity of “turn back the clock” evangelicals, the latter see themselves as beleaguered traditionalists (see **Wallis 2005**). Where religious modernists and traditionalists agree is in reminding America of its religious roots and seeking to call America to a renewed sense of the importance of divine guidance, however construed, in political life.

A recent book on the topic concludes that “theistic rationalism,” not radical Deism, was a common position held by America’s founders, but that politics in the new nation was intended to realize Lockean rather than

Biblical ideals (**Frazer 2012**; see also **Fea 2011**). Data compiled by the Pew Foundation certainly supports the assertion that the United States is not a “post-religious” society. More than 90% of Americans polled express a belief in God; 74% affirm a belief in heaven and hell; and 68% maintain that the New Testament is literally the word of God. Moreover, there has been very little public dissent to the generally accepted norm that religious organizations and their property should be exempt from both state and federal taxation. But, Pew data also reveal that the fastest-growing group is the religiously unaffiliated, now constituting about 20% of the population, of whom one-third declare themselves atheists or agnostics (1). This may be one reason why polarization of the parties to this conflict seems to be continuing.

II. Stages of Consensus on Church-State Relations

That America was founded as a Christian nation, in the sense that present-day conservative evangelicals define Christianity, is certainly a myth. But the exceptions already noted to the alleged rule of separation between religious and secular-political spheres call that rule itself into question. If one focuses on the question of social/ideological consensus, it appears that the consensus itself has shifted markedly over the history of the nation. The initial Jeffersonian agreement to separate the spheres of religion and politics was always conditioned by an assumption that, culturally speaking, America was an Anglo-Protestant project. Perhaps the most serious challenge to this consensus prior to the modern era took place in connection with the great waves of immigration that made the United States for a time a uniquely diverse society. “Nativists” opposed to the inpouring of Roman Catholic immigrants from Ireland, Germany, and, somewhat later, Eastern Europe and Italy, used the Protestant churches to help organize anti-immigrant groups like the “Know Nothing” and “American Party” movements of the mid-nineteenth century (see **Higham 2002**). For their part, the new immigrants used their voting power, particularly in the larger cities, to influence political decision-making over issues that affected them directly. For example, they demanded and gained the right to send their children to parochial schools, and (supported by Pope Leo XIII’s bull, *De Rerum Novarum*) advocated the creation and recognition of labor unions. However, the same demographic transformation that thrust certain religiously-motivated issues into the public sphere greatly increased the number and diversity of faith-based communities, making it seem even more important to

maintain a public space that would not be occupied by any particular religious organization or ideology.

Thus, paradoxically, the injection of intense religio-political rivalry and increased diversity occasioned by successive waves of immigration acted as a spur to church-state separation as a means of averting threats of serious sectarian violence. In his classic study, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Will Herberg (1983) noted that religions in America entered the political universe more as interest groups, demanding equal rights in employment, housing, and education for their members, than as advocates for particular belief-systems. According to another sociologist, Robert N. Bellah, Americans created a “civil religion” whose beliefs and attitudes overlapped, but were not identical with, those of organized religions, and which was used to supply an ethical dimension to American nationality (Bellah 1967; see also Angrosino 2002). These descriptions attempted to make sense of the apparent contradiction that while Americans were far more inclined than most other Western peoples to identify themselves as religious believers and adherents, the vast majority remained committed -at least until recent years - to the vision of a largely secularized public sphere. In short, by the time World War II began, the consensus embraced the notion of treating religious groups as political interest groups, which permitted religious organizations to exercise political influence, as it were, in a secular way - for example, by securing jobs or government aid for the members, without ordinarily debating matters of religious doctrine in the public square.

Especially following the cultural upheavals of the sixties and seventies, what James Davison Hunter (1992) called America’s “culture wars” challenged this earlier consensus by injecting religious and cultural disagreements into public affairs. Hunter’s views have in turn been challenged by those who believe he overstated the conflict and ignored tendencies toward maintenance of a post-sixties social consensus (Fiorina 2011). But it is also worth noting that, prior to the 1960s, the Cold War played an important role in blending the religious and political spheres, especially when anti-Communism became a religious cause embraced by figures as diverse as Rev. Billy Graham, an evangelical Protestant, and Francis Cardinal Spellman, a conservative Catholic and leading advocate for American intervention in Vietnam. It may be true to say that there is a relationship between the longing of many Americans for a clearer church-state separation and the constant threat to civil debate posed by a people

unusually liable to be moved by religious concerns. But of course, this formulation is framed in terms of “civil debate” that excludes religious argumentation from the public sphere. It is also true that American civil society has long enjoyed the social services provided by congregations of many religious stripes, and that the state has in recent years encouraged more of this with funding. Thus, the attempt to “privatize” social services in the era of the George W. Bush presidency has also had the corollative effect of bringing religious providers of social services more into the debate of the public sphere. If the “culture wars” continue, it may be because no new consensus has yet been developed to accommodate these fears and desires.

From the point of view of conflict analysis and resolution, it is not surprising to find each side in a conflict claiming that its own position is defending the correct view, while its opponents are the (wrong-headed) aggressors. In fact, it seems fairly clear that each side has some reason to feel threatened by the other. Especially since the cultural upheavals of the 1960s and 1970s in the United States, commonly accepted definitions of appropriate sexual relations and family behaviors have changed, a grave concern for those on the religious right. Meanwhile, particularly in contrast to what has been the rising power of the religious right, those on the religious left have found their influence eroded. Accordingly, secularists tend to see “religion” in view of the conservative religious agenda, and all of this has more recently been shaded by the perception of Islam as threat, particularly by conservative religionists. When people feel that cherished values and ways of life are under attack, they tend to cast aside whatever consensus may have existed earlier with regard to defining the boundaries between religious and secular realms. In fact, it seems equally clear that the “culture wars” debate, as currently conducted, cannot produce a winner.

III. New Meanings, New Dangers, New Hopes

Taking the long view, one question is whether the culture wars may be cresting. The most recent presidential election of 2012, in which President Barack Obama was given a second term, surprised the Republican Party. Early political analyses argued that demographic changes in immigration, ethnicity, and religious affiliation (or lack thereof) were significant in his successful re-election (2). These changes seem likely to continue in the same trajectory, presaging a possible weakening of the Republican Party’s coalition of fiscal and religious

conservatives. Simply put, demographic trends would seem to shift power away from conservative, white America, delivering a new center of political gravity more to the left, in relative terms. If so, the World War II consensus on religions as interest groups may re-solidify, given that in retrospect it will be seen as having survived the re-entry of religion into politics. Three conditions, however, argue against this.

First, the re-entry of (conservative) religion into public politics was accomplished not just with numbers of grassroots voters, but with massive amounts of money. The Supreme Court has determined that political contributions are a form of free speech and are therefore protected under the Constitution. This has opened the floodgates for political interest groups to gather unprecedented amounts of funds for political campaigns. While contributions by voters directly to candidates are quite limited under the law, contributions to political action committees (PACs) are not, and these PACs are then free to advertise their views in ways that support specific candidates. Also, gerrymandering, which is the re-drawing of voter districts to favor a political party, is so rampant that incumbents face a huge advantage in local elections, a fact which particularly solidifies the status quo in the more locally-driven House of Representatives. Both sides play the PAC and gerrymandering games, but “super-PAC” money has favored conservatives in the past two election cycles (5), and incumbency favors the status quo of the House of Representatives as currently controlled by the Republican Party. Religious advocacy in American politics is a complicated affair and shows real variety (6); but the coalition of religious with fiscal conservatives has strengths which can resist current demographic shifts that would seem to favor a new political center of gravity.

Secondly, although demographic trends favor a new political center that could begin to move the United States beyond the current culture wars, there is no greater emblem of these wars than the political crises of American government in 2013. This year has seen government repeatedly wrangling over how to deal with spending that keeps bumping up against the legal debt ceiling, and for 16 days in October, significant portions of the federal government were shut down. This impasse reflected deep division within government, and in America, on the proper role of government in shaping the good society. And while the place of religion in American life has taken a back seat in this debate to fiscal policy, religious conservatives remain a major factor in the power of the Republican Party to block a shift toward the political left. Further, the

significance of religious affiliation in the political divide can be seen in the sometimes vehement, personal distrust of President Obama by some conservatives, a distrust which has taken aim at his religious identity. Obama self-identifies as Christian, and his membership in a particular African-American church was itself an inflammatory election issue in 2008. In 2012, prior to Obama's re-election, Pew survey data show the number of Democratic voters who identified Obama as Muslim had decreased slightly compared to four years earlier (9% in 2008, 8% in 2012). But the number of Republicans who believed he was Muslim had nearly doubled, to 30% of all Republican voters. Further, nearly two-thirds (65%) of voters who believed he was Muslim considered it a bad thing (3). It certainly remains a common slur against him in the conservative blogosphere, unfortunate as this is both for what it says about lingering Islamophobia in the United States and about distrust of the head of state. Religion continues to play an important part in American politics, and the combination of factors described above is not likely to go away quickly.

Thirdly, and ironically, the World War II consensus is under continuing pressure from the political left. If the religious right has challenged that part of the World War II consensus which assumed religious groups would stay out of public view, it has still done so within the religion-as-interest-group framework, supported by legal structures favorably interpreted such as campaign finance law. Meanwhile, among American voters overall, survey data show a rising fear of religious involvement in politics (4). Secondly, academic research which has taken up contemporary critical and cultural studies - with a decidedly left-leaning politics - also contributes to an erosion of the consensus by challenging the very terms in which the consensus was encoded. To these considerations we now turn.

The pertinent question is what new consensus or paradigm might emerge in response to shifting American demographics (including religious affiliation), the distrust among American voters overall with the way religion has played in politics in the past decade, and a scholarly deconstruction of the mid-twentieth century take on the terms of church and state. Without speculating on the probability of what will happen, the following offers some possible avenues along which the American polity may develop its sense of church-state relations.

In the short term, we can look to what has been going on in the courts. Questions of "church" and "state" have been in the public eye not

just because of the liberal-conservative dynamic. In an increasingly diverse and globalized American populace, the twin promises of religious freedom and the separation of church and state demand an increasingly complex differentiation. Courts have been called on to adjudicate cases brought by atheists and new religious movements as well as conservative Christian groups (**Ferrari and Cristofori 2010; Lucas and Robbins 2004**). And since 9/11, the place of Islam in American society has become a focal point of national debate, with New York City at the epicenter. Overall, religion continues to enter into the public square and generate debate over how a civic society can support both religious freedom and freedom from established religion. The leading edge of this dynamic in the United States will likely be the ongoing distinction over which religious patterns of behavior qualify for free-exercise protection and which state behaviors may trespass on the separation of church and state.

Here, it is useful to take a step back and re-examine the categories of “religion” and “state” and the related terms, “sacred” and “secular”. The World War II consensus assumed a certain clarity about what was meant by these terms, as well as clarity about where religion was headed. Religion meant what was identifiable through organized worship and associated structures of community. Secularization theory - the idea that modernity would increasingly make religion obsolescent—was treated as a nearly unquestioned truth in western academia in the middle of the twentieth century. The recent rise of public religion in the west and attention to religion in politics in other parts of the world have brought renewed interest and scrutiny to the theory, while the meaning of its terms has been challenged by recent scholarship in religious, cultural, and critical studies (**Swatos and Christiano 1999; Warner 2010**). Already in the 1990s José Casanova (**1994**) had found that the United States did not conform to the view of secularization derived from the European context. More recently, Charles Taylor (**2007**) has explored secularization as a shift in the consciousness of the religious person toward the unavoidable awareness of multiple, viable religious expressions. Many scholars now speak of “multiple modernities,” the idea that peoples around the world are constructing versions of modernity from within their own cultural repertoire (see **Eisenstadt 2000**). In a globalized world, these modernities are mutually constituting across state borders. This argues for nothing less than deep humility on the part of

anyone seeking to imagine how religion and the state will co-evolve in the United States or elsewhere.

This leads to a deeper consideration of the conceptual framework of how we address church/state relations. If the concept of “religion” is held to mean something more akin to how people respond to life in terms of ultimacy or transcendence, then what we mean by religion must be expanded, and the division between religion and state is less firm. Scholars who explore the meaning and operation of the sacred in civic religion, such as mentioned above, have already moved in this direction. British scholar David Martin (2005) has combined sociological and theological approaches in creating a new take on secularization and Christianity. He argues that as long as society experiences the tension of its twin commitments to “transformative vision” and to the world as fundamentally good—two tenets of most major forms of modern Christianity - Christianity will continue; but it will continue in cycles of revision in which each new form bears “costs” in relation to its prior expression. The point to note is that the category of Christianity in Martin’s formulation becomes more pliable than what was imagined prior to World War II. We do not necessarily know what Christianity, or any religion, will look like next. Atalia Omer (2010), working at the nexus of religion, politics, and peacebuilding, has called for a “hermeneutics of citizenship” that would attend to the powerful flow of religious reference in politics. At the same time, she enjoins scholars of religion and peacebuilding to examine the operation of political power in the socially-contextualized construction of such terms as “religion” and “nation”. Thus, just as globalization is producing new social identities awkwardly defined by the boundaries of the state, the globalization of ideas is bringing out new meanings for such terms as “church” and “state”.

So, to restate the irony, critical scholarly attention to the nature and meaning of the religion/state dynamic has combined in the United States with the conservative Christian push for more political influence to destabilize the World War II consensus on “church-and-state”. A third factor, also discussed, has been the pluralization of religions as interest groups. The danger of this destabilization is, as we see it, two-fold. First, it remains to be seen whether the culture wars have in fact reached their peak. Even if those who argue for a large, more moderate “middle” to the American polity are correct, the political breakdowns of 2013 show what even a vocal and powerful minority can do to civic life. Secondly, even if the culture wars are about to wind down, political minorities on the losing

side of conflicts can in fact become more densely consolidated and intransigent, thus opening more social space for reactionary politics. Religion can moderate this, but religion can also be used to fuel it.

On the positive side, the current environment has also supported new, creative explorations of the relation between religion and state. Jürgen Habermas (2006), for instance, has argued that religious citizens in the United States should be able to participate in civic and political life without undue burden on their ability to bring their reasoning into the public sphere. This could include, he suggests, include an obligation upon non-religious citizens to learn how to listen to religious reasoning. This would parallel the “learning process” religious citizens have already undergone in order to function in a state which requires reasoning, in his formulation, to be “accessible to all”. There has also been experimentation with restorative justice as an alternative to the retributive justice of the traditional court system. Interestingly, Daniel Philpott (2007) points out resonances between secular and religious warrants and ethics of restorative justice. This suggests a kinship and perhaps even porosity between religious and non-religious reasoning.

An important corollary of the church-state question is what legitimizing paradigms will underwrite deliberations and decision-making in the public sphere. We offer three interesting but non-exhaustive possibilities. One somewhat retrograde possibility would be the renegotiation of what has come to be called the Judeo-Christian heritage to include Islam, so that an ethical consensus drawing upon the Abrahamic religious traditions would hold sway for some time. Inter-religious peacebuilding efforts could reshape the religious landscape in the United States and create a political center that moves toward rather than away from organized religion. This would be within the bounds of the World War II consensus and could be supported by ongoing immigration from historically Christian and Islamic countries. But the current trend away from organized religion in the United States particularly among younger adults, as well as the sheer plurality of American religious life, makes this seem less likely.

Another range of possibilities takes seriously the plasticity of such terms as “religion” and “state” and would involve a reimagination of the political space. Two seem particularly relevant here. Within the new literature on the “politics of vulnerability,” feminist scholar Judith Butler (2004) has suggested that a politics be developed on the basis of the universal reality of human interdependency. This would entail a shift in

American politics away from the competition of interest groups toward a greater emphasis on mutuality, potentially both at home and abroad. Such a shift would open the door for religions, which tend to foster such sensibilities within worshipping communities, to become partner to a larger civic conversation. It would also challenge the tendency of at least some religious bodies to limit the exercise of prosocial ethics to members of the community (see **Gopin 2000: 80**).

Another alternative, one which could support a critical basis for rapprochement between organized religion and secular humanism, is being developed upon the work of Bernard Lonergan (**1978, 1990**). The Insight approach is a type of critical realism that advances subjective self-awareness in the process of responding to the inner and outer worlds of human knowing. It has been developed for use in interpersonal mediation (**Melchin and Picard 2008**), has been proposed as a new approach to the analysis and resolution of protracted, large-scale conflicts (**Price 2011; Price and Bartoli 2013**). Lonergan attempted to set forth what he called the “dynamic structure” of human knowing as the framework for building social good. Those working with the Insight approach see in it the promise of a critical basis for working through some of the thorniest social problems. With regard to religion and state, the Insight approach gets behind the political sense of the terms by drawing attention to the questions that propel all human knowing, religious and other. But methods applicable to the variety of settings have yet to be worked out, and so the approach remains in the stage of potentiality for most sectors of American society.

These few examples cannot convey the full range of what is already developing in the wake of the erosion of the World War II consensus, let alone what may emerge. Nevertheless, they are enough to show that the United States remains a social location of ongoing creativity in the relation of religion and state. The erosion of the old consensus threatens civic stability. But it also seems to be part of the emergence of new ways of both seeing and manifesting what these terms mean.

In this chapter, we have described church/state relations in the United States in three aspects. In the first aspect, we outlined two interpretations of American society as secular or, alternatively, significantly religious. Secondly, we offered a historical perspective on the changing political consensus in regard to church/state relations, in particular describing the current, somewhat eroded state of the World War II consensus. Thirdly, based on newer scholarship, we have sought to

offer alternative readings of what religion and state can mean and how these alternative readings might shape social space in new ways. Considering religion and state in these three aspects has suggested both dangers and hopes. The erosion of the World War II consensus poses certain risks for civil society. If a new political center of gravity emerges along the lines of the World War II consensus, the danger of political impasse could wain; but in its wake could lie more virulent extremism. On the hopeful side, the same erosion may prelude a new way to live in social space both religious and secular, drawing upon one or more of several alternative readings of the very concepts of “church” and “state”.

References:

1. See: <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/> (consulted October 1, 2013).
 2. See: <http://www.reuters.com/article/2012/11/08/us-usa-campaign-diversity-new-idUSBRE8A70QK20121108> (consulted October 15, 2013).
 3. See: <http://www.pewforum.org/2012/07/26/2012-romney-mormonism-obamas-religion/> (consulted October 15, 2013).
 4. Ibid.
 5. On PAC contributions, see:
<http://www.opensecrets.org/pacs/superpacs.php?cycle=2012>
(consulted October 26, 2013).
 6. See: <http://www.pewforum.org/2011/11/21/lobbying-for-the-faithful-exec/> (consulted October 26, 2013); see also the “2007 Undergraduate Fellows Report: Religious Advocates: A Force in U.S. Politics?”, at <http://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/2007-undergraduate-fellows-report-religious-advocates-a-force-in-us-politics> (consulted October 26, 2013).
- Angrosino, Michael, 2002, “Civil Religion Redux.” *Anthropological Quarterly* 75(2):239–67.
- Bellah, Robert N., 1967, “Civil Religion in America.” *Daedalus* 96(1):1–21.
- Butler, Judith, 2004, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London ; New York: Verso.
- Casanova, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenstadt, S. N., 2000, “Multiple Modernities.” *Daedalus* 129(1):1–29.

Fea, John, 2011, *Was America Founded as a Christian Nation?: a Historical Introduction*. 1st ed. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Ferrari, Silvio, and Rinaldo Cristofori, eds., 2010, *Law and Religion in the 21st Century: Relations Between States and Religious Communities*. Farnham, Surrey ; Burlington, VT: Ashgate Pub.

Fiorina, Morris P., 2011, *Culture War?: The Myth of a Polarized America*. 3rd ed. Boston, MA: Longman.

Frazer, Gregg L., 2012, *The Religious Beliefs of America's Founders: Reason, Revelation, and Revolution*. Lawrence, Kan: University Press of Kansas.

Gopin, Marc, 2000, *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

Habermas, Jürgen, 2006, "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14(1):1–25.

Herberg, Will, 1983, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Higham, John, 2002, *Strangers in the Land Patterns of American Nativism, 1860-1925*. 2nd ed. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Holmes, David L., 2006, *The Faiths of the Founding Fathers*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

Hunter, James Davison, 1992, *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: BasicBooks.

Loneragan, Bernard J. F., 1978, *Insight: A Study of Human Understanding*. Rev. students ed. New York: Harper & Row.

Loneragan, Bernard J. F., 1990, *Method in Theology*. Toronto: Published by University of Toronto Press for Loneragan Research Institute of Regis College.

Lucas, Phillip Charles, and Thomas Robbins, eds., 2004, *New Religious Movements in the Twenty-first Century: Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*. New York: Routledge.

Martin, David, 2005, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate.

Melchin, Kenneth R., and Cheryl Ann Picard, 2008, *Transforming Conflict Through Insight*. Toronto: University of Toronto Press.

Miller, Perry, 1983, *The New England Mind, from Colony to Province*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Niebuhr, H. Richard, 1988, *The Kingdom of God in America*. 1st Wesleyan ed. Middletown, Conn: Wesleyan University Press.

Omer, Atalia, 2010, "The Hermeneutics Of Citizenship as a Peacebuilding Process: A Multiperspectival Approach to Justice." *Political Theology* 11(5):650–73.

Philpott, Daniel, 2007, "Religion, Reconciliation, and Transitional Justice." SSRC Working Papers. Retrieved August 19, 2012 (<http://blogs.ssrc.org/tif/author/philpott/>).

Price, Jamie, 2011, "Method in Peacemaking." Pp. 610–21 in *Peacemaking: from practice to theory*, vol. 2, Praeger security international, edited by Susan Allen Nan, Zachariah Cherian Mampilly, and Andrea Bartoli. Santa Barbara, Calif: Praeger.

Price, Jamie, and Andrea Bartoli, 2013, "Spiritual Values, Sustainable Security, and Conflict Resolution." Pp. 160–70 in *The Routledge handbook of religion and security*, Routledge handbooks, edited by Chris Seiple, Dennis Hoover, and Pauletta Otis. Abingdon, Oxon ; New York: Routledge.

Rauschenbusch, Walter, 1960, *A Theology for the Social Gospel*. New York: Abingdon Press.

Swatos, William H., and Kevin J. Christiano. 1999. "Secularization Theory: The Course of a Concept." *Sociology of Religion* 60(3):209–28.

Taylor, Charles, 2007, *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Walker, Williston, 1985, *A History of the Christian Church*. 4th ed. New York: Scribner.

Wallis, Jim, 2005, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*. HarperCollins Harper San Francisco.

Warner, Rob, 2010, *Secularization and Its Discontents*. New York: Continuum.

Arzu Geybullayeva

Where does religion end and politics begin in Turkey: through the prism of The Gezi Park protests

By time this piece is published it is going to be almost two months if not more since Turkey, was shaken by Gezi Park Protests - an environmental outcry turn countrywide demonstration. The protest itself

showed the side of Turkey many thought was long forgotten - civil popular dissent, unity, and solidarity. For the first time in years in a country of some seventy million, people rose against their government and its gripping authority of the ruling Justice and Development party (Adalet ve Kalkinma Partisi) and its leader, the Prime Minister Recep Tayyip Erdogan. If someone said that hundreds of thousands of Turks raising their voices against the ruling government's patronizing and increasingly more conservative policies would take the streets in more than 60 towns two months ago, it would have been hard to believe. The Gezi spirit brought people together as well as left many baffled by what Turkish citizens are capable of and among those scratching their heads is also the Turkish government officials.

This piece is merely an attempt to understand the growing religiousness of Turkey's ruling government, its failure to keep up to its initial promises that brought the ruling AK party to power in 2002, and its meticulous grip on general freedoms. By looking at the Gezi Park protests, this piece offers an analysis of gradual shifts in Turkish politics taking place over time. It also provides an understanding of how the protests brought out a new face of the ruling Justice and Development Party - one that does not necessarily support democratic values especially when it comes to addressing public grievances and instead resorting to religion as its viable political tool to generate wider public support for further political gains.

Gezi protests: religious storm in the making?

It all began with few environmentalists' attempt to prevent bulldozers from entering a small park in the heart of Istanbul near Taksim Square on May 27. The Prime Minister, Erdogan envisaged a new development plan for the park - a new shopping center, with cultural centers, opera house, a mosque, Ottoman-era military barracks, and the historic Ataturk Culture Center demolished. The plan was not open to public discussion or a vote, just as it has been the case with other past and recent development projects - construction of a third bridge across the Bosphorus entailing destruction of thousands of more trees (not to mention naming it after Yavuz Selim, an Ottoman Sultan under which thousands of Alevis (1) were slaughtered), a third and biggest new airport, the largest mosque on another green space on the Anatolian side of Istanbul (2), a canal connecting the Black Sea to the Sea of Marmara and many others.

When the popular unrest escalated (given the heavy handed tactics of police who used tear gas and water cannon to disperse peaceful protesters and burned their tents) on May 31st, Turkey's Prime Minister could have prevented the approaching storm. Instead he chose to press with the development plans. He refused to accept the debt of the events and left the country for a three-day trip to North Africa. Following his return it was clear his government went budge from its earlier stand. Shortly after came the religion card. It was a (mis)calculation on behalf of Erdogan's government to rely heavily on religion and discredit the protesters based on their spiritual affiliation (or lack thereof). Little did he know that Turkey was made up of more than just his staunch supporters (of which he said later he could hardly keep at home (3) as the protests spread across the country) and simply anti-government hoodlums (4) or "chapulcu" in Turkish, a term that was embraced (5) by the protesters following Erdogan's fiery statement that he would "seek permission from hoodlums to implement" his plans for Taksim (6).

From the very start of the protests up until today, Erdogan's inflammatory rhetoric portrayed and continues to do so, the demonstrations as the work of secular, westernized elite with a goal to repress religious and conservative majority. One must note that it was the Prime Minister himself who started playing the religion card, not the protesters.

One of initial "attacks" by Erdogan against the Gezi protesters came following the news that on the night of June 2nd, the protesters took shelter in the historical Bezm-i Alem Valide Sultan Mosque in Dolmabahce from the aggressive Turkish riot police. He claimed that the protesters entered the mosque that night with their shoes on and consumed alcohol. "They entered Dolmabahce mosque with their beer bottles and their shoes on. They have insulted my headscarf-wearing daughters and sisters. And they haven't stopped at that" Prime Minister was quoted saying (7). And when the Muezzin of the mosque Fuat Yildirim made a public statement saying none of that was true, he was quickly removed from his job (8).

The prime minister also accused the protesters of consuming alcohol on a Muslim holiday even though this was not true. On the ninth day of protests, which coincided with the Lailat-al-Mi'raj also known as Mirac Kandili in Turkish, protesters invited everyone to the park for several activities that were planned ahead of time. From distribution of "kandil simidi"- a round pasty with sesame seeds made especially for

such occasions to social media campaigns to declare Gezi Park alcohol-free for that day and Quran reading to take place at the park-organizers of the occupy Gezi movement did all they could to “embrace everyone” wrote the Turkish Daily News - an English language paper. The unity among protesters was highlighted in the sermon of Ihsan Eliacik, a religious author from the anti-capitalist Muslims group who spoke that night at the park. “Mirac means ascendance [referring to the prophet’s ascent to heaven]. Muhammed the Holy Prophet has brought Islam by ascending to God. Islam means peace. Peace is a state of harmlessness. Do not harm anyone. Greet everyone; greet also those who are different from you. Be brothers and sisters, spread love and compassion. Today this energy is spreading out from Gezi Park. With God’s grace, completely new things are happening in Turkey” (9) Eliacik said at the park.

Yasar Adanali, social and political scientist was not surprised as to how the ruling government viewed protesters. “From the very beginning this [generalize protests as anti- religious and anti-Muslim and not-respective of religious symbols] has been their strategy” Adanali was quoted saying, adding “It is the government’s attempt to present the protest movement as a cultural war. A war between devout Muslims and villains” (10). Back in the real world, this was not the case. Covered women albeit small in numbers were among the thousands who came to Taksim square and joined the protests. As mentioned above, the anti-capitalist Muslims (11) and a group of revolutionary Muslims were also supportive of the movement and had their own tents at the park (12).

Few weeks later, as the holy month of Ramadan came to Turkey, once again the regime was baffled. The so-called unreligious Turks set up “earth tables” in the streets for iftar (dinner to break the day-long fast) with the first one set up on Istiklal Avenue of Istanbul, the city’s main pedestrian and shopping street. Everyone brought something to join the “table”- even those who have never fasted before - as a sign of solidarity. As the time went by, other “earth tables” were set up in other Istanbul neighborhoods. Among these were Fatih, and in Sarigazi Cemevi - a neighborhood known for its Alevi population long ostracized by the conventional Sunnis and the ruling party (13).

“Iftar sofralari” (Iftar tables) are not uncommon in Turkey. Every year, municipalities set up large tents in various locations across the country. But this year everything was meant to change, including the “iftar sofralari”. Unlike municipality-organized tables, the “earth tables” brought together people irrespective of their backgrounds, religions, and

professional associations including the non-believers. They even had their own slogans: “The luxury iftar of the rich: capitalism”, “The iftar tents of the hegemony: exploitation” and “The people’s earth tables: freedom”. It didn’t matter what one ate - a sandwich, a simple salad or a home-made dish, the idea was to do it together, as one community.

Ironically, this idea of one community is something that Erdogan’s government once promised when it first came to power in 2002. Back then there was rhetoric of a different Turkey - a non-ideological approach to politics, responsiveness to demands of the people, change, development, liberty and democracy (14). In the initial years of leadership, Erdogan took steps to distance himself and his party from the country’s earlier Islamist parties that were anti-west. In fact he was viewed as a “Nixon-in-China, a man who understood the need for Turkey’s closer integration to Europe and the global economy because of and not despite his political initiation in an openly Islamic political movement. He promised to rewrite Turkey’s international role [...] The new Turkey would not simply be a bulwark but an agent of change - as a beacon of sound governance, a powerhouse economy, and a reservoir of good diplomatic sense” (15).

It is unfortunate that only a decade later the AKP, especially following its second re-election is shifting further apart from its original rhetoric of a new Turkey. Turkey today no longer is united or at least not for the time being. For the ruling Justice and Development Party Turkey consists of the 50% who voted for Erdogan in the last elections in 2011, and the rest of the country. As for Erdogan himself, many see him and his party more as “xenophobic, anti-Western, inward-looking, anti-globalization and pro-status quo” (16) than what he once used to be.

Beyond the Gezi Park protests

What started with a small group of peaceful protesters protecting the park, within the following days progressed into something much bigger. It was no longer just about few trees and a park. Causes and issues much deeper lay. And the ensuing police violence that shook Turkey from head to toe only fuelled more anger among the country’s population.

Giles Fraser, an author of Guardian’s column “Loose Canon” describes recent protests in Turkey as being more about the way Turkish government has been interpreting religion. As he wrote in his recent piece in the Guardian, “the protection of Turkish secularization- the protection of individual freedom against a version of religion that has become too

confident in its own representations and has not properly understood the principle of divine deconstruction [...] God is not some thing that can be wielded out and beaten into the shape of a national polity or political programme” (17).

Looking back at the government’s reaction to the demonstration this is precisely what AKP has been doing. In his speech addressing a large crowd of AKP supporters on June 16th, the Prime Minister repeatedly brought up the issue of a headscarf for instance - a long debated topic and a controversial symbol in Turkish politics. It is true that under the AKP government the partial ban on headscarf changed significantly - more covered women appeared in their work places and on the streets wearing the traditional head cover not to mention a right to attend universities. The first lady and the wife of the Prime Minister Erdogan also wear a headscarf. A number of clothing industries cater to the fashion needs of the religious women. However, what Erdogan forgot to mention at this rally was the covered women who also took part in the protests despite their small numbers as well as those who voted for the AKP in the past and still came to the park to voice their concerns. Ironically the headscarf is the closest thing to women’s rights the Prime Minister ever talks about. His disregard to women’s rights was evident in yet another controversial statement made during a wedding ceremony where Erdogan openly called on women to have a minimum of three children, while doing little about the violence against women and other women related rights and issues.

Back at the Gezi protests, it was clear AKP misread what triggered the country - wide non-violent demonstrations. The ruling party not only misread the causes of the unrest but also the protesters themselves. It was easier for the ruling power to blame the cause of these protests on the third powers rather than recognize that the policies adopted in the past were bound to trigger popular dissent sooner than later. The remarks on a minimum number of children, C-section and abortion bans, prohibition of alcohol, raising religious generation and even a brief stunt in 2004 to criminalize adultery to name a few of these policies (18).

For starters Erdogan quickly dismissed the protesters as hooligans, terrorists, agents of the West, even calling the protests an act of well-planned intervention of the “external forces” all the while failing to see them as people, citizens of Turkey whom he also represented even if many of them did not vote for him. It was evident from the start that the protesters had no issue with religion, what they demanded instead were

rights, freedoms and a democracy. All throughout the protests people stood hand-in-hand albeit religious preferences, sexual orientations and political affiliations. In fact when one looks at the make up of the Gezi protesters one can see a diverse group of people bringing together the Kemalists, religious minorities, liberal-minded secular citizens, revolutionary socialists, anarchists, feminists, LGBT groups, highly politicized activists and young people who simply opposed police violence and the government's policies, and all sharing mutual respect towards religious citizens. Everyone had their own message - the liberals were unhappy with the imprisoned journalists; the secularists were opposing the recent restrictions on alcohol sale and consumption; ethnic groups as Kurds were opposing the anti-terror laws under which thousands of Kurds were trialed and jailed. At a closer look, there was a clear message indicating that these protests were not about Islamists vs. secularists as the government chose to see but about pluralism vs. authoritarianism (19).

The failure of Erdogan government stemmed from a dominant position to pursue an agenda shaped by own ideology - the religious victimhood - and the beliefs of his conservative support base while totally disregarding the concerns of those who shared different lifestyles (20). As a result a crack was coming, it just wasn't clear how and when.

The Rise of Islamic politics

In the aftermath of the World War I, the Ottoman Empire collapsed. It was then that a modern state of Turkey was born. Much of its earlier history as a modern republic ran on the ideology of Kemalism, taking its origin from the Republic's founder Mustafa Kemal, who today is known worldwide as the Atatürk - the father of all Turks. "The Kemalists pursued a top-down project of radical Islamisation. In an ambitious drive to import European civilization the republic disposed of the growing caliphate, the Arabic alphabet, Islamic education and the Sufi brotherhoods that were an important part of both religion and culture" writes Omer Taspinar in his book *The Islamists are coming: Who They Really Are*. Under Mustafa Kemal, Turkey opened its doors to Western values - from adoption of their legal codes, to alphabet, calendar, holidays, including a Western style of clothes. But much of these reforms remained within the periphery of the larger cities, leaving much of the Anatolia unaffected. As a result there was a growing gap in Turkey, lasting until after the WWII. In Taspinar's book the Cold War era,

Turkey's decision to align itself with NATO; transition to multiparty democracy changed much of the political dynamics in the country. Up until then, Kurds and Islamist rebels were suppressed across Turkey. And while each of these later found a voice by either joining the left or the right, military still remained largely a powerful player intervening in 1960, 1971 and 1980 to bring the left and the conservative parties to their senses.

By the early 90s and the end of the Cold War Turkey's internal political dynamics were once again set to change. This period coined as the "lost decade" meant further polarization - Turkish vs. Kurdish identity, Islamic vs. secular identity. In addition there was the economic turmoil and the unstable governments.

When in 1994, Necmettin Erbakan and his pro-Islamist Welfare Party won local elections and took over Turkey's two largest cities - Istanbul and Ankara - it was clear Turkey's ones-upon-time secular ideology was dwindling. Little did Erbakan know that a year later, his party would secure the largest bloc in Turkey's parliament. However, despite their victory in the elections there was a growing concern especially among the country's military establishment that Erbakan will change Turkey with the party's Islamic agenda. And so they stepped in once again.

Following the bloodless coup in 1997 the Welfare Party was ousted. And it was only a matter of time for Turkey to once again witness yet another political change.

The talk of a different Turkey

There was much hope vested in the new government of Turkey and its new charismatic Prime Minister, Recep Tayyip Erdogan. Erdogan who previously as Istanbul's mayor did much for the city's development - enhanced water supply, cleared slums, tackled the environment issue and even planted thousands of trees. It is ironic that the very same man today is ready to sacrifice green spaces for various construction projects. It was during his time as a mayor of Istanbul that Erdogan - graduate of imam-hatip school (21) - endorsed the many tenets of political Islam. There was the ban on alcohol in municipality ran restaurants. He portrayed himself increasingly anti NATO and UN seeing them as United States lackeys. He was even against Turkey - EU accession. It was Erdogan who said "You cannot be secular and a Muslim at the same time. The world's 1.5 billion

Muslims are waiting for the Turkish people to rise up. We will rise. With Allah's permission, the rebellion will start" (22).

Somewhere along the way between being the mayor of Istanbul, then losing that position, a short time spent in jail for reciting a poem (23) and him running for the seat of the Prime Minister, Mr. Erdogan changed. Or so he claimed. He realized that political liberalization was the way forward if we wanted to remain in power. He convinced the 51 parliament members of the banned various Islamists parties - the AKP predecessors to join the new party while embracing all of Turkey, from right, left, devout or not. Erdogan promised that he has changed. And his new party too sang a different tune. Gone were the days when there was anti-Western sentiments or talk of religious Turkey. A new party was in the house claiming no demands for a religion-based state, no Islamic association with Erdogan even once saying, "I am not an Islamist - I'm just an observant Muslim and that's my own business". Similarly the EU accession talks were also back on the agenda. Erdogan succeeded in convincing many, including the many of the secular-minded Turks that Turkey was about to change.

It is also important to look at the political and economic environment of Turkey during the time of AK party coming to power. The previous government coalitions were unstable; there was little reform, not to mention a growing public debt. The 1999 earthquake and a corruption scandal between the president and his cabinet in 2001 were perhaps the last catalysts of the upcoming collapse. It was against this setting that the newly formed and untested AKP came to power with an outright majority (gaining 34% of the national vote, 66% of the parliamentary seats) as a result of the high electoral threshold and the previous government failing to secure even a single seat.

Gradually Turkey's economy began to improve. Following an IMF diet with cuts in public spending market confidence returned, interest rates fell, and the economy began to grow. Most importantly the AKP was praised for taming the military power known for its previous coups (24).

Despite the following two re-elections in 2007 and 2011 (a historic victory (25) since an introduction of multiparty democracy in 1946 not to mention the increased percentage in votes: 34.28 in 2002, 46.58 in 2007, 49.90 in 2011) respectively the shining beacon of hope was slowly overshadowed, this time by other emerging issues as the long-existing Kurdish and the Alevi rights, human rights and freedom of expression limitations, censored media, lack of freedom and on a much larger scale

the AKP's creeping Islamisation (introduction of Koran classes for primary-school pupils, revival of Islamic clerical training for middle schools (26)) and growing conservatism. Since its re-election in 2007, AKP successfully managed to fill many of the country's decision-making institutions with AKP people including the judiciary, provincial governorates, and large construction companies winning the bids for various large-scale development contracts. As a result, "His self-belief long ago swelled into rank intolerance. His social conservatism warped into social engineering" (27). Many in the country today fear Erdogan would do anything at his disposal to stay in power including changing the constitution to let him run for yet another term (28) (in addition to giving the president the unlimited authority that would grant him the right to issue decrees, dissolve the parliament, to call new elections, and decide whether or not to send the country's military into action). In fact changes to the current constitution envisaged by the prime minister would allow Erdogan to run for president in the next elections expected in 2014. As one recent Economist article put it "He [Erdogan] has a majoritarian notion of politics: if he wins an election, he believes he is entitled to do what he likes until the next one" (29). The veil willfully hanging over Erdogan impedes him from seeing that no longer does he need to live the life of an underdog struggling against what used to be strong military power in order to create a civilian democracy.

Today, long gone are the days when the newly elected Prime Minister and his cabinet spoke of religious tolerance and observing Islam as one's own business. Similarly not too long ago, in 2007, Egemen Bagis, Erdogan's foreign policy adviser was quoted saying "We are against central government telling people how to live their lives" and yet this is precisely what the Turkish government has been doing more so since 2007.

It won't be an exaggeration to add that behind the true intentions of Erdogan and his government lays a much deeper goal - a shadow war of some sorts against the secular lifestyles. Whether it is against abortions, adultery, arts, the alcohol, or anything else that the current Turkish government claims "Islamically inappropriate". It is no doubt that the AK party managed to change much of the country's legislation along the Islamic sensibilities. After being in power for over a decade now, the ruling power went from socialist policies to crony capitalism, and from secular and pro-western policies to religious and Muslim world centered policies.

Time for a new change

Today, almost two months since protests began, Turkey is more polarized along the religious lines than it was ever before, thanks to the ruling party's inability to hold dialogue with general public and a simple understanding that forceful imposition of values - religious or non-religious - is not a way democracy works. Neither it is a democracy when the country's Prime Minister acts as the sole leader while relying heavily on the ballot box and its previous turn out. It is now clear that the ruling party since coming to power has done everything to further consolidate Erdogan's own power (30) at whatever cost.

It is no doubt that Turkey has come far under Erdogan and AKP. The economic growth, new roads, dams, airports and infrastructure megaprojects (though the latter's benefit for the society is still contested) are all among AKP's achievements. No one claims this to be otherwise. However, it is also a case that religious rhetoric and conservative policies of Erdogan in the past few years have been building up tension that was bound to burst. Past developments are in the past - Turkey needs more than just new infrastructural developments. It needs a new generation and a new leadership. A generation that is not brought up on paranoia, or fear, or ultra nationalism or separation and a leadership who can once again promise its citizens a new beginning. Turkey needs a generation that sees religion not as a threat to personal freedoms but a personal choice and a country where these choices are respected equally and not hold up against them. Above all, Turkey needs a leadership that does not differentiate among its citizens based on their religiousness. It is time for a new Turkey where politics and religion are no longer inseparable but merely serve as a reminder of a Turkey of past replaced by yet another phase of new and better changes to come.

References and commentary:

1. Alevis are the non-Sunni Muslim group in Turkey. Since AKP coming to power Alevi population have had problems as the ruling government refused to recognize their "cemevi"- Alevi places of worship.
2. Camlica.
3. Constanze Letsch, Ian Traynor, "Turkish protests: John Kerry voices concern over police use of force", June 4, 2013, last accessed on July 21,

- 2013, <http://www.guardian.co.uk/world/2013/jun/03/turkey-protests-us-voices-concern>.
4. Marc Champion, "A lesson for Turkey from Romania's 'Golaniad' Protests", June 17, 2013, last accessed on July 21, <http://www.bloomberg.com/news/2013-06-17/erdogan-s-golaniad-.html>.
5. Needless to say, the demeaning term was widely embraced by the protesters, as they proudly labeled themselves "capulcu" and coined an English verb "capuling".
6. Luke Harding, "*Turkish protesters embrace Erdogan insult and start 'capuling' craze*", June 10, 2013, last accessed on July 21, 2013, <http://www.guardian.co.uk/world/2013/jun/10/turkish-protesters-capuling-erdogan>.
7. Turkish Daily News, "PM Erdogan repeats previously denied reports of protetsrs entering mosque with shoes on", June 16, 2013, last accessed on July 21, 2013, <http://www.hurriyetdailynews.com/pm-erdogan-repeats-previously-denied-reports-of-protesters-entering-mosque-with-shoes-on-.aspx?pageID=238&nid=48520>.
8. Yurt Gazetesi, "Aksam'da 'AKP operasyonu': Hacir ve Mahalli de kovuldu", July 1, 2013, last accessed on July 21, 2013, <http://www.yurtgazetesi.com.tr/gundem/aksamda-akp-operasyonu-hacir-ve-mahalli-de-kovuldu-h37670.html>.
9. Ates Altinordu, "Occupy Gezi, beyond the religious- secular cleavage", last accessed on July 22, 2013, <http://blogs.ssrc.org/tif/2013/06/10/occupy-gezi-beyond-the-religious-secular-cleavage/>.
10. Deutsche Welle, "*Will Gezi protests divide Turkish society?*" June 15, 2013, last accessed on July 21, 2013, <http://www.dw.de/will-gezi-protests-divide-turkish-society/a-16884765>.
11. Anti-capitalist Muslims are a loose group of religious activists calling for equality and social justice. They are strictly against AKP and its Islamic bourgeoisie.
12. These two groups continue their support with the movement and have helped to set up "iftar" tables for the religious month of Ramadan.
13. Fehim Tastekin, "*Turkey's Gezi Park Protesters Regroup for Ramadan*", July 14, 2013, last accessed on July 19, 2013 <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/07/turkey-gezi-park-protesters-observe-ramadan-iftars.html>.
14. Al Jazeera Magazine, "*Turkey: a master of its own*" in "Turkey: a country in Transition" issue, July 15, 2013, last accessed on July 21, 2013.

15. Andrew Finkel, “Turkey: master of its own” in “Turkey: a country in transition?” Al Jazeera magazine, July 2013.
16. Ihsan Dagi, “*What is behind the veil of conspiracy theories*”, June 16, 2013, last accessed on July 21, 2013, <http://www.todayszaman.com/columnist-318426-what-is-behind-the-veil-of-conspiracy-theories.html>.
17. Giles Fraser, “*From the Golden Calf to Gezi park: religious imagery and modern protest*”, June 14, 2013, last accessed on July 19, 2013, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2013/jun/14/images-conflict-constantinople-gezi-park>.
18. Louis Fishman, “*The Gezi Park protests, the Middle East and the secular- religious divide*”, June 16, 2013, last accessed on July 19, 2013, <http://www.todayszaman.com/news-318406-the-gezi-park-protests-the-middle-east-and-the-secular-religious-divide-by-louis-fishman-.html>.
19. The Economist, “Turkey erupts: The new young Turks”, June 8, 2013, last accessed on July 23, 2013, <http://www.economist.com/news/briefing/21579005-protests-against-recep-tayyip-erdogan-and-his-ham-fisted-response-have-shaken-his-rule-and>.
20. Amanda Paul, Demir Murat Seyrek, “*Gezi Park one month on: what lies ahead*”, European Policy Center, June 27, 2013, last accessed on July 19, 2013, http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_3623_gezi_park_one_month_on_-_what_lies_ahead.pdf.
21. Schools to train government employed imams.
22. The Economist, “Recep Tayyip Erdogan: Turkey’s latest Islamic leader is the country’s most popular politician”, September 20, 2001, last accessed on July 22, 2013, <http://www.economist.com/node/788318>.
23. Originally sentenced for ten months, Erdogan served only four.
24. Andrew Finkel, “Viewpoint: What not for Turkey’s ruling party?” October 31, 2012, last accessed on July 22, 2013, <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-20141894>.
25. Previous Islamic rooted parties as the National Order Party, the National Salvation Party, the Welfare Party, the Virtue party were all banned.
26. The Economist, “Turkey erupts: The new young Turks”, June 8, 2013, last accessed on July 23, 2013, <http://www.economist.com/news/briefing/21579005-protests-against->

recep-tayyip-erdogan-and-his-ham-fisted-response-have-shaken-his-rule-and.

27. The Economist, “Democrat or sultan?” June 8, 2013, last accessed on July 22, 2013, <http://www.economist.com/news/leaders/21579004-recep-tayyip-erdogan-should-heed-turkeys-street-protesters-not-dismiss-them-democrat-or-sultan>.

28. According to Turkish state constitution Prime Minister can only run for three consecutive terms.

29. The Economist, “Democrat or sultan?” June 8, 2013, last accessed on July 22, 2013, <http://www.economist.com/news/leaders/21579004-recep-tayyip-erdogan-should-heed-turkeys-street-protesters-not-dismiss-them-democrat-or-sultan>.

30. Jay Cassano, “*Turkish protests are about democracy not religion*”, June 5, 2013, last accessed on July 19, 2013, <http://www.thenation.com/article/174677/turkish-protests-are-about-democracy-not-religion#axzz2ZVKZY8pj>.

İran İslam Respublikası hakimiyyətində və qanunvericiliyində dinin yeri

Giriş

İnsan hüquq və vəzifələrinin araşdırması göstərir ki, insanlar min illər bundan əvvəl bir-biri qarşısındakı hüquq və vəzifələri haqqında fikirləşmişdir. Bəzilərinin fikrincə, ümumi insan hüquqlarının əsasını qoyan peyğəmbərlər və dinlər olmuşdur. Bir başqaları isə insan hüquqları ilə bağlı göstərilən ilk səyləri eramızdan təxminən, üç min il əvvəl yaşamış Babil hökmdarı Hammurapiyə aid edirlər. Əlbəttə, Hammurapinin "Bəyannaməsi" səma dinlərindən və İbrahim Xəlilin (ə) ayinlərindən hədsiz dərəcədə çox yararlanmışdır. Bu istiqamətdəki son addım BMT Baş Məclisinin 1948-ci il hazırlayıb təsvib etdiyi "Beynəlxalq İnsan Hüquqları Bəyannaməsi"dir (2).

Bu sırada müxtəlif ölkələrin konstitusiyaları vətəndaşların əsas hüquqlarını tənzimləmişdir. İran İslam Respublikasının Konstitusiyası da bu qəbildən olan sənədlərdəndir. İran İslam Respublikasının islam dininə əsaslanan Konstitusiyasına öləri bir baxış göstərir ki, İnsan Hüquqları Bəyannaməsindəki əsas hüquqlar burada ən effektiv bir şəkildə öz əksini tapmış və bunlar üzərində təkid edilmişdir. Bu qanun özünəməxsus xüsusiyyətlərə də malikdir. Uzaq keçmişdən bugünə qədər, xüsusilə də günümüzdə, ilk dəfədir ki, bir xalq öz konstitusiyasında aydın bir şəkildə bütün dünya müsəlmanlarının vahid bir millət olduğunu və onların hamısının Allahın bəndələri olduğunu, dünya və insan üzərində mütləq hakimiyyətin Allaha aid olduğunu, insanı öz ictimai tələyinə hakim edənə də Allah olduğunu, heç kəsin bu ilahi haqqı ondan almaq gücünə qadir olmadığını, yaxud onu öz fərdi və qrup mənafeyinə xidmət üçün istifadə edə bilməyəcəyini bəyan edir. İran İslam Respublikası quruluşunun əsasında təkəllüflüq, ilahi vəhy, mərhəmət və insanın yüksək dəyəri durur. Ölkənin Konstitusiyası hər hansı bir ədalətsizlik və hər hansı bir şəkildə hökmranlığı mənfi hesab edərək rədd edir. Müasir dünyamızda baş vermiş misilsiz inqilabın səmərəsi olan İran İslam Respublikasının Konstitusiyası olduqca məntiqli bir şəkildə hazırlanmış və dəqiq bir şəkildə İran xalqı və islam ümmətinin əsas hüquqlarını əks etdirir. Belə ki, Konstitusiyanın bir neçə maddəsi və bəndində bu məsələyə işarə olunmuşdur. 56-cı maddədə deyilir ki, Allahın

iradəsi belədir ki, insanlar öz talelərinə hakimdirlər, çünki onlara ağıl vermişdir, yaxşı işlər görmək və pis əməllərdən uzaq olmağı onların öhdəsinə qoymuşdur. Böyük peyğəmbərin dediyinə görə, ən yaxşı əməl öz zamanının imamının hüsurunda bəyan edilən "haqqdır" . Bu baxımdan demək olar ki, İran İslam Respublikasının Konstitusiyasında vətəndaş hakimiyyətinin ən mühüm hüquqi əsası həmin yaxşı işlər görmək və pis əməllərdən uzaq olmaq maddəsidir. Dinin prinsiplərindən ikisi bunlardır və müsəlmanların, bəlkə də bütün azadlıqsevər insanların ən ümumi vəsifəsini bəyan edir. İran İslam Respublikası hökuməti Konstitusiyanın maddələrini nəzərə almaqla, vətəndaş hakimiyyətinin, yaxud demokratiyanın forma və ya növünü göstərir və burada vətəndaş hakimiyyətinin əsas xüsusiyyətləri öz əksini tapır. Sözsüz, demokratiya tarixi və mədəni-sosial şərait nəzərə alınmaqla müxtəlif formalarda aşkara çıxır. İran İslam Respublikası da əsas prinsipləri və demokratik hökumət çərçivəsini qəbul edərək, öz vəziyyətini, xüsusilə də İslam İnqilabını nəzərə almaqla ona islam və ya din özəlliyi əlavə etmişdir. Buna görə də bir siyasi quruluşun dini olması demokratiya ilə ziddiyyət təşkil etmir, yaxud ona mane olmur. İran İslam Respublikasının təsis edilməsi və islamla respublikanın qovuşdurulması nəticəsində elə bir ülgü yarandı ki, heç bir şəkildə islam hökumətinin demokratik olmasına şübhə yeri qalmadı. "İslam Respublikası" söz birləşməsi iki sözdən - "respublika" və "islam" sözlərdən yaranmışdır. Bu söz birləşməsinin ümumi şərh "respublika" sözünü hökumət forması və "islam" sözünü onun möhtəviyyəti kimi göstərir. Bu şərhə respublika digər quruluşlarda da mövcud olan bir formadır, lakin möhtəviyyət islam qayda-qanunları və ehkamlarından ibarət olub, bəhs edilən forma xaricindəki rol və fəaliyyətidir. İslam İnqilabının qələbəindən sonra yaranan özünəməxsus şərait nəzərə alınmaqla, İslam İnqilabının banisi tərəfindən də qəbul edilən bu ümumi şərh son olaraq bir deyim kimi qəbul edildi. Məntiqi dəlillər və sosial-siyasi zəruriyyətlərlə bağlı olaraq bu deyim bir nəzəriyyə olmadan sürətlə rəsmi sənədə, yəni Konstitusiyanın maddələrinə köçürüldü. Göründüyü kimi, dəyişmiş sosial-siyasi şəraitdə bu deyim də işlək hala gəldi və geniş yayıldı. Hazırda isə İslam Respublikası hökumətinin hüquqi, siyasi və fəlsəfi əsaslarını daha çox açan nəzəriyyə, yaxud nəzəriyyələrə yaxınlaşmaqdadır. Dini demokratiyanın ən yeni təbirinin və onunla bağlı təfsirlərin meydana çıxması bu dəyişikliyin müəyyən bir hissəsini əks etdirir (7).

- dini demokratiyanın mahiyyəti monoteizm prinsipləri ilə izah edilir

- demokratiya, yaxud vətəndaşların rəyinə əsaslanmaq İran İslam Respublikasının əsas, qəti və mahiyyət kimliyidir və əgər bunlar olmazsa, İran İslam Respublikasının mahiyyəti dəyişər;
 - ölkədəki bütün fəaliyyətlərin idarə edilməsi birbaşa, yaxud dolayısıyla vətəndaşların fikir və rəyləri ilə əlaqədardır və bu xüsusiyyətlərə malik olmayan ümumi məsələlərlə bağlı hər hansı qərar, yaxud iş və ya fəaliyyət hüquqi cəhətdən qeyri-qanuni olub, qəbul edilmir;
 - vətəndaşların rəyinin alınması meyarı çoxluğun rəyidir;
 - "dini vətəndaş hakimiyyəti" və ya "islam respublikası" geniş anlayış olub, subyektiv səviyyədən obyektiv səviyyəyə qədər bir-biri ilə əlaqədardır. Bu anlayışlarda demokratiya və din bir-biri ilə qaynayıb-qarışmışdır.
 - dini demokratiyanın obyektiv səviyyədəki (hüquqi, siyasi, sosial) şərh "dindar vətəndaşların hakimiyyəti" mənasındadır.
- Hakimiyyət məsələsi dövlətin zəruri və yaradıcı elementlərindən biri kimi siyasi və hüquqi nəzəriyyələrdə ən çox fikir ayrılığı yaradan bir anlayış olaraq göstərilməlidir. Belə ki, toplumda ali və üstün qüdrət sayılan "hakimiyyət" məfhumunu anlamadan "dövlətin şəxsiyyəti" məfhumunu anlamaq mümkün deyildir. Bu istiqamətdə dövlət hakimiyyətinin mənbəyi, eyni zamanda dövlətin qanuniliyini ilə də bağlı olan iki əsas nəzəriyyə mövcuddur: metafizik və humanist. İkinci nəzəriyyə daha yeni nəzəriyyə sayılır və hakimiyyət və qüdrətin mənbəyini insan cəmiyyəti daxilində axtarır (9).

İran İslam Respublikasının Konstitusiyasında dini vətəndaş hakimiyyəti fenomeni

Dövlətin qüdrətinin həddləri

Iran İslam Respublikasının Konstitusiyasında "birinin digəri üzrində hakimiyyətinin olmaması" fəslində insanın özünün sosial-siyasi tələyinə hakim olması üzərində təkid olunur. Allahın hakimiyyəti qanunun şərh, peyğəmbər və kitablar göndərməklə həyata keçirilir. Allah sadə işləri insanların özünə tapşırırmışdır. Hökumət cəmiyyəti idarə etmək və camaatın işlərini yoluna qoymaq üçün meydana gəldiyindən camaat üçün olub onların xidmətindədir və onların razılığı və istəyi ilə olmalıdır. İslam yarandıqdan sonra, xüsusilə də İmam Əlinin (ə) beş illik hakimiyyəti dövründə belə bir hökumət yarandı və İmam Əli (ə) Allahın istəyi və imam məqamına

görə camaatın razılığı və rəyi ilə hökuməti öz əlinə alaraq ümumi mənafe və istəklər (ümumi razılıq) istiqamətində fəaliyyət göstərdi (11).

İslam Respublikası quruluşu elə bir şəraitdə formalaşdı ki, qərbdə və şərqdəki rejimlərin hər biri hər hansı bir şəkildə demokratiya və vətəndaş hakimiyyətini həyata keçirdiklərini iddia edirdilər. İmam Xomeyni bu iki metodu rədd etdi və İslam Respublikası rejimini təsis etməklə vətəndaş hakimiyyətinin dinə əsaslanan və dini yazılardan nəşət alan başqa bir növünün əsasını qoydu. Eyni zamanda dünya təcrübəsindən istifadə etməklə öz fəaliyyətlərinin qarantiyasını əsasən, din və onun hüquqi-əxlaqi qaydalarından alır.

Bu rejim dünyada ilk təcrübə olduğundan, onun xarici arqumentləri və praktiki və müvəffəqiyyətli formaları olmadığından həmişə İslam Respublikası əleyhinə siyasi təzyiqlər və təbliğatlar olmuş və onu "Allah hakimiyyəti" (teokrasiya) və insanların rol və təsirini görməzdən gəlməkdə ittiham etmişlər. Xüsusilə də SSRİ-nin dağılması və liberal demokratiyanın rəqibsiz qalması ilə bu ittihamlar daha ciddi şəkil aldı. Belə ki, din və azadlıq arasındakı qarşılıqlı ziddiyyətin aradan qaldırılması və teokratiya ilə demokratiya arasında tarazlığın yaranması bugün İslam İnqilabının əsas problemlərindəndir. Held və Kohenin izah etdiyi kimi, demokratiyanın məna və anlayışı baxımından İslam Respublikası bir növ "nümayəndəlik hökuməti", yaxud əhalinin seçdiyi nümayəndələr vasitəsilə idarəetmədir. Vətəndaşlar icraətmə və qanunvericilik orqanlarındakı nümayəndələri vasitəsilə və ümumi seçki yolu ilə (siniflər arasında deyil) öz sosial-siyasi taleyini müəyyən etmək hüququnu həyata keçirir və öz işlərinin müqəddəratına hakimdirlər. İcraətmə və qanunvericilik ümumi işlər sahəsi olub, tamamilə əhalinin nümayəndələrinin ixtiyarındadır. Onların güc tətbiqətmə məhdudiyyəti yalnız islam şəriəti və şiə normaları çərçivəsidir və İran xalqı bunları qəbul etmişdir. Eyni zamanda səs birliyinə demokratiya tətbiq etmək mümkün deyil. Cəmiyyətin ümumi mənafeyində əksəriyyətin rəyi etimadın sübutudur. Əgər cəmiyyətin böyük əksəriyyəti müəyyən bir din və məzhəbin ardıcılıdırsa, öz siyasi quruluşunu öz dini və ya məzhəbinə əsaslanaraq qura bilər. Bu halda həmin din ölkənin bütün işlərinin idarəsini əhatə edir və bütün qaydalar ona əsaslanmalıdır. İran İslam Respublikası Konstitusiyasının 12 və 14-cü maddələrində bu məsələ şəhr edilmişdir. İran xalqı bu quruluş və konstitusiyayı qəbul etməklə islam dini (şiə) normalarını qəbul etdiklərini və onunla bağlı təəhhüdlərini elan etmişlər. Buna əsasən də israətmə və qanunvericilik strukturları cəmiyyətin ümumi işlərində dini və şəriət normalarının əleyhinə əməl

etməməlidir. Bu məqalədə aydın olur ki, bu göstəricilərin əksəriyyəti İran İslam Respublikasının Konstitusiyasında mövcuddur. Güc strukturu tam olaraq qeyri-şəxsi və köklüdür. Onun kriteriyaları və meyarları Konstitusiyada tam şəkildə müəyyən edilmişdir. Onun xarici mahiyyəti heç bir şəkildə əvvəlcədən məlum olmayıb, qanuni və demokratik proseslərlə müəyyən olunur. Eyni zamanda cəmiyyətin hüquq nizamnaməsi olan İran İslam Respublikasının Konstitusiyasında cəmiyyət üzvlərinin və həmçinin dövlətin hüquqları və məhdudiyyətləri aydın bir şəkildə müəyyən edilmişdir. Bunların dəqiq tətbiqi və icrası ilə İran İslam Respublikasının quruluşu olduqca demokratik olacaqdır. Partiya strukturunun olamaması, həmçinin güclü və müstəqil mədəni toplum İran İslam Respublikasının quruluşunu Qərb demokratiyalarından fərqləndirir. D.Heldin özü heç vaxt parlament demokratiyası modelini (seçilmişlərin, ayrılmışların, qanunçuların və birgə iştirakçıların rəqabəti) effektiv hesab etməmiş və hələ də Qərbdə tam mahiyyətə malik olmayan "demokratik muxtariyyət", yaxud "liberal sosializmi" deviz modelini təklif etmişdir. Lakin İran İslam Respublikasının quruluşu D.Heldin dörd modelinin hər birinə müəyyən qədər uyğun gəlməklə yanaşı, bu deviz modelə də uyğun gəlir (3).

Dini vətəndaş hakimiyyətində dövlət və millətin qarşılıqlı hüquqları

İranda İslam İnqilabının qələbəsi siyasətdəki mövcud mühüm meyarlara uyğun gəlməyən bir hökumətin formalaşmasına səbəb oldu. Dinə əsaslanan bu model siyasət və hökumətdən ibarət olan paradimlərin formalaşmasını göstərir ki, bunların da əsasında dini dəyərlər durur. İslam dünyagörüşünün eniş-yoxuşları və rəqib fikir axınları ilə üzləşməsi geniş biliklər əldə edilməsinə səbəb olmuşdur. Nəticədə bu misilsiz təcrübə və siyasi dünyagörüşünün bəşəriyyətin özü tərəfindən yaradılmış məktəblərlə qarşılaşması müasir dövrdə İslam İnqilabının formalaşmasına gətirib çıxarmışdır. Yaradılmış hakimiyyət islam dəyərlərinə əsaslanır ki, buradan da dini vətəndaş hakimiyyətinə gəlib çatır.(8)

Qərb demokratiyasının nəzəri və praktiki cəhətdən effektivsizliyi dini vətəndaş hakimiyyəti modelini vermək üçün olduqca münasib fürsətdir. Bu, siyasi fikir boşluğunun olduğu müasir dövrdə din əsasında yeni paradim verən model olub, dini vətəndaş hakimiyyətindəki müxtəlif mövzu və məsələlərdən bəhs edir. O cümlədən, dövlət və millətin qarşılıqlı hüquqlarına işarə etmək olar. Bu tədqiqatın mövzusu belədir: "Dövlət və xalqın qarşılıqlı hüququnun yeri və işi dini vətəndaş hakimiyyətində necə izah edilir?"

Bu sualın cavabında müəllifin əsas fərziyyəyi belədir: dini vətəndaş hakimiyyətində mühüm bir ilahi-insan əlaqəsi kimi dövlət və millətin qarşılıqlı hüquqları üzərində təkid olunmaqla, dövlət və xalqın qarşılıqlı hüquqlarına riayət olunması dini dövlətin kompetentliyinin yüksəlməsinə, millət və dövlətin bağlılığının və dini dəyərin artmasına səbəb olur. Müəllif vətəndaş hakimiyyəti quruluşunda millət və dövlətin qarşılıqlı hüquqlarını araşdırmaqla aşağıdakı nöqtələri xatırladır .

- din dünyada elə bir yaşayış tərzidir ki, bu dünyanın maraqlarını axirətin kamalı və Allahın dərgahında əbədi həyatla birlikdə qarantıya edir. Başqa sözlə desək, Allaha və əbədi həyata inam və ona uyğun olan hisslər və qaydalar kompleksi olub, elmi yollara malikdir və insanın dünyəvi və axirət işlərindəki hazırkı və gələcək ehtiyaclarını təmin edir;

- demokratiya hökumətin forması, üsulu və dəyəri kimi izah edilir. Mühüm olan nöqtə bundan ibarətdir ki, demokratiyanın əsas mahiyyəti siyasi qərarlar alınmasında xalqın iştirakıdır;

- dini vətəndaş hakimiyyəti müvəqqəti bir metod deyil və Qərb omanizmi metodu üzərində qurulmamışdır, bəlkə onun kökləri peyğəmbərlərə və ilahi hökumətə bağlanır. İran İslam Respublikasının da təməl daşları bu əsas üzərində qurulmuşdur;

- dini vətəndaş hakimiyyəti belə bir ideyanın üzərində qurulmuşdur ki, insan azaddır və özünü idarə etmək üçün məsuliyyət daşıyır, öz razılığı ilə din və onun ehkamlarını qəbul edir. Bu nəzəriyyə əsasında öz üzərinə ilahi ehkamlara riayət etmək təəhhüdünü götürən hökumət xalqın iradəsi ilə gerçəkləşir;

- dini vətəndaş hakimiyyəti quruluşu vətəndaşların azadlığını qəbul etməklə yanaşı, onun həyatının davamını ədalətin və dini toplumun azadlığının təmin edilməsində görür və onu qorumaq və təsbit etmək üçün səy göstərir;

- dini vətəndaş hakimiyyətində dini siyasətin vəzifəsi insan cəmiyyətinin idarə edilməsidir. Bu çərçivədə dini hədəflər yolunu tutan dini siyasətdir. Digər nöqtə bundan ibarətdir ki, proqramlarda dini siyasət qəbul edilmişdir və dinin məqsəd və prinsipləri nəzərə alınmaqla gələcəkdə müxtəlif siyasətlər həyata keçirmək olar;

- dövlət və millətin qarşılıqlı hüquqları dini vətəndaş hakimiyyətinin kompetentliyi və yüksəlişidir. Bu hüquq peyğəmbərin yolu , ilahi yol və İran İslam Respublikasının əsaslarını təsdiq edir;

- dini vətəndaş hakimiyyəti məntiqində millət və dövlətin qarşılıqlı hüquqları bərabər olub, Allah tərəfindən verilmişdir;

- xalqın dövlətdən olan hüquqlarına misal olaraq ədalətin icra edilməsi, dövlət nəzarətinin layiqli olması, xeyirxahlıq, məşvərət etmək, dövlətin öz məsuliyyətlərini yerinə yetirməsi, dövlətin əhalinin dini və mənəvi işlərində yüksəliş əldə edilməsinə səy göstərməsi, hökumətin cavabdehliyi, fikir, söz və mətbuat azadlığı, şəxsi məhrəmiyin və hərtərəfli təhlükəsizliyin qorunmasını göstərmək olar;

- dövlətin xalqdan olan hüquqlarına misal olaraq qanun və ümumi qaydanın qəbul olunması, dövləti bütün cəhətlərdən müdafiə etmək, nəsihət və müşavirə, səbr və möhkəmlik, məlumatlılıq və həmfikirliliyi göstərmək olar;

- dövlət və millətin qarşılıqlı hüquqlarının icrası dövlət və xalq arasında güclü və möhkəm bağların yaranmasına, din və haqqa ehtiram göstərilməsinə və qüvvətli olmasına, dini metodların həyata keçirilməsinə, ədalət göstəricilərinin sabitliyinə, qaydaların dəqiq icrasına, islam düşmənlərinin ümitsizliyinə, dövlətin qüdrəti və millətin böyüklüyünün davamlılığına səbəb olur (5).

Dini vətəndaş hakimiyyəti nəzəriyyəsində qüvvələrin bölüşdürülməsi üsulu və İran İslam Respublikası Konstitusiyasının araşdırılması

İran İslam Respublikası Konstitusiyası hər bir quruluşda qəbul edilmiş konstitusiyanın ümumi xüsusiyyətlərinə malikdir. Onun yeri və əhəmiyyəti siyasi qüdrətin ötürülməsi prosesindəki müəyyənədicə təsiri əks etdirir: "Konstitusiya ümumi mənada qüdrət, onun ötürülməsi və icrası ilə bağlı müxtəlif qayda-qanunlar, yaxud kodeks halına salınmış və ya pərakəndə mülki qayda-qanunlara deyilir". Buna uyğun olaraq da bir ölkənin hüquqi mərhələlərində digər qaydalara nisbətən üstünlük qazanır və eyni zamanda bir siyasi quruluşun digər hüquqi əsaslarına nəzarət etmək rolunu ifa edir. Yəni, hüquqi münasibətlər parlament qanunvericiliyi, qanunlar məəcəlləsi və nizamnamə formasında onun çərçivəsində təsvib və icra olunur.

İran İslam Respublikası Konstitusiyasının formalaşması prosesi də bizim qüvvələrin bölüşdürülməsi prinsipinin tədqiqi ilə bağlı işimizdə effektiv və müəyyənədicə olmuşdur. Çünki İmam Xomeyni (r) onun bəyənilib təsvib edilməsində əsas rol oynamışdır və Konstitusiya Ekspert Şurasının yüksək məqamlı şia alimlərinin əksəriyyəti iştirak etmişdir.

İmam Xomeyni (r) bu şuranın fəaliyyətinin başlanğıcında onlara məktubunda əhalinin əksəriyyətinin islam respublikasına səs verməsini əsas götürərək, bəzi şərtləri göstərməklə konstitusiyanın çərçivəsi və nümayəndələrin ixtiyarlarının həddlərini müəyyən etmişdir. O bildirmişdir

ki, konstitusiyaya yüz faiz dinə əsaslanmalıdır və əgər hətta bir maddə belə islam ehkamlarının ziddinə təsvib edilərsə, respublika və əksəriyyətin rəyinin əleyhinədir. İslamın və respublika quruluşunun əleyhinə olan təkliflərə baxılması ixtiyarların hüdudlarından kənara çıxmaqdır. Həmçinin konstitusiyanın prinsiplərinin islama qarşı və ya ona uyğun olmasını müəyyənləşdirmək vəzifəsi Konstitusiya Ekspert Şurasının üzərinə düşür. Digər millət vəkillərinin müdaxiləsi kitab və qaydalardakı şəriət ehkamları üzrə mütəxəssis olmadıqlarından qadağandır. O eyni zamanda Konstitusiyayı təsvib edərkən qərbə və şərqə təmayüllərdən uzaq qalmaq üzərində təkid etməklə yanaşı, Məclisdəki islam ailmlərindən tələb edirdi ki, islama zidd olan maddə gördükdə cürətlə bildirsinlər və qərbə meyilli jurnalistlər və yazıçıların səs-küyündən qorxmasınlar. Bu baxımdan demək olar ki, həm İmam Xomeyninin (r) imzalayıb təsdiqləməsi, həm də din alimlərinin əksəriyyətinin Məclisdə olması səbəbilə İran İslam Respublikasının Konstitusiyası dini və islami əsaslara malikdir və dini vətəndaş hakimiyyəti ilə bağlı teoretik axtarışlar üçün yaxşı mənbə ola bilər (10).

İslam hökuməti qanunvericiliyində vətəndaşların iştirakının hüdudu və xüsusiyyətləri

Dini vətəndaş hakimiyyəti müxtəlif hüdud və hallara malikdir. İslam qanunvericilik sisteminin özünəməxsus xüsusiyyətləri və onun digər qanunvericilik sistemlərindən mahiyyətə və köklü olaraq fərqlənməsini nəzərə alaraq demək olar ki, dini vətəndaş hakimiyyətinin ən mühüm və mübahisə doğuran xüsusiyyətlərindən biri əhalinin, yaxud dini ictimaiyyətin islam qanunvericiliyi sistemində iştirakıdır. Bu sistemdə qanunvericilik üçün xüsusi yüksək məqam yoxdur, varlığı yaradan və vəhylər insanı həm bu, həm də o biri dünyada idarə etmək, ona yol göstərmək və onu səadətə çatdırmaq üçün dəyişməz və qiymətli qaydalar qoymuşdur, yaxud istisna olaraq xüsusi hallarda və bəlli hüdudlar daxilində bu haqqı müəyyən şəkildə və müəyyən mənbələr çərçivəsində özünün əməli saleh nümayəndələrinə tapşırılmışdır. Belə ki, bu sistemdə səlahiyyətli vahid, özünəməxsus qanunvericilik mənbəyi və şəkli, dini cəmiyyətin qanunvericilikdə iştirak etməsi, xüsusilə də dini vətəndaş hakimiyyəti sahəsindəki referendum (ümumi sorğu) və əhali tərəfindən seçilmiş qanunvericilik məclisi kimi yeni qurumlarla bağlı geniş tədqiqatlar aparılmasına ehtiyac vardır. Qısaca bunu demək olar ki, islam quruluşunda əhalinin bu sahədəki iştirakı üçün münasib və müvafiq əsaslar və zəminlər mövcuddur. Xüsusilə də müctəhidlik elementi və onun nurunda məkan və zaman uyğunluğu, islam quruluşu qaydalarının sosial (mülki) qaydalardan

təsirlənməsi və s. sosial faktorlar nəzərə alınmaqla bu növ vətəndaş hakimiyyəti və bu fenomenin yeni formalarının gerçəkləşməsi üçün optimal əsaslar yaratmışdır. Onun müxtəlif cəhətlərini iki ümumi qrupa ayırmaq olar: əhalinin qanunvericilik orqanında iştirakı və qanunların sosial faktorların təsiri altında olması. Hazırda əhalinin qanunvericilik orqanında iştirakı və ona müdaxiləsi adətən, iki şəkildə - birbaşa (referendum və birbaşa olaraq əhalinin səsverməsinə müraciət etmək) və dolayısıyla (əhalinin nümayəndələrindən təşkil olunmuş qanunvericilik məclisi, yaxud məclisləri) həyata keçirilir ki, bunlardan ikinci əsas forma şəkli almışdır. İslam qanunvericilik sistemində qanunvericilik müqəddəs qanunverici tərəfindən başqasına verildiyi halda bu növ iştirakın əsası qanunvericinin əhali ilə məşvərəti yolu ilə müəyyən olunur. Bu baxımdan da bu qanunvericilik qurumları əhalinin iştirakının inikası olub, islam ölkələrində, xüsusilə də İran İslam Respublikasında gerçəkləşmişdir. Digər tərəfdən, islam qanunları kitablar və vəhylər kimi sabit mənbələrdən yararlanmasına baxmayaraq, sosial faktorların təsirindən də kənarda qalmır. Bu təsir də dini ictimaiyyətin qanunvericilikdəki iştirakı və müdaxiləsinin digər mühüm təzahürlərindən birini ortaya çıxara bilər. Bu istiqamətdə özü şəriət normativi mənbəyi olan ağıl və vahid fikir elementinin rolu və təsirindən bəhs etmək olar. Daxili arqument adlandırılan insan ağılı bəzi hallarda qanunvericilik əsası ola bilər. Din alimlərinin ümumi fikri olan vahid fikir islam təriqətləri arasında anlayış fərqi və təsir dairəsinin müxtəlifliyinə baxmayaraq, birbaşa normativlər vermək qabiliyyətinə malikdir və mədəni cəmiyyətin, yəni fiqh və din alimlərinin müəyyən bir hissəsinin qanunvericilikdə iştirakını gerçəkləşdirə bilər. Bu faktorlarla yanaşı, olduqca effektiv faktor olan müctəhidlikdən də bəhs etmək lazımdır. Bu faktor heç bir şübhəsiz, qanunvericilikdə zaman və məkan uyğunluğuna diqqət göstərilməsi üçün zəmin yaradır. Bu uyğunluq əsasən, dini cəmiyyətin dəyişilə bilən olması ilə əlaqədar olduğundan mədəni cəmiyyətin rol oynaya bilməsi və təsir göstərə bilməsi üçün optimal zəmin yaradır. Bundan başqa, sosial, yaxud mülki qanunların hüquqi qanunlara və islam quruluşunun qanunlar üsuluna təsirindən də söz açmaq olar ki, bunlar da ehkamların mövzu və prinsiplərini müəyyənləşdirmək, təfsir etmək və mənasını ötürmək və bu qəbildən olan ehkamları təsdiq etmək kimi müxtəlif yollar və vasitələrdən istifadə edilməsində öz əksini tapır, dini cəmiyyətin qanunvericilikdə iştirakının gerçəkləşməsində misilsiz rola və paya malikdir (10).

İran İslam Respublikasının Konstitusiyasında din azadlığı

Sosial azadlıqlardan sayılan azadlıqlardan biri də, müasir dillə desək, fikir və din azadlığıdır. İnsan özünün bütün həyat fəaliyyətlərində azad olmalıdır, yəni onun istedadlarından heç birinin inkişafı, vüsəti və irəliləyişi üçün hər hansı bir maneə və ya məhdudiyyət olanmalıdır. O cümlədən, insanda mövcud olan ən müqəddəs istedadlar - fikir və din azadlığının kəskin bir şəkildə azadlığa ehtiyacı vardır. Bəlkə də belə demək lazımdır ki, insanın inkişaf etməli olan ən mühüm hissəsi təfəkkürdür. Bu inkişafın azadlığa ehtiyacı vardır, yəni fikrin qarşısında heç bir maneə və sədd olmamalıdır. Çünki insanın təfəkkür azadlığına ehtiyacı vardır. Günümüzdə də gördüyümüz kimi, dünyada haqqında bəhs edilən olduqca mühüm mövzu fikir azadlığıdır. Xüsusilə də Beynəlxalq İnsan Hüquqları Bəyannaməsi çap olunduqdan sonra. Onun müqəddiməsində belə yazılmışdır: "Bəşəriyyətin ən yüksək hədəfi elə bir dünya yaratmaqdan ibarətdir ki, orada insan fərdləri öz fikirlərini bəyan etmək üçün azad olsun və qorxudan və yoxsulluqdan xilas olmuş olsun.". Əlbəttə, burada ümumi fikir ictimai, siyasi və dini fikirdən ibarətdir. Bu baxımdan da insanın ən böyük arzusu hər kəsin öz fikrini azad bəyan edə bildiyi və hamının din seçməkdə azad olduğu azad bir dünya yaratmaqdır. Bununla əlaqədar olaraq Beynəlxalq İnsan Hüquqları Bəyannaməsinin 19-cu maddəsində belə deyilir: "Hər kəs fikir və söz azadlığı haqqına malikdir və bəhs etdiyimiz haqq ondan ibarətdir ki, öz fikrinə malik olmaqla bağlı qorxu və iztirabı olmamalıdır. Məlumat əldə etmək və fikir öyrənməkdə və bunları mümkün olan bütün informasiya vasitələrində heç bir sərhəd tanımadan çap etdirməkdə azaddır. Bu məqalədə qısaca olaraq insan cəmiyyətinin ən böyük hədəflərindən sayılan bu mühüm məsələdən bəhs edildiyindən, eləcə də məqalənin mövzusu İran İslam Respublikası Konstitusiyasında din azadlığının rolu ilə bağlı olduğundan, Konstitusiyanın fikir və din azadlığı ilə bağlı maddələri ətrafında söhbət açmağa səy göstərilmişdir.

Adları çəkilən maddələr aşağıdakılardan ibarətdir:

1. 12-ci maddə: İran İslam Respublikasının rəsmi dini islam və məzhəbi 12 imamlı cəfəri təriqətidir və bu din əbədiyyətə qədər dəyişilə bilməz. Hənəfi, şafei, maleki və hənəbəli kimi digər təriqətlərə də tam ehtiram göstərilir və bu təriqətlərin ardıcılıarı öz adətlərinə uyğun dini mərasimləri icra etməkdə azaddırlar. Dini təlim-tərbiyələrində, nikah, boşanma, irs və vəsiyyət kimi milki vəziyyətlərdə, bunlarla bağlı məhkəmədə iddialarda rəsmi olaraq tanınırlar. Hər hansı bölgədə bu təriqətlərin ardıcılıarı əksəriyyət təşkil edərsə, yerli qaydalar şuraların

ixtiyar və hakimiyyət dairəsində digər təriqətlərin ardıcılarının hüquqlarına riayət edilməklə bu təriqətə uyğun olacaqdır;

2. 13-ci maddə: iranlı zərdüştlər, kəlimilər və xristianlar yeganə dini azlıqlar olaraq rəsmi şəkildə tanınır və qanun çərçivəsində öz dini mərasimlərini icra etməkdə azaddırlar. Mülki vəzifətlərində və dini təlimlərində öz ayinlərinə uyğun olaraq əməl edirlər;

3. 14-cü maddə: بحکم آیه شریفه لاینها کم الله عن الذین لم یقاتلوا فی الدین يخرجوكم من ديارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین " و لم ayəsinə uyğun olaraq İran İslam Respublikası dövləti və müsəlmanlar müsəlman olmayan əhaliyə münasibətdə yaxşı davranmalı və ədalətli olmalıdırlar, onların insan hüquqlarına riayət etməlidirlər. bu maddə islam və İran İslam Respublikasına qarşı sui-qəst etməyənlər üçün etibarlıdır (1);

4. 23-cü maddə: fikirləri təftiş etmək qadağandır və heç kəs fikrinə görə hücumə və cəzaya məruz qala bilməz.(4).

Nəticə

Yuxarıda deyilənlərdən belə bir nəticəyə gəlirik ki, dini vətəndaş hakimiyyətində və İran İslam Respublikası quruluşunda ən böyük hüquqi mənbələrdən biri İran İslam Respublikasının Konstitusiyasıdır və dövlətlə vətəndaşlar arasında bağlanan müqavilə olub inqilabdan sonra formalaşmışdır. Hər iki tərəf Konstitusiyanın maddələrinə əməl etmək təəhhüdünü qəbul etmişdir. Bu baxımdan da əgər, fərz edək ki, fiqh, Quran və ənənələrdə dini vətəndaş hakimiyyəti üçün heç bir dəlil yoxdur, lakin bununla belə islam dövlətinin vətəndaş hakimiyyəti ilə bağlı təəhhüd daşdığı şübhə doğurmur. Hər hansı islam və qeyri-islam quruluşunda təəhhüd və müqavilələrə riayət etmək zəruridir və bütün dünya xalqları təəhhüd və müqavilələrə riayət edilməsinin zəruriliyini inkar etmir. Bu baxımdan İran dövləti və xalqı cəmiyyətin idarə edilməsində Konstitusiya maddələri və vətəndaş hakimiyyəti prinsiplərinə sadıq qalması zəruri hesab edir. Deyilənlərdən belə məlum olur ki, din nəinki konstitusiyanın əsası ola bilər, bəlkə onun əsası olmalıdır. Bu səbəbdən də Konstitusiyanın müxtəlif maddələrində müəyyən edilmişdir ki, İran İslam Respublikasında konstitusiyanın əsası islam dinidir. Bəziləri müxtəlif dəlillər gətirməklə dinin konstitusiyaya müdaxiləsini sual altına almağa səy göstərmişlər. Lakin onların dəlilləri düzgün deyildir, əsaslandırılmış və inandırıcı dəlillər gətirirlər ki, bu da həmin fərdlərin səhv yolda olduğunu göstərir. Həmçinin bəziləri siyasi məqsədlərlə müsəlmanları ilhamverici əsaslardan məhrum etmək üçün dini

konstitusiyadan ayırmağa səylər göstərmişlər. Lakin eyni zamanda özləri hədəflərinə çatmaq üçün dindən yararlanmışlar.

Ədəbiyyat:

1. Quran.
2. İran İslam Respublikası Konstitusiyası.
3. Əbulhəmid Ə. Siyasət elminin əsasları. 3-cü çap, Tus nəşriyyatı, Tehran, 1368.
4. Şəriətpənəhi Ə. Konstitusiya hüququ və siyasi qurumlar. 1-ci cild, Tehran Universiteti nəşriyyatı, 3-cü çap, Tehran, 1371.
5. Əlixani Ə. Siyasi iştirak. Səfir nəşriyyatı, 1-ci çap, Tehran, 1377.
6. Omid Zəncani A. Siyasi fiqh. 1-ci cild. Konstitusiya hüququ və İran İslam Respublikası Konstitusiyasının əsasları. Əmir Əkbər, Tehran, 1366.
7. Təbatəbayi Motəməni, M. Siyasi hüquq. 1-ci çap, Mizan nəşriyyatı, Tehran, 1380.
8. Mədəni S.C. İran İslam Respublikasının siyasi hüququ. 7-ci cild, Suruş nəşriyyatı, Tehran, 1369.
9. Haşimi S.M. İran İslam Respublikasının siyasi hüququ. 1-ci cild, Şəhid Behiştı Universiteti nəşriyyatı, 1-ci çap, 1374.
10. Günəşin sözü. İmam Xomeyni (r) və Ayətullah Xameneyinin nitqləri toplusu. İslam Təbliğati İdarəsi nəşriyyatı və çap mərkəzi, 1-ci çap, Tehran, 1370.
11. Nur səhifəsi. İslam İnqilabı mədəniyyət sənədləri İdarəsi təəfindən hazırlanmışdır. 6, 8, 11, 12, 13, 21-ci cildlər, İslam İnqilabı mədəniyyət sənədləri İdarəsi nəşriyyatı, Bitə nəşriyyatı, Tehran, 1364.

Mehdi Juvarli

Islam in Germany

The torrent of immigrants from non-European or, more generally, non-Western cultures in the second half of the 20th century (estimated thirty millions workers with dependent relatives between 1945 and 1973 alone; **Asis, 2004**) turned out to be a severe test for Europe, which it still continues to be today.

Among such non-Western cultures, Islam has been particularly discernable in recent years. Muslims appear to be overtly distinct, overly strange, zealously anti-modern and anti-democratic for a harmonious

coexistence with them to be unobstructed. The salience of Islam in Europe is evidenced, for instance, by the decision of some sociologists of religion to expand their field of expertise by the study of Islam (**Cipriani, 2009**).

Arguably, Muslims perturb first and foremost by their growing number. They literally change the face of the continent. It was estimated that they might outnumber indigenous populations in some parts of Europe by 2050 (**Esposito, 2002**).

In addition, it is widely whispered that Muslims have no intention to become full-fledged members of local societies. A considerable percentage of Germans and the French (67% and 61%, respectively) consider that Muslims “refuse” to integrate into host societies (**OIC, 2011**). In the logic of these respondents, it is not the task of receiving nations, but that of newcomers to integrate into a society of which they choose to become part. While this logic was possibly sound enough a few decades ago, it hardly fits into realities of a globalizing world. More than any other region in the world, Europe is at pains to find proper answer to its substantial immigrant community. Asad emphasizes in this light that most discussions concerning Muslims’ adaptation to Europe disregard the opposite side of the problem, namely Europe’s ability to “adjust to a modern world of which culturally diverse immigrants are an integral part” (**1997: 194**). Clearly, Europe has not elaborated sufficiently effective institutional practices for the integration of immigrants for graspable reasons: in contradistinction to the USA, Canada or Australia, European nations have never numbered among immigration countries. However, the Muslim community of Europe has meanwhile become sizeable to such an extent that one no longer can disregard it as an important social and political variable.

Germany appears to be sufficiently representative of all the challenges that other European countries with substantial Muslim populations currently face. The country has just about as many Muslims as both Americas combined (**Pew Research Center, 2009**) and the second largest Muslim population in all of Europe in absolute numbers (*ibid.*: 22). As of today, between 4.6% and 5.2%, or 3.8 to 4.3 million individuals living in Germany are either themselves from predominantly Islamic countries or have ancestral origins in such countries (**Haug et al., 2009: 11, 310**). Within seventeen years only, between 1987 and 2004, their number has doubled (**Reetz, 2006**).

Predictably, people with Turkish origins comprise the largest group of Muslims in Germany, amounting to almost two-thirds of the total Muslim population of the country (63.2%, or 2.5mn to 2.7mn; **Haug et al., 2009: 12, 91**). They are followed by Muslims from Southeastern Europe (13.6%, or 496.000 to 606.000 coming from Bosnia, Bulgaria, and Albania), Middle East (8.1%, or 292.000 to 370.000), North Africa (6.9%, or 259.000 to 302.000, mostly coming from Morocco), South and Southeast Asia (4.6%), Iran (1.7%), other parts of Africa (1.5%), and, finally, at 0.4% – Central Asia and the CIS (**ibid.: 12, 13, 91**). Only Russia has a more substantial Muslim community, but most of its members, in contrast to Germany, are local Muslims without an immigration background (**Pew Research Centre, 2009: 21**).

Essentially, nearly a half of German Muslims is in possession of a valid German passport (**Haug et al., 2009: 11**). This is an important figure showing that amidst all the debates of cultural nationalism and anti-multiculturalism, 1.7mn to 2mn (**ibid.: 73**) Muslim immigrants have already been naturalized in Germany and are thus integral to the German society, at least from the viewpoint of law and in spite of their continued distinction in terms of ethnicity, cultural background, and – not infrequently – religion.

At the same time, immigration background in an Islamic country is not by itself indicative of immigrants' affiliation with Islam. In point of fact, "only around half of all people with a migrant background living in Germany from countries with a relevant Muslim population are Muslims" (**ibid.: 311**). More precisely, only 52% of this population identifies itself as Muslims, whereas further 22% say they are Christian, less than 1% is made up of Jews, and more than 25% report to practice a yet another religion or have no religion at all (**ibid.: 90**).

This is probably the most curious and relatively counterintuitive finding of the study "Muslim Life in Germany" from 2009, conducted on behalf of the German Conference on Islam. Extrapolating the responses of 16.992 German Muslims (**ibid.: 53**) on the basis of comprehensive records from the Central Register of Foreigners, the survey reveals, for instance, that "almost 40 per cent of the migrants from Iran claim to have no religious affiliations" (**ibid.: 12**). Yet in other cases, immigrants are made up of "religious minorities which do not come under the umbrella of Islam" (**ibid.**). For example, as the study illustrates, this latter statement holds true for a palpable number of newcomers from Iraq. This leads the

authors to conclude that the dominant religion in one's country of origin is not a reliable predictor of one's actual faith or degree of religiosity (**ibid.**).

Being aware of these facts, it would seem reasonable to advise scholars dealing with the topic that all undifferentiated references to 'German Muslims' be put in quotes, or that these individuals are designated as 'persons from predominantly Muslim/Islamic countries'. At the end of the day, it is analytically inaccurate to call them 'Muslims' if they do not identify themselves in this manner. However, precisely due to an equally undifferentiated approach by the media, the general public and even by political institutions, which incline to view all persons from Islamic countries as a single monolithic community of Muslims, it might be more appropriate to restrain from the quotes.

The study "Muslim Life in Germany" shows further that among those immigrants in Germany who claim to be Muslims, 86% describe themselves as "very religious" or "religious" (36% in the former and 50% in the latter category; **ibid: 134**). In connection with the above-mentioned finding indicating that 48% of "Muslims" are non-Muslim, this implies that slightly less than 45% of the total population, or approximately 1.7mn to 1.9mn (less than 2.5% of the total German population) individuals from Islamic countries in Germany describe themselves as very religious or religious Muslims.

At this point, one must be reminded that in Muslim countries Islam is a powerful source of collective identity, and hence most Muslims would presumably be highly reluctant to deny their strong or fairly strong affiliation with Islam, once they report any at all. In reality, the majority of Muslims residing in the West may well be made up of "non-practising believers" who, despite observing some of the time-honored religious customs, "have little knowledge of the Islamic tradition and of the rituals that it prescribes" and whose affiliation with Islam implies "faithfulness to [their] group of origin" but "no real feelings of belief or piety" (**Cesari, 2008: 163**). At work here could be a mechanism similar to the one Noelle-Neumann (1993) elaborated in her well-known model of 'spiral of silence', wherein a person is less likely to provide an opinion that might involve his or her subsequent repulsion by or exclusion from the majority.

Thus, it is well possible that the real number of Muslims in Germany is even lower than the above-mentioned study finds. This is indirectly confirmed by the fact that daily prayer, which is an inseparable and obligatory element of Islamic faith, is only practiced by one-third of Muslim respondents (**Haug et al., 2009: 139**). At the same time, those

who never pray or prayed a couple of times in their life represent 35,7% (**ibid.**). This inescapably means that at least one-fifth of those who claim to be “strongly religious” or “religious” gravely disobey a critically important component of their faith, one of the five pillars of Islam (the other four being belief in the oneness of God, almsgiving, fasting during the holy month of Ramadan, and pilgrimage to Mecca). However, this calculation is not very accurate if one takes into consideration that Alevis, who do not consider prayer to be a religious duty (**ibid.: 138**), comprised 14% of the sample (**ibid.: 128**), and, accordingly, 42% of them reported to never pray (**ibid.: 140**).

Despite the heterogeneity of the Muslim community and the fact that it is, in reality, significantly less religious than widely believed, the situation in Germany is characterized by a noticeable inclination of indigenous population to disapprove of Islam and stronger criticism of local Muslims than in other European countries. In point of fact, it is barely deniable that Muslims are confronted with a stronger repudiation by the majority society than any other immigrant group at present. Although some authors regard Islamophobia as a minor problem in Germany considering it “to be part of a more general xenophobia” (**Karakaşoğlu et al., 2006: 143**), it has been observed that anti-Islamic moods have been on the rise recently. For instance, Seidel (**2008**) assumes that in Germany, ‘Islamophobia’ is not merely the fear of Islam or its adherents, but is actually synonymous with ‘hostility toward Islam’ (**German ‘Islamfeindlichkeit’**). The latter word seems to be used much more frequently in public discourse indeed.

It is unsurprising in this light that 61% of Germans believe that the relations between Muslims and Westerners are “generally bad”, being second only to 62% of the French in one of the recent Pew Global Attitudes Projects (**2011: 11**). Although this number is disturbingly high, as recently as in 2006, in a different Pew Research Center survey, Germans topped all participating countries when 70% of respondents categorized Muslim-Western relations in the same fashion (**2006: 1**). At that point, their opinion was shared by 60% of Muslims residing in Germany (**ibid.**).

Conversely, only 45% of Germans rated Muslims favorably, which is the third lowest indicator in Pew’s 2011 survey after Spain (37%) and Israel (17%) (see **Pew Research Center, 2011: 4**). Other European nations, such as France and the UK (64% each) as well as the United States (57%)

and Russia (62%) display far more affirmative attitudes toward their Muslim populations (**ibid.**).

Further, the Pew Global Attitudes Project from 2006 reveals that Germans lead the list of Europeans subscribing to the opinion that there is an obvious conflict between Islam and modernity (see Table 1). Curiously, France, which is the only European country in the survey where government and religion are divided by virtue of law, has least doubts regarding such compatibility (**ibid.**).

Table 1. Conflict between Islam and modernity

Is there a conflict between being a devout Muslim and living in a modern society?				
	General public		Muslim minority	
	NO	YES	NO	YES
Germany	26%	70%	57%	36%
Spain	36%	58%	71%	25%
Great Britain	35%	54%	49%	47%
France	74%	26%	72%	28%

Source: The Pew Global Attitudes Project –

“The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other” (2006: 3)

Notably, more than a third of German respondents (37%) perceive that there is also a conflict between being a devout Christian and modern society (**ibid.**: 7), which, by and large, points to the stronger conviction about incongruity between (any) religion and modernity in Germany as compared with other European nations.

Finally, as recently as in 2005, 88% of Germans were convinced that their Muslims would like to remain distinct and 66% thought that Muslims’ Islamic identity was growing stronger (see Table 2). While these responses seem defensible, at least in part, they pinpoint to the shared belief among the general public that German Muslims refuse to integrate into the local society. In its turn, this belief may be a sign of the common misapprehension of the term ‘integration’. It appears that ‘integration’ is frequently equated with ‘assimilation’ (cf. **Karakaşoğlu et al., 2006**), although the latter, too, does not effectively presume full suppression of one’s individual distinctiveness or the renouncement of one’s religious

identity. Even if in a later Pew survey (2011: 17, 18), the percentage of Germans believing that their Muslims strive to remain different decreased to 72%, it was still highest among all participating countries.

Table 2. Perception of Muslims’ willingness to remain distinct and increasing sense of Islamic identity

Perceptions of Muslims	They want to remain distinct	They have an increasing sense of Islamic identity
Germany	88%	66%
Spain	68%	47%
Netherlands	65%	60%
Great Britain	61%	63%
France	59%	70%
Poland	42%	20%

Source: The Pew Global Attitudes Project –

“Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics”

(2005: 1)

Except the above-mentioned numerical indicators of a relatively distrustful attitude towards Muslims among the general public in Germany, there are also qualitative examples pointing to Germans’ unpreparedness to come to terms with their Muslims.

For instance, the year 2011 marked half a century since the signing of a treaty on Germany’s recruitment of guest workers from Turkey. Despite the obvious importance of this milestone in the newer German history, given that the Turkish community has grown to become the largest immigrant community of the country over the last five decades, one could barely observe any signs of national euphoria or at least something loosely reminiscent of it. As a matter of fact, this anniversary did not even receive proper coverage in the media despite the latter’s otherwise immense interest in issues concerning immigration and Islam. The “omission” of this occasion is symptomatic and reflects the spirit of mutual relationship fairly well. By all appearances, in both groups there were few to disagree that the project, which had been vital for rapid economic rehabilitation of the

country devastated by World War II, had had unpredicted and ill-fated consequences and barely needed to be commemorated largely.

Unlike France or Great Britain, which host a large number of Muslims from their former colonies, Germany does not have a comparable history of colonialism, and its Muslims are mainly comprised of either those individuals recruited by the government as temporary workers in the second half of the last century to restore the country's war-devastated economy, or of their descendants.

As a result, the situation in Germany is distinctive from the French and the British in a variety of ways. Basically, immigrants to Germany had had a vague idea of the country's culture prior to resettlement, which increased the probability of a culture shock upon their arrival. More importantly, in contrast to immigrants from former French and British protectorates, by and large proficient in the language of receiving countries, immigrants to Germany had virtually no knowledge of the German language. Inevitably, this circumstance was a severe hurdle to the integration of first newcomers. In point of fact, proper knowledge of German continues to be one of the central issues of the integration debate in the country.

Likewise, due to language barriers, Germans had had equally scarce opportunities to gain awareness of their immigrants until recently, when second and third generations of Muslim immigrants have grown up and become visible. In this light, it does not strike that in Germany, anti-Muslim prejudices are almost just as pronounced and sometimes even top those in Spain. However, one must be reminded that Spain's suspicion toward Muslims bears the stamp of a historical trauma tracing to the Arabic conquests of and rule in this country between the 8th and the 15th century AC.

Insufficient language skills among the first generation can also explain continuous troubles with the integration of German Muslims from subsequent generations. Since it is a natural desire of most individuals to have as little obstructions in interaction with their descendants as possible, Muslim immigrants who were poorly familiar with the new culture, had persistent difficulties in learning German, and had both little and superficial contacts with the indigenous population, preferred, as it appears, to socialize their children into communities of fellow countrymen (cf. **Schiffauer, 2008**) to prevent communicational distance in the future.

Yet, this hypothesis, if validated, could explain slow integration of German Muslims only in part. There is plenty of academic and journalistic evidence that both France and the United Kingdom are also at pains to integrate their Muslims who, as a rule, speak local languages fluently.

On the whole, German Muslims seem indeed to integrate slower than representatives of other religious denominations. For example, in a comparative study of Turkish immigrants and late repatriates from Russia living in Berlin, Mecklenborg et al. (2006) reveal that the latter are better adjusted to the German society as expressed by a more proficient knowledge of German, existence of more inter-ethnic contacts, and the tendency to live in ethnically heterogeneous residential areas. Besides, Muslims are also “less well integrated than members of other religions from the same countries of origin” (Haug et al., 2009: 15).

Such findings support the widely shared conviction among the general public that Islamic faith complicates integration into German society (Karakaşoğlu et al., 2006). However, it is highly contentious that Muslims are less prone to integration because of their religion. Rather, it is a specific constellation of basic conditions back in the times of their recruitment and a set of past and present social and political factors, which sets hurdles to the social inclusion of Muslims. For example, general unwillingness of local political actors to accommodate public demands of first Muslim immigrants resulted in the strengthening of (typically ethnically organized) Diasporas (Kramer, 2007).

At the same time, the trend of suspicion is relatively novel. Initially, the relationship between host societies and their Muslim immigrants was neither positive nor negative. In the main, it was characterized by mutual indifference (Jonker, 2007) and was practically devoid of religious connotations. For example, Seidel (2008) notes that Muslims in Germany have become visible as precisely ‘Muslims’ rather recently and that topics other than religion, such as ‘crime rates among foreigners’, ‘benefit fraud’, ‘juvenile delinquency’, ‘educational deficits’, ‘parallel societies’, ‘connubial immigration’ dominated immigration-related debates throughout the 1980s and the 1990s. In addition, most references to Muslims were not religiously colored. Rather, one preferred to speak of ‘rural society’, ‘asynchronicity’, ‘machismo’, ‘backwardness’, ‘patriarchal family structures’, ‘uncle economy’, and ‘educational disadvantage’ (ibid.). As a

matter of fact, most of these issues and references reflect the range of factors hindering qualitative social inclusion reasonably well.

The tragedy of 9/11 implied radical reconsideration of the Muslim image. Never have Muslims been discussed with so much vibrancy and countless political undertones as since the beginning of the new millennium.

The fact that this crime was committed in the name of God revived the historical memory of religious violence in general and Islamic animosity in particular in the European mind. Although Seidel (*ibid.*) believes that the real turning point for growing anti-Islamic sentiments in Germany and in Europe was the assassination of Theo van Gogh, a Dutch filmmaker and the director of controversial “Submission”, the underpinnings of ‘hostility toward Islam’ must definitely be traced to the attacks of 9/11.

For example, as Jonker (2006) credibly shows in her analysis, one of the crucial reasons why Germans became particularly alert to their Muslims was that almost all leading figures planning 9/11 consisted of ethnic Arabs who had lived in Germany. This circumstance encouraged the re-introduction of the term ‘*Schläfer*’ (English ‘sleepers’) creating “the image of a hidden threat “sleeping” in the bowels of society” (*ibid.*: 129).

At the same time, terrorism is strongly disapproved of by the overwhelming majority of German Muslims. In fact, at 83% of their population believing that terrorism is not justified under any circumstances, German Muslims are more critical of terrorism than their British (70%), Spanish (69%), and French (64%) counterparts (**Pew Research Center, 2006: 4**). In spite of this, Germans, at 82% in 2006 (**Pew Research Center, 2011: 32**), were more concerned about Islamic extremism than other European nations in the sample. Five years later, concern about Muslim radicalism decreased in every European country, including Germany. Yet, at 73%, Germans were leading the list once again (*ibid.*).

Obviously, it is very difficult, in terms of methodology, to determine the number of radically minded Muslims in Germany. According to some estimates, 1% of the total Muslim population in Germany consists of “Islamists and those propagating extreme ideologies... most of them being member of the Milli Görüş movement” (**Karakaşoğlu et al., 2006: 186**), a pan-European Diaspora-fashioned Turkish organization. Regardless of the accuracy of this figure, it is certain there the number of Muslim

fundamentalists in Germany is very low in relation to their total amount. In this light, it is obviously questionable whether all Muslims can be held responsible for the actions of a group of criminals, who incidentally happen to practice (but in point of fact, as their actions illustrate, only deem to practice) the same faith. As one Algerian student points in an interview to Abdel-Samad: “Why should I go and excuse myself for the terror attacks on New York, when I am not personally responsible for them? Why do I not expect every Christian to come to me and excuse himself for the massacre of Muslims by Christians in Bosnia and Chechnya?” (2006: 191).

While it is barely admissible to draw any generalized conclusions about Muslims on the basis of actions performed by terrorists, it is even more precarious to refer to Islamic religion as requiring of its adherents to engage in radical violent activities. Fortunately, cases of factual terrorism, particularly in Germany, are relatively infrequent. Instead, there are multiple manifestations of what Erving Goffman termed ‘contact terrorism’ (cf. Cesari, 2008), one example of which is Muslim veil.

In point of fact, Haug et al. (2009) find that there is no direct correlation between one’s depth of religiosity and perceived necessity to wear this controversial and widely debated piece of clothing. Only a half of highly religious Muslim women in Germany choose to wear a headscarf (ibid.: 14). At the same time, of those who do so, more than 90% consider it to be their religious responsibility (ibid.: 197) and insist that “coercion or other people’s expectations play a minor role” (ibid.: 196). Solely 12% affirmed some social influences to have been conducive to this choice (ibid.). Interesting in this connection is the observation of Beck-Gernsheim (2007) that Muslim men, conversely, ascribe importance to veil-wearing by women in their immediate social surrounding (brides, wives, daughters, etc.) not as much because of their religious sentiments, but rather because of their willingness to retain distinction from the larger social group, i.e. allegedly hostile majority society. The veil, so Beck-Gernsheim concludes, no longer fulfills the function of a “religious symbol”, but that of a “social signal” (ibid.: 33). However, as long as Muslim men are concerned, this may be not a mere reaction to the society perceived as hostile, but also to the society perceived as atheistic and, accordingly, vicious and immoral. In other words, it may be hypothesized that Muslim men who ask women in their family circle to wear a headscarf believe to protect thereby their modesty or their innocence.

As one tries to comprehend deeper social-historical roots of the tension, it becomes increasingly evident that in the public discourse not

Muslims themselves, but their very religion of Islam is implicitly depicted as a source of all evil and impediment to progress. The very word ‘Islam’ has begun to imply “domination, violence, ignorance, fanaticism, misogyny, international conspiracy” (Keane, 2000: 16). In such a case, Muslims are conceived of as regular individuals who have become “victims” of a precarious ideology. This trend is dangerous and one may wonder, together with Ahmed, “why... a religion advocating goodness, cleanliness, tolerance, learning and piety [is] so misunderstood and reviled” (1992: 42).

One most apparent answer is, again, that to the dismay of true believers the image of their faith has been strongly deteriorated by the rise of extremism claiming to be approved and even urged by religion. Europe’s awareness of Islam and Islamic civilization remains scarce (Cardini, 2000). This lack of knowledge is masterfully abused by fundamentalists who strive to present themselves and infrequently are “made into authentic representatives of Islam” (Roy, 2007: 42). But as any other religion, Islam categorically forbids homicide, except for the cases of self-defense (see Esposito, 2002). Consequently, any portrayal of suicide bombers as “religious martyrs” is inadmissible.

Another explanation is that Islam is coupled with a particular lifestyle and set of attitudes and actions based upon the Islamic public law of *Shari’a*. This association is called up by radicals who insist on the right of Muslims to live in Europe in accordance with this law. However, as An-Na’im credibly shows in his “Toward an Islamic Reformation” (1990), the law of *Shari’a* is neither relevant nor necessary in modern life and cannot represent a religious imperative, all the more so in non-Islamic countries. Although the law of *Shari’a* is at work in Saudi Arabia, a great number of Muslim countries have democratic constitutions based on European standards. In short, by proclaiming the need and obligation of Muslims in Europe to live by the law of *Shari’a*, radicals disregard or simply keep silent about the fact that this law is not effective in the majority of Muslim countries and some of its clauses, conflicting with constitutional, administrative and criminal laws, are equally as punishable in the Islamic world.

Finally, it is well possible that Islam is not a factor of anxiety *per se*, i.e. as a religion with its concrete norms and directives, but merely as a religion. Buruma described European Muslims as “the spoil-sports who turn up at the party uninvited” (2006: 123). This statement can be contested on two accounts. First of all, many Muslims were invited. Even

if one agreed to the depiction of Muslims as “spoil-sports”, it would be more accurate to describe them as “the spoil-sports who stayed at the party unwanted”. In addition, Buruma might consider adding one word to this statement to make it more precise. This is not just some party Muslims turned up at, but a “*secular party*”.

In this connection, it is necessary to point to a sensible gap in the interpretation of the interplay of political and the religious spheres in Europe and in the Islamic world. Besides their supposed aggressiveness and growing quantity, one not unimportant factor shaping the perception of Muslims is their invariable penetration into the public sphere and political activism. As Kallscheuer (2007) reasonably remarks, there would be much less discussion about Islam, had it been restricted to the private sphere. However, Islam is not familiar with the Western experience of separation of religion and politics. French historian and intellectual Edgar Quinet remarked that Prophet Mohammed was both “a hand and a head”, “Christ and Napoleon” (*ibid.*) who had politicized Islam from its very inception. In accordance with this original tradition, religion and politics in Islam have always marched hand in hand. Europeans, in their turn, conceive of secularization as an inevitable prerequisite of modernization and democratic liberalism, and are highly sensitive to any manifestations of amplified religious activity fearing that such actions may contaminate the continent’s public sphere.

The dynamism and vividness of Islam, the youngest of the three great monotheistic religions, was a shock for Europe, where religion was in the process of waning. As secularization theory puts forward, nowhere in the world has religion lost its traditional significance as profoundly as it has in Europe. The religious identity of Muslim immigrants, meanwhile, has only grown stronger under the influence of a strange, at times hostile environment. French sociologist Michel Wieviorka (2005) remarks that one’s identity can only flourish as long as it is rejected.

Obviously, Western Europe would not force its immigrants out even if it could. Moreover, it will require more of them in the future to secure economic and demographic growth. According to Münz (2008), although in the short view this problem can be solved partly at the expense of newcomers from Eastern Europe, in the medium and the especially the long run the European Union will be involved in a competition with countries like USA, Canada and Australia for qualified immigrants from other regions. On account of geographic proximity, the EU should also

expect a fierce rivalry over migrants with Russia, especially as Russia, too, experiences the problems of low fertility.

Within this competition, European nations would need to be continuously improving their relationship with Muslim minorities and neighboring Islamic countries. Regrettably, violence performed in the name of Islam over the last decade, and particularly on 9/11, has strongly shaped the image of Muslims as a dangerous and undifferentiated community. However, this community is in fact much more heterogeneous than habitually portrayed and the approximation of indigenous Europeans and Muslims would be less problematic, had the former restrained from permanently stigmatizing the latter by reminding them of the “precarious” component of their identities – Islam.

References:

- Ahmed, A.S. (1992). *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London/New York, NY: Routledge.
- An-Na'im, A.A. (1990). *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Asad, T. (1997). Europe against Islam: Islam in Europe. *The Muslim World*, 37 (2): 183-195.
- Asis, M.M.B. (2004). Not here for good? International migration realities and prospects in Asia. *The Japanese Journal of Population*, 2 (1): 18-28.
- Beck-Gernsheim, E. (2007). *Wir und die Anderen : Kopftuch, Zwangsheirat und andere Mißverständnisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Buruma, I. (2006). *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance*. New York: Atlantic Books.
- Cardini, F. (2000). *Europa und der Islam: Geschichte eines Mißverständnisses*, München: Verlag C.H. Beck.
- Cesari, J. (2008). Muslims in western Europe after 9/11: Local and global components of the integration process. In: Motzkin, G., & Fischer, Y. (eds.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, 153-167. London: Alliance Publishing Trust.
- Cipriani, R. (2009). Religions in Europe. *Religion*, 39: 109-116.
- Esposito, J.L. (2002). *What Everyone Needs to Know about Islam*. Oxford: Oxford University Press.

- Haug, S., Müssig, S., & Stichs, A. (2009). *Muslim Life in Germany: A Study Conducted on Behalf of the German Conference on Islam*. Nürnberg: Federal Office for Migration and Refugees.
- Jonker, G. (2007). *Alienation and Radicalization: Young Muslims in Germany*. In: Jonker, G., & Amiraux, V. (eds.), *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeld: transcript Verlag. pp. 191-213.
- Kallscheuer, O. (2007). *Keine Religion wie jede andere. Islam in Europa: Brücken und Barrieren auf dem Weg zur Integration*, *Internationale Politik* 62 (9), 8-15.
- Karakaşoğlu, Y., Luchtenberg, S., Peter, F., & Spielhaus, R. (2006). *Germany*. In Cesari, J. (ed.), *Securitization and Religious Divides in Europe. Muslims in Western Europe After 9/11: Why the Term Islamophobia is more a Predicament than an Explanation*, 143-194. Submission to the Changing Landscape of Citizenship and Security 6th PCRD of European Commission.
- Keane, J. (2000). *Secularism?* In Marquand, D., & Nettler, R.L. (eds.), *Religion and Democracy*, 5–19. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kramer, F. (2007). *Muslims in Bayern*. In: Schmid, A. (ed.), *Handbuch der Bayerischen Geschichte. Band IV/II*, 385-391. München: Verlag C.H. Beck.
- Mecklenborg, A., Franz, R., & Lissner, S. (2006). *Soziale Netzwerke von türkischen Migranten und russischen Spätaussiedlern in Berlin*. In: Marina Hennig (ed.): *Angewandte soziale Netzwerkanalyse: Ergebnisse studentischer Projekte*, 99-130. Hamburg: Dr. Kovač.
- Munz, R., (2008). *Migration, Labour Markets, and the Integration of Migrants: An Overview for Europe*. Social Protection and Labour Discussion Paper, n. 0807. Washington D.C.: the World Bank.
- Noelle-Neumann, E. (1993). *The Spiral of Silence: Public Opinion – Our Social Skin*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- OIC, The Organization of Islamic Cooperation (2011). *Fourth OIC Observatory Report on Islamophobia (Intolerance and Discrimination against Muslims)*. Presented to the 38th Council of Foreign Ministers on June 28-30 in Astana, Kazakhstan.
- Pew Research Center (2005). *Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics*. 17-Nation Pew Global Attitudes Survey. Washington, D.C.: Pew Global Attitudes Project.
- Pew Research Center (2006). *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*. 13-Nation Pew Global Attitudes Survey. Washington, D.C.: Pew Global Attitudes Project.

Pew Research Center (2009). Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. Washington, D.C.: Pew Forum on Religion & Public Life.

Pew Research Center (2011). Muslim-Western Tensions Persist. Washington, D.C.: Pew Global Attitudes Project.

Plüss, C. (2009). Migration and the globalization of religion. In: Clarke, P.B. (ed.), The Oxford Handbook of the Sociology of Religion. Oxford: Oxford University Press.

Reetz, D. (2006). Germany and Islam: Dialogue for the future. In: Muslim Ummah in the Modern World: Challenges and Opportunities, 194-203. Nazimabad, Karachi: Hamdard Foundation Pakistan.

Roy, O. (2007). Secularism Confronts Islam. New York, NY: Columbia University Press.

Schiffauer, W. (2008). Parallelgesellschaften: Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine Kluge Politik der Differenz. Bielefeld: transcript Verlag.

Seidel, E. (2008). Islamophobie in Deutschland? In: Bielefeldt, H., Deile, V., Hamm, B., Hutter, F.-J., Kurtenbach, S., & Tretter, H. (eds.), Religionsfreiheit: Jahrbuch Menschenrechte, 221-230. Köln/Weimar: Böhlau Verlag.

Wieviorka, M. (2005). After new social movements. Social Movement Studies 4(1): 1-19.

Guihua He, Horst J. Helle

Religion in Contemporary China

1. The Task at Hand

We take an evolutionary approach in our attempt at describing religions in contemporary China. Our title contains the term *religion* in the singular. This use of the word is intended to imply that the general and global phenomenon religion appears empirically in the various forms of different established or evolving religions. The perspective from which we present some results of our research here follows the aim of this edited volume; to compare various countries by asking about

- the way different religions inside one shared social and political environment deal with each other at different times, and
- what religions experience in their relationship with governmental and other political organizations.

The orientation toward a dynamic view of these topics over time will eventually lead to some speculations on the future of religion in China.

Whereas in many regions of the world there has been a sad history of intolerance, hatred and even persecution of one religion by another, one of the remarkable facts about the long religious history of China is the comparatively peaceful and open relationship during most of that time between the religions practiced there. Admittedly there have been confrontations in Chinese history between Daoists, Buddhists, and Confucians. But none of that compares to the cruelty of the Thirty-Years-War in Central Europe (1618.1648) or to what Shiite and Sunnite Muslims continue to do to each other.

Still, the problem of intolerance is consistently present in China, but typically not in the way one religion is treated by another, but rather in the way this or that particular religion or religions in general are dealt with by the various levels of government and since 1949 by the Communist Party. One of the key questions of this article is therefore: What are the primary reasons a) for antagonisms among religions, a topic comparatively irrelevant in China, or b) for antagonisms between party and governments on the one hand and one or several religions on the other? The second question is of obvious importance for the situation in contemporary China.

2. The Shared Origin of Contemporary Religions

We try to explain first why in China controversies between religions are absent or at least infrequent in history by comparison to other regions of the world. While theory construction and concept formation in the sociology of religion has been geared to Western religions with monopolistic tendencies, "in China, multiple religions have coexisted for thousands of years" (Yang 2012: 33). To account for this, numerous reasons can be cited, however, considering the brevity required in this article, we explain the relative tolerance merely as due to a common origin the religions share: They all typically receive recognition by believers for establishing contact with the beyond. For millennia this task had been assigned to the shaman, a male or female mediator who could and can to

this day play a credible role in communicating with spiritual or immortal beings.

A wealth of archeological finds has documented the origins of shamanism primarily in Asia at the highest hierarchical level of society: “It can be proven that rulers in China, Japan, and middle Asia were endowed with shamanistic powers...” (Findeisen and Gehrts 1983: 17). The kings of Korea during the Yi-dynasty (1392-1910) were held responsible until as late as 1910 for the weather. Accordingly, providing the country’s peasants with sufficient rainfall was their solemn duty. The Chinese sign for king 王 (Wang) depicts the ruler as mediator between the three levels of human existence: This world in the middle surrounded by the underworld of the dead below and the heavens of the immortals above. Relating these three realms to each other required shamanistic abilities which the king was expected to have.

While Shamanism can still be observed and studied in Siberia and South-Korea today, it has been persecuted and as a consequence almost disappeared in mainland China since 1949. We shall look into the reasons for this intolerance in our next section on the relationship between religions and the government. It seems that since ancient times China has taken an approach to shamanism that was different from Europe and North America. This oldest preserved form of relating to the beyond dates back to the ancestors as the Stone Age *hunters*. They depended on being able to reach the flesh of caribou or of swimming animals as food. The members of the *agrarian* culture were and are reminded of this by the Chinese *dragon* as sculptured religious symbol of the divine animal. It is both caribou and fish: It typically carries antlers on its head like a mammal, but it is – most certainly as *qilin* – also equipped with fish skin. In some cases the fantastic animal is depicted with the hoofs of cattle. Thus different kinds of sources of food and therefore of life are integrated into it.

Since the most basic levels of culture in the days of the Stone Age life depended on the availability of an animal that would bless the despairing human being by giving him or her its body to eat. Thus came about the animal deity in the form of the mammoth, the caribou, the bear, or some type of fish which the shaman represented in this world visibly by wearing for instance antlers on his head or a bear hide as his coat. The divine person in the beyond, whichever shape or imagery human imagination attributed to him or her, was worshipped as the giver of life. Religious evolution promoted this immortal being from sacred animal to a

powerful spirit and – in China – to an ancestor of one's own clan. What the various levels of change have in common is this: The shaman was required as mediator for the mortal human to stay in touch with the beyond as the source of life.

The shaman as religious leader thus represented in different Asian regions the continuity between lower and higher levels of cultural evolution. This has been true to some extent also in countries that became part of the Muslim world. According to Islam the beyond can be visited only by Mohammed and by a few selected prophets. Since shamans traditionally claimed to also have this ability, they were rejected by the spiritual leaders of Islam. However, according to the religious ideas prevalent in inner Asia during the 19th and 20th century, the shaman was still the mediator between mortal humans and immortal spiritual beings, but only in this world. In the context of Muslim culture he was perceived as being able to do that without leaving this world to visit the beyond, since that was believed to be the prerogative of Mohammed and a small number of prophets (Findeisen and Gehrts, 1983, 215f).

Daoism too appears to be an example for religious evolution based on shamanistic foundations. Anna Seidel in her chapter in an edited volume of 1987 on the Daoist resurrection of the body considers the Daoism approach to death an “innovation over the traditional Chinese attitude” (Miller, 2003; 30). While it had long been assumed that the souls of the departed reside in the underworld and can be comforted there by their relatives, according to Daoism not only that is possible and advisable, but in addition they can even be freed from confinement to the underworld (Miller, 2003: 30). The power to achieve that rests primarily with the Daoist priest who is – as it were – the guarantor of religious advancement as successor of the shaman. In addition, this implies that a devoted follower of Daoism can practice techniques for becoming an immortal without having to die first. Daoist immortals are “an entirely different class of spiritual beings than the ordinary ancestor...” They traditionally included “emperors, ancestors, and worthies” (Miller, 2003: 29).

The lasting significance of shamanism in China can be described by the following story: In Jiangsu Province, not far from Nanjing, in a town of about one million inhabitants, a woman served quietly as a priestess of folk Daoism. She performed family rituals for her neighbors, the happy ones at the occasion of a birth or marriage, and the sad ones if somebody died. Soon after the New China was founded in 1949 she was condemned to 15 years in prison for seducing the people to accept superstition. When she was

released after those long years, she was without any income, but some relatives took care of her. After some time she again performed rituals in the context of her clan. Young relatives criticized her for reverting to her ritual behavior in spite of such severe punishment and in spite of the fact that a New China had been founded. She replied: Yes, but the souls are still here, and we must take care of them.

The many millennia of religious history of China include this shamanistic tradition in combination with the firm belief in an *Imperial Mandate of Heaven*. Survival under rural conditions depends on many factors, among them the quality of political leadership. Accordingly the religions of the agricultural humans included faith in a wise, benign and immortal king. He, like all the other deceased ancestors in the beyond, was originally – like Abraham - the head of a clan, and it was hoped that he not only *perpetuated the rule* of his family, but also *convey his wisdom* and experience to his son, grandson, and great-grandson. The duration of the rule of one dynasty was admirably long in the history of China. But sometimes the ruling king turned out to be positively incompetent. This was interpreted by the people as having lost the mandate of heaven. It frequently resulted in rebellion and military confrontations until finally the old ruling dynasty was replaced with a new one. The role religions usually played in such dramatic events was consistently taken into consideration by emperors and parties who wanted to stay in power.

3. Governmental Interference with Religious Affairs

During the time between the 3rd and the early 5th century C.E. the empire of China entered a state of severe crisis. In the year 221 B.C.E. it had been united for the first time. The union of a very large region resulted in significant economic, military and cultural advantages in comparison with neighboring countries. However, after more than four centuries it dissolved into three separate parts. A brutal civil war started resulting in massive movements of refugees. Pressured by aggressors from outside China the regions on the North and the North-West were lost.

During such difficult times, when it would have seemed normal for the ruler to concentrate on something more mundane, the emperor of the Eastern realm, Sima Rui, in the year 318 condemned a religious ritual as heretic because it seemed aimed to putting not the body but the soul to rest in a grave. The emperor's edict contains the statement: „The grave is for the purpose of storing away the body; the ancestral temple for settling the spirits. The *hun*-summoning burials of the present age aim to bury the

spirits. They are hereby banned”. (Bokenkamp 2007:81). What causes this governmental interference with religious affairs?

The catastrophic conditions at the time and the brutality with which fighting and mass killing was carried out, resulted in the loss of bodies of persons, whom their families wanted to bury. A traditional funeral was not possible in the absence of a body. Thus the only solution seemed to be to resort to a „soul-summoning burial“ (Bokenkamp 2007: **61**). In a truly shamanistic manner the soul of the deceased person had to be summoned from wherever it may have been hiding. At that time people followed a complicated concept of multiple “souls” as different kinds of spiritual components of the living person. Of those components the one which comes closest to the European idea of a soul was referred to as “hun”. Accordingly, the experts of this period of Chinese religion call the ritual the “hun-summing burial” (Bokenkamp 2007: **70**). But why was it condemned by the emperor Sima Rui? What exactly was it that he condemned?

The task of finding and calling back the soul of the dead person was assigned to a “summoner”. He climbed onto the roof of the house with a piece of clothing in his hands the deceased used to wear. He there performed a ritual which included exclaiming the name of that person three times. It was then expected, that the hun-soul would come and enter the textile that had been part of his former attire and reside in it as in a substitute body. Next the piece of clothing, now containing the soul that had been summoned into it, would carefully be handed down from the roof of the building (Bokenkamp 2007: **69**). If the corpse of the deceased was present, it would be deposited on it for a while. But the great significance of this burial rite must be seen in the fact that it can be performed even in the absence of the corpse.

Stephen R. Bokenkamp, on whose research our remarks are based sees in the hun-summoning ritual „an archaic, shamanic survival in the ritual canons of sober Confucians“ (Bokenkamp 2007: **62**). We have here an example for government interference on the side of progress: The Confucian burial rite was the more advanced and generally accepted religious orthodoxy. In it the hun-soul was expected to ascent to heaven at death and could not be summoned back (Miller, 2003: **29**). But the Confucian burial required the presence of the corpse. The reason why parts of the population reverted to the less highly developed level of religious culture can be explained with the military and political crisis in the country which resulted in loss of life in combination with loss of access to the

corpse. The tendency to revert back to older and less complex levels of culture in times of social chaos and disorganization can probably be generalized across cultures and throughout history.

As has been mentioned above after the founding of the New China in 1949 the persecution of religion in general and shamanism in particular started with a new and unprecedented determination. Astounding in comparison with other regions is how late this happened there. The Christian tradition with its witch-hunts in Europe and North America and the almost complete rejection of any shamanistic elements in the context of Islam resulted in a much earlier demise of this precursor of later religions. The reason why political representatives of Christianity, Islam, and Communism felt shamanism to be intolerable was apparently this: We, the persecutors of shamans, must impress upon their potential followers that our orientation as Christian faith, Muslim faith, or Marxism-Leninism is far more progressive. As spokespersons for a new alternative we cannot tolerate any comparison or even competition with the ancient ideas and practices of shamanism. Therefore that form of spirituality must be forcibly suppressed as outmoded and as a harmful hindrance on the way toward a new stage of cultural evolution. Such radical attitude has not appeared in China till 1949; centuries later than in other parts of the world.

What potentially makes the Chinese case of governmental interference with religious affairs an interesting topic for historical and sociological research is its multidimensionality. On the surface the controversy rests on the assumption of being a sincere defense of the belief in progress as expressed by party members and other followers of the atheist European ideas of the 19th century that were developed by Ludwig Feuerbach (1804-1872) and Karl Marx (1818-1883) in Germany. But in the background of contemporary progressivism there was the traditional concern which the Communist Party of today shares with the emperors in Chinese history: Will a particular religious conviction challenge and question the mandate to power given by heaven or, in the case of Communism, by history?

The contribution of the Catholic Church toward ending Communism in Poland led some party leaders in China to perceive that church as a serious threat to their rule. This appears paranoid in light of the fact that the Catholic population of China is lower than one percent of the total number of inhabitants. Yet a conspiracy theory was created within the party, claiming that the Vatican in Rome and the United States conspired to

bring a native Pole to power as Pope with the goal to end Communism in Poland. A comparison between Poland on the one hand, and Italy or Spain on the other may be meaningful in light of the fact that they share a long history of Catholic Christianity as a characteristic trait of the large majority of the respective population. However, to expect what happened in Poland to repeat itself in China is utterly unrealistic. The fears within the party shed a light on how far the orientation on religious affairs there has strayed from historical and empirical reality (Yang 2012: 22).

There are ups and downs in the way party and government in China have dealt with religion, but a general tendency can also be discerned. Fenggang Yang distinguishes between three forms of atheism in China since 1949: He calls them militant atheism, enlightened atheism and mild atheism (Yang 2012:46). Obviously the orientations of the CCP (Communist Party of China) by themselves cannot be called religious, regardless of what definition of religion one prefers. However some behavior that party members display in public can be compared to the fear members of religious bodies sometimes have, to be identified as straying from the orthodox teachings of their group. And it appears that the criterion of orthodoxy in the context of the CCP hinges on a few words quoted from Marx: *Religion is the opium of the people*. This quotation comparing religion to opium assuming an addiction to religion as to a hallucinatory drug is important enough to warrant looking at the context from which it has been taken.

Marx wrote: “It (religion) is the *fantastic realization* of the human essence, because the *human essence* does not have any true reality. The struggle against religion is therefore indirectly the struggle against *that world*, the spiritual *smell (aroma)* of which is religion. The religious misery is at the same time the *expression* of the real misery, and also the *protest* against the real misery. Religion is the moan of the oppressed creature, it is the mental disposition of a heartless world, it is the mind of a mindless condition. It is the *Opium* of the People” (Marx 1964: 208). The last few words of this quotation are famous, but few people know the context, in which they appear: “Toward a Critique of Hegel’s Philosophy of Law, Introduction” which Marx published in the German-French Yearbooks in 1843/1844 (Marx 1964).

If Communist orthodoxy wants to follow Marx in this early text it must consider the struggle for a *true reality* as essential. One of the claims voiced frequently by spokespersons of the party against religion is the

demand, not to get orientation out of dogmas and dreams but instead "to seek the truth in facts" (Yang 2012: 4). Yang turns this demand against those, who launched it, in light of "the obvious fact of religious change in China is not decline but resilience" (Yang 2012: 4).

4. Religious Vitality in Contemporary China

In his attempt to explain religious vitality in contemporary China, Yang Fenggang points out that we must try to "understand the resilience of religion in a society with one-fifth of the world's population" (Yang 2012: 3). Moving from theoretical reflection to empirical observations Yang presents "a definition of religion with classification" dividing the phenomena under study between *Full religion*, *Semireligion*, *Quasi-religion* and *Pseudo-religion* (Yang 2012: 37). Cults worshipping political leaders like Mao as if they were deities are *pseudo-religions* to Yang. This typology of four forms of religious devotion is confronted with three types of anti-religious attitudes in the theoretical argumentation of the Communist Party of China: *Militant atheism*, *enlightened atheism*, and *mild atheism*.

The party discussions frequently refer to alternative interpretations of Marx's dictum that *religion is the opium of the people*, and some argue that opium was used for benign purposes as a pain killer. Of the three atheisms, mild atheism is the most recent development (Yang 2012: 45). Mild atheism finds its foundation in the Marxian view that religion is a symptom of the sickness of capitalist society, and once the defects of society will have been corrected by socialism the people's desire for religious orientation will disappear by itself. Mou Zhongjian is a representative of such mild atheism. According to him "theists and atheists... should respect each other" (Yang 2012: 62). Mou opposes the scientific atheism that is propagated in China today because he considers it "destructive to social development" (Yang 2012: 63). While these ideas may be the source of a hopeful view toward the future, it would be unrealistic to ignore the fact that at least until 2010 they were "peripheral in the official discourse of the Chinese authorities" (Yang 2012: 63).

What makes Chinese party ideology difficult to reconstruct for Western students of Marxism is its indebtedness not merely to the Germans Marx and Engels, but in addition to the Russians Lenin and Stalin and to Mao of China (Yang 2012: 47). The three atheisms agree of course that religion must and will disappear, they differ, however, in the measures to be taken and in the patience they display in achieving their unquestioned goal. The policies toward that goal can be compared with reference to four

periods in recent history:
Period 1: 1949 - 1957: The five officially recognized religions are forced to become "patriotic" in exchange for not being annihilated like other religions. Those five are Buddhism, Daoism, Islam, and, strangely as two separate religions Old Christianity (Catholic) and New Christianity (Protestant). The separation of Christianity into two distinct religions relates to the erroneous notion, that they worship different deities: Catholics (and Orthodox Christians) the God of Heaven, while Protestants are perceived as worshipping Jesus.

Period 2: 1957 - 1966: Forceful reduction of the number of temples and churches of the five "patriotic" religions. Period 3: 1966 - 1979: Cultural Revolution and follow-up period: Bann of all religious activities and destruction of countless religious sites and irreplaceable monuments of historical significance. Period 4: 1979 - 2009: Limited tolerance, economic development (tourism, foreign investment) as motivation for the construction of temples and churches, reversal of these political decisions due to disagreements within the party, and crackdown on certain sectarian groups (Qigong, Falun Gong).

At the beginning of period 4 it gradually became possible again, to study religion as a field of study at Chinese universities. We do not have enough space in this article to describe the details of that significant innovation. Therefore the example of the university study of Daoism is used here as an illustration. Daoism started to be studied in Mainland China in the 30ies and 40ies of last century. Scholars like Meng Wentong, Wangming, Chen Guofu and others wrote articles and books on Daoism then, which are still very important for scholars of religion today. But compared to research on other subjects such as philosophy, history, Buddhism and Christianity, the achievements on Daoism were limited. That also applied to the number of scholars who studied Daoism at that time.

Between the year 1949 and 1978, during what Yang called phases 1, 2, and 3, the study on Daoism was forbidden. As a result there were almost no contributions on Daoism except the studies on *Tai pingjing* and *Bao puzi* by Wangming. Since December of 1978, the Chinese government began to support research on Daoism which made it enter a new era: First of all, special institutions for Daoism were established. With the permission of the Chinese government, in 1979, the first Research Institute on Daoism was founded in the context of the Institute of Religious Studies in the Chinese Academy

of Social Sciences in Beijing. In 1980, the Institute of Religious Studies focusing on Daoism was founded in Sichuan University; At the end of the 1980ies, the Research Institute on Daoism Culture was founded in Huadong Normal University. The establishment of these institutes has since provided some new opportunities for the developments of Daoism.

Secondly, the research subjects relating to Daoism were listed among the humanities as subjects of Philosophy and Social Sciences. The government supported the development of Daoism in an unprecedented way. Thirdly, some Universities, like Sichuan University, recruit graduates who specialize in Daoism. As a consequence, some young scholars interested in Daoism start to play an important role in studying Daoism. In some other Universities and Institutes, more and more scholars are engaged in studying Daoism from various perspectives. In addition to government initiatives, organizations on Daoism were founded by private supporters in Hubei province, Shanxi province, and Shanghai and elsewhere.

Some vocational conferences about Daoism are also often held in China now, providing scholars all kinds of opportunities to learn from each other, which means that the study of Daoism is entering a new phase. Also some journals about Daoism were established and papers on Daoism are getting published more and more. Increasingly, academic and popular books on Daoism are published. All of this is a remarkable development which evolved in only a little more than three decades.

Since the beginning of period 4 the opening or re-opening of sites for religious services has led to a striking shortage of temples and churches as well as of personnel who were willing and qualified to serve congregations (Yang 2012: **149**). Yang mentions that in 1997 the number of religious sites per every 100,000 Chinese averaged 6.5. The equivalent number for the U.S.A. at that time was about 117 (Yang 2012: **150f.**). In Taiwan there is one church or temple for every 1,350 persons, in mainland China the equivalent number was one for about 10,000 persons in 2009 (Yang 2012: **151**).

All statements referring to data depend on the statistics released by the Chinese government itself. Accordingly, in the period between 1982 and 2009 the number of Catholic priests and nuns increased from 3,400 to 5,260 and the number Protestant ministers from 5,900 to 37,000 (Yang 2012: **152**). There has been an increase during that period also among the Muslim imams from about 20,000 to about 40,000, among the Buddhist monks and nuns from 27,000 to 200,000 and among the Daoist monks

and nuns from 2,600 to 50,000 (Yang 2012: 153). These figures give rise to optimism, they must however be seen in the context “that the numbers of lay believers have increased even faster” (Yang 2012: 153). However, no matter how reliable these statistics are in detail, they document beyond any doubt an impressive trend toward more religious activities in contemporary China.

“The outdated religious policy has rendered itself ineffective in controlling religions, all the while antagonizing the Chinese populace and the world community. The religious policy has become one of the liabilities in China's stride for modernization and for entering the global stage” (Yang 2012: 84). Yang explains that this is so because “the heavy regulation of religion will lead not to religious demise” (Yang 2012: 85) but to a dynamic interplay between the four types of religion described before and the three types of “markets.” They are defined as 1) *red*: Religions are made “patriotic” and thereby placed under constant party supervision. 2) *Black*: Religions are made illegal and worshippers are forced to meet secretly and under threat of severe punishment. 3) *Gray*: The black market is dangerous, the red market is unattractive, so a gray market will thrive in which assemble “all religious and spiritual organizations, practitioners, and activities with ambiguous legal status” (87).

Comparing the situation of supply and demand for religions with a commodity market, Yang describes what he calls a *Shortage Economy of Religion* under Communism. The ideological orthodoxy of Marxism-Leninism-Maoism (126) failed in predicting and explaining the continued “demand” for religion, partly because of the willingness of some pious persons to prefer martyrdom to giving in to atheist imprisonment and torture (127). This observation, also in light of the history of persecution of Christians at other times and in other parts of the world, gives rise rather to the hypothesis, that in the long run, the religious policies of the Communist regime have not weakened, but in fact strengthened religions.

The tendency in the history of China for their religions to confront each other temporarily but eventually to return to peaceful coexistence may still be valid in contemporary China. Every party member will of course visit the grave of his recent ancestor on Qingming day (清明) to pay respects to them. In an interview with a local party leader Helle (one of the authors of this article) asked: Mr. secretary, as we know, Karl Marx has condemned religion as the opium of the people. Now I have observed the moving rituals at grave sites here on Qingming day which struck me

as very religious kind of behavior. The reply was: What you saw there was not religion, it was Chinese tradition!

The members of the party are not allowed to practice what is defined as a religion. However, as Chinese they cannot but follow in the age old sacred tradition of ancestor worship. On the basis of that, even the confrontation of the years 1966-1979 belongs to the colorful past of Chinese history. Chinese culture moves on, slowly but consistently, away from confrontation and in the direction of reconciliation. In the future this will apply also to the relationship between the different levels of government and the religions in contemporary China.

References:

Bokenkamp, S. R., 2007, *Ancestors and Anxiety -*

Daoism and the Birth of Rebirth in China, Berkeley:

University of California Press.

Findeisen, H. u. Gehrts, H., 1983, *Die Schamanen. Jagdhelfer und Ratgeber, Seelenführer, Kündler und Heiler*. Köln: Eugen Diederichs Verlag.

Marx, K., 1964, *Die Frühschriften*, hg. v.S. Landshut. Stuttgart: Kröner.

Miller J., 2003, *Daoism: A Short Introduction*, London:

Oneworld Publisher.

Yang, F., 2012, *Religion in China – Survival & Revival under Communist Rule*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Анатолий Черняев

Проблемы консолидации современного общества и Церковь: казус России

Современное российское общество дезинтегрировано, в нем практически атрофированы горизонтальные связи, граждане неготовы к реальным консолидированным действиям и самоорганизации во имя общих интересов - об этом свидетельствуют результаты ряда исследований социологов (1). Огромное большинство россиян сосредоточены на решении исключительно личных проблем, будучи равнодушны к проблемам своих сограждан, общества в целом. Взаимное доверие и принципы солидарности в значительной мере утрачены. Социологический мониторинг фиксирует, что вопреки

давним стереотипам о «душевности» и «отзывчивости» россиян, их способности к духовной сплоченности в противоположность эгоистическому индивидуализму жителей стран Запада, на сегодняшний день российская картина являет разительный контраст по сравнению с ситуацией в развитых странах Западной Европы и, особенно, в США, где сохраняются достаточно высокие показатели гражданской солидарности и социального взаимодействия.

По мнению Фрэнсиса Фукуямы, современная Россия относится к тем индивидуалистическим социумам с низким уровнем «общественного капитала», в которых крайне слабы социальные позиции добровольных объединений, в том числе семейных, а наиболее устойчивыми и влиятельными неформальными сообществами выступают... криминальные группировки (2). Закономерным следствием этой социальной болезни является девальвация моральных ценностей на всех уровнях общественно-политической пирамиды: от несправедливых судов и коррумпированного чиновничества до правового и нравственного нигилизма самых широких слоев общества. Собственно, при подобной симптоматике вести речь об обществе как таковом становится проблематично, ибо оно атомизировано и находится почти на грани распада. Именно подобную ситуацию имел в виду Хосе Ортега-и-Гассет: «Плохо, когда общество поражено безнравственностью; хуже, когда оно перестало быть обществом» (3).

Проблема взаимоотчуждения, дефицита доверия и гражданской солидарности по ряду причин стоит сегодня перед Россией с особой остротой, однако это не исключительно российская проблема, во многом она характерна для современного мира в целом. «В эпоху модерна, - констатирует Юрген Хабермас, - рынки и административная власть вытесняют из все большего количества жизненных сфер общественную солидарность, т. е. координацию действий относительно ценностей, норм и языкового употребления, ориентированного на взаимопонимание. Поэтому даже в собственных интересах конституционного государства необходимо бережно обходиться со всеми источниками культуры, из каковых подпитываются осознание норм и солидарность граждан» (4). В числе подобных «источников культуры» Хабермас готов рассматривать (правда, не безоговорочно) и религию: «не следует исключать того, что мировые религии несут в себе семантические потенциалы,

способные оказать вдохновляющее воздействие на общество в целом» (5).

Каковы же эти потенциалы? Социально-интегративные функции религиозных институтов изучаются давно. Классическое их описание дал Георг Зиммель, который в начале XX в. произвел продуктивный социально-психологический анализ роли религии в жизни общества. Согласно выводам немецкого ученого, религия представляет собой проекцию социальных отношений, она кристаллизует и культивирует моральные нормы и психологические настроения, необходимые для самосохранения социума. Именно с религией непосредственно связаны три фундаментальных элемента, цементирующих социальное целое. Во-первых, это сам феномен веры, социально-психологический аспект которой не менее важен, чем гносеологический. Вера - не только и не столько уверенность в бытии собственно предмета веры (как известно, сомнения одолевали даже святых), она также подразумевает чувства доверия и верности, без которых едва ли возможны отношения социального взаимодействия, прежде всего - господства и подчинения. «Социальная роль этой веры еще совершенно не исследована, - пишет Зиммель, - однако ясно, что без нее общество распалось бы. На ней очень часто основано, например, подчинение. Отношение подчинения в массе случаев покоится не на определенном знании и превосходстве, но и не на одной только любви и внушаемом впечатлении, но на том промежуточном психическом образовании, которое мы называем верой в какого-то человека или коллектив людей... Часто подчеркивается, что невозможно понять: как это отдельные индивиды и целые классы позволяют себя подавлять и угнетать, имея достаточно сил для своего освобождения. Именно это и оказывается результатом добровольной, некритической веры в могущество, заслуги, превосходство вышестоящих, представляющее собой отнюдь не малообоснованную теоретическую посылку, но своеобычное образование, в котором сливаются знание, инстинкт и чувство, и которое для простоты и единства обозначения называют верой. То, что мы, вопреки всем доводам рассудка, вопреки всему, что по видимости явно свидетельствует против какого-то человека, держимся веры в него - это является одной из прочнейших уз, скрепляющих человеческое общество. И эта вера носит решительно религиозный характер» (6).

Во-вторых, сама идея Бога-творца служит обеспечению связи воедино мирового и общественного разнообразия, а также гармонизации отношений и согласованию интересов. (В этом пункте аргументацию Зиммеля можно дополнить тем, что религия, будучи холистической, всеобъемлющей доктриной, претендующей на объяснение бытия во всех его проявлениях, уже на этом дискурсивном уровне моделирует единство мира и общества.) Также религия выступает в качестве своеобразного «громоотвода», нейтрализующего напряженность, вызванную конкуренцией, неравенством и несправедливостью в обществе. Она амортизирует связанные с этим противоречия путем их трансцендирования, примирения земных оппонентов обетованием гармонии в потусторонней жизни. В то же время, единство общественного «стада» обеспечивается тщательным выявлением и решительным изгнанием из него «паршивых овец»: отсюда традиционная для религии функция осуществления актов остракизма по отношению к разнообразным еретикам и диссидентам, ставящим под сомнение общепринятые мировоззренческие догмы, а значит, представляющим угрозу социальному единству.

В-третьих, религия оформляет и санкционирует общественную мораль, представляя Бога как источник и персонификацию всех совершенств, в том числе нравственных добродетелей. Императивы социального поведения людей обретают в нем свою постоянную форму. Религия, - указывает Зиммель, - «содержит формы отношений человека к человеку, которые санкционировал интерес группы, так что Бог, представляющий относительные содержания в облике абсолюта, с одной стороны, репрезентирует роль требующей и дозволяющей группы по отношению к индивиду, а с другой - избавляет от релятивности этико-социальные способы поведения, обязательные для индивида и воплощает их в себе в абсолютной субстанциальности» (7).

Вдобавок, важная роль в консолидации общества принадлежит религиозным ритуалам и церемониям. С одной стороны, общая практика в виде совместных богослужений, а также молитв и церковных обрядов, выходящих за рамки храмового действа, способствует сближению единоверцев и в других сферах жизни, помимо собственно религиозной. С другой стороны, применение религиозных атрибутов и участие священнослужителей в общественно-политических актах придает

последним особую значительность и сакральный характер, служит легитимации полномочий обладателей власти, «освящает» социальный порядок в целом. Об интегративной функции религии в этой связи писал также Эмиль Дюркгейм, считавший, что религиозная обрядность наряду с религиозной символикой и всей системой религиозных представлений способствуют социальной сплоченности, обеспечивают устойчивость и стабильность обществ: «Религиозные представления суть коллективные представления, выражающие реальность коллективного характера» (8).

Нетрудно заметить, что Зиммель (как и Дюркгейм) при описании «религии» как таковой ориентирован прежде всего на образчик в лице христианской церкви. Это ограничивает применимость его выводов, поскольку современное (и тем более историческое) религиозное разнообразие не исчерпывается христианством, которое само разделено на весьма разнородные ветви. К тому же, социально-психологический анализ религии у Зиммеля предпринят в отрыве от исторической динамики, религия (притом определенного типа) предстает в нем как некая универсальная внеисторическая константа социальной жизни. Правда, в макроисторическом масштабе Зиммель диагностировал закат религиозно детерминированных форм общества и культуры, на смену которым приходит иная модель социации, где ведущими факторами становятся интеллект и финансы. Но для демонстрации истоков ключевых социально-психологических категорий, субстанциализированных посредством религии, исследователь сконструировал ее «идеальный тип» по образу и подобию церкви. Трудно назвать такой путь безупречным, ведь истоки общественного бытия уходят вглубь тысячелетий, а христианская церковь — достаточно поздний религиозный институт, эклектичный и рафинированный, вобравший и видоизменивший массу элементов религиозных и философских учений Востока и Запада. Поэтому для более детального изучения генезиса социальной психологии и морали было бы целесообразнее обратиться и к более ранним историческим формам религии.

Впрочем, применительно к нашей теме, эти замечания не столь принципиальны, ибо для европейских обществ эпохи христианских государств дескрипция Зиммеля вполне релевантна. Но насколько она релевантна для современности и, особенно, для современной России? Все-таки, Зиммель изобразил типовую модель

традиционного общества, еще не вступившего в стадию Модерна. Такое общество характеризуется, в частности, тем, что вся духовная сфера монополизирована церковью, которая также занимает сильные экономические позиции, позволяющие ей выступать основным заказчиком крупных проектов в сфере культуры. В таком обществе применяется теократическая схема легитимации власти, которая получает свои полномочия не от общества или его выборных представителей, а от церкви, представляющей инаугурацию правителя в виде мистического ритуала, в результате чего «помазанник Божий» обретает особую неприкосновенность и непогрешимость. Формально церковь обязана осуществлять контроль над деятельностью правителя с точки зрения соблюдения им христианских нравственных принципов, но на практике этот контроль обычно носит достаточно номинальный характер.

В досовременном обществе ключевые механизмы социальных взаимодействий неотделимы от церковных установлений. Фактически, все зародышевые элементы гражданского общества представлены здесь в лоне церкви, на базе церковной инфраструктуры. Церковь контролирует систему образования и культуры; собрания местной общины зачастую проходят в церкви и по своему составу тождественны общине церковно-приходской; все общественные дискуссии и конфликты облечены в форму церковно-богословской полемики. Так было и в Византии, и в Западной Европе, и на Руси: за яростными догматическими спорами на вселенских соборах первого тысячелетия нередко стояли интересы придворных партий, борющихся за политическое влияние при константинопольском дворе; за богословскими дискуссиями францисканцев и бенедиктинцев - борьба за власть в Европе между римским папой и императором; за полемикой иосифлян и нестяжателей, старообрядцев и никониан - столкновение конфликтующих социальных групп и их проектов развития России... Все эти выступления служили манифестацией социально-политических и культурных программ, выходивших за рамки церковной повестки, но они неизменно были инкапсулированы в форму богословского дискурса, церковного понятийного языка. А ведь, согласно Пьеру Бурдьё, кто владеет языком - тот контролирует говорящего на нем.

На примере Средневековья мы видим, что церковь способна обеспечивать достаточно эффективную духовную интеграцию

общества. Но достигалось это за счет монопольного контроля одновременно над всеми сферами общественной жизни. Такая система общественного единения имела внешний, принудительный и безальтернативный характер. Она была косной и инертной, медленно реагировала на изменения, не допускала не только критической позиции по отношению к себе, но даже разнообразия точек зрения в рамках собственной парадигмы, чему свидетельством - незавидная участь средневековых еретиков. Сила этой системы была в ее тотальности и жесткости, но эти же качества оказались ее роковыми недостатками с наступлением Нового времени, когда вследствие секуляризации церковный «ковчег» получил серьезные пробоины, его обитатели стали разбегаться и могущество церкви довольно быстро пришел конец.

Опыт изучения европейских примеров, позволивший создать достаточно детализированную модель того, как именно модернизация отражается на религии, обобщил Дмитрий Узланер (9). Модернизация, запускаемая рядом экономических процессов, ключевыми из которых являются индустриализация, урбанизация и научно-технический прогресс, приводит к серии необратимых социальных изменений. Среди них: дифференциация - процесс усложнения общества через его специализацию, когда у каждой функции общества появляется свой отвечающий за нее институт; рационализация, подразумевающая подчинение всех сфер общества идеалам *ratio* и их переустройство согласно критериям эффективности; плюрализация, разрушающая единую систему ценностей символического универсума и открывающая дорогу конкуренции идей и ценностных систем. Перечисленные факторы дают толчок целому ряду производных процессов, напрямую затрагивающих религию. Дифференциация общества приводит к автономизации его сегментов, и религия становится лишь одной из социальных подсистем в ряду других. С этим же связана приватизация религии, ее вытеснение в сферу частной жизни человека. В свою очередь, рационализация приводит к маргинализации и общему упадку религии, ибо верующим становится все труднее примирять истины веры с господствующими нормами рациональности. Наконец, плюрализация провоцирует возникновение т. н. «рынка религий», вынуждает их бороться друг с другом за своих адептов по законам свободной (или не очень, но все же) конкуренции.

Описанный комплекс явлений суммируется в понятии секуляризации. Процесс секуляризации рассматривался учеными как необратимый, как атрибут модернизации, как неотъемлемый элемент социального прогресса вплоть до рубежа 1980-х гг., когда возникли поводы усомниться в этом. Одним из самых очевидных оснований для пересмотра представлений о роли религии в современном мире явилась иранская революция 1979 г., в ходе которой был свергнут шахский режим — один из наиболее модернизационных на Ближнем Востоке - и установлена исламская теократия. Иранские события склоняли к мысли, что модернизация по западному сценарию и сопутствующая ей секуляризация - не единственный возможный вектор исторического развития человечества. Ряд западных интеллектуалов увидели в этих событиях свидетельство, что религию рано сбрасывать со счетов, что она еще способна послужить мощным фактором социальной мобилизации, предложить актуальную революционную идеологию, указать современному миру альтернативные пути. «Ислам, - писал в 1979 г. Мишель Фуко, — который является не только религией, но и образом жизни, частью истории и цивилизации, рискует стать для сотен тысяч человек гигантской пороховой бочкой. Начиная со вчерашнего дня в любом мусульманском государстве можно ждать революции, основанной на вековых традициях» (10).

Дополнительным фактором, поколебавшим теорию секуляризации, послужила критика, которой подверглась с разных сторон сама теория модернизации. «Итогом подобных критических дискуссий, — резюмирует Петер Вагнер, - стал отказ от любых всеохватных подходов к анализу совокупных социальных конфигураций и их исторических траекторий. Сравнительная историческая социология оказалась в ситуации хаоса» (11). Попыткой выхода из этого тупика явилась концепция множественных современностей, сформулированная Шмуэлем Эйзенштадтом. Согласно последнему, в процессе модернизации элементы отнюдь не однозначной программы современности, — будь то новая антропология субъекта, капиталистическая экономика, национальное государство, демократия и права человека, научная рациональность, светскость, — накладываются на конкретные цивилизационные контексты, сформированные специфическими культурными, религиозными, историческими особенностями данного общества.

Основания этих цивилизационных контекстов, по мнению Эйзенштадта, заложены в период «осевого времени», описанный Карлом Ясперсом. В результате такого наложения возникают гибридные общественные формации, обладающие одновременно чертами как современности, так и социальной архаики. «Данная перспектива, - отмечает Узланер, - дает возможность, если и не отказаться от казавшейся само собой разумеющейся увязки современности и секуляризации, то, как минимум, задаться вопросом: а возможна ли несекулярная современность?» (12).

Параллельные с новой социальной теорией и практикой процессы отмечаются и в философском дискурсе. Подрыв философами-постмодернистами оснований классического рационализма привел к фактическому разоружению основанного на последнем философского атеизма, а укрепление позиций философской теологии и новый тренд экстраполяции в философию религиозно-мифологической терминологии ведут к безнадежному смешению дискурсов. Тем самым открываются возможности для радикальной «перезагрузки» отношений философии и религии. «Похоже, что одним из основных философских последствий смерти метафизического Бога и полной или почти полной утраты доверия к любому метафизическому фундаментализму сегодня стало образование новой расчищенной территории, на которой становится возможен обновленный религиозный опыт», (13) - пишет в этой связи Джанни Ваттимо.

Все это не могло не вызвать энтузиазм у ряда религиозных лидеров и религиозно настроенных интеллектуалов Востока и Запада, которые увидели в самокритике Модерна реальный шанс для исторического реванша обескровленных столетиями секуляризации традиционных религий. Новая концепция современности внушает надежду на хотя бы частичную реставрацию традиционной роли религии в обществе. Так, политолог Александр Дугин считает опыт исламской революции весьма актуальным для сегодняшней России: «Иранская революция – это одно из лучших событий XX в... мы только сейчас подходим к осмыслению всемирно-исторического значения исламской революции, потому что это просто приглашение повторить ее в других контекстах, в других религиях. Нам тоже нужна своя религиозная православная революция, нам нужно строить общество по православным законам» (14).

В цитированном выше отклике Фуко на события иранской революции, наряду с естественным чувством тревоги перед зрелищем внезапно разверзшегося социального вулкана, ощущается также и некое восхищение пассионарностью и солидарностью миллионов мусульман, вдохновленных на масштабное историческое деяние «вековыми традициями» их религии и цивилизации. И тут Фуко оказался провидцем по крайней мере в том отношении, что использованное им понятие «цивилизация» вскоре стало одним из ключевых в новом дискурсе по поводу религии, ее места и потенциала в современном мире. В своем интеллектуальном бестселлере «Столкновение цивилизаций» Самюэль Хантингтон прогнозирует, что после окончания «холодной войны», которая заключалась в противостоянии глобальных социально-экономических систем, основные различия между людьми и народами будут связаны уже не с идеологией, политикой или экономикой, а с культурой. «Соперничество супердержав уступает место столкновению цивилизаций» (15), которых Хантингтон насчитывает «семь-восемь». Именно цивилизации составляют фундамент духовной и культурной идентичности: «Люди... стремятся идентифицировать себя с такими культурными сообществами, как племена, этнические группы, религиозные общины, нации и, в конечном плане, цивилизации... Разные цивилизации изначально придерживаются различных философских убеждений, основополагающих ценностей, социальных связей, обычаев, мировоззрения в целом. Эти культурные различия углубляются в результате возрождения религии во многих регионах мира» (16).

Разумеется, Хантингтон не изобретал понятия цивилизаций (во множественном числе), а позаимствовал его у известной историософской традиции, представленной такими авторами, как Николай Данилевский и Арнольд Тойнби. Последние разработали достаточно основательную цивилизационную теорию, однако применяли ее главным образом ретроспективно, рассматривая цивилизации, в том числе прекратившие свое существование, в их исторической динамике. В отличие от этого, Хантингтон меняет ракурс и оперирует данным понятием в контексте политологии, обозначая таким образом действующих на мировой арене глобальных акторов. При этом он не дает убедительного обоснования и четкого определения такого понимания цивилизаций и даже не может точно

сосчитать их количество в современном мире. Тем не менее, с легкой руки Хантингтона, термин стремительно вошел в моду и был принят на вооружение идеологами и публицистами разных мастей, преимущественно же представителями тех самых «цивилизаций», которые, по наблюдению Хантингтона, «все больше утверждают собственные культурные ценности, отвергая те, которые навязываются им Западом» (17).

Как раз такой двойственный лейтмотив, в котором оборонительный алармизм неразрывно переплетен с наступательным самоутверждением, является определяющим в спекуляциях на тему «православной цивилизации», которые активно строятся в настоящее время как руководством Русской православной церкви (РПЦ), так и ориентированными на нее авторами (18). В их многочисленных выступлениях проводится идея уникальности и самобытности «русского мира», культура, государственность, социальные традиции и нравственные нормы которого сформировались под решающим воздействием православной церкви. «Церковь, — говорит патриарх Кирилл (Гундяев), — всегда была и остается началом, объединяющим наш народ, определяющим его идентичность, формирующим и углубляющим его национальное самосознание» (19). Соответственно, ослабление влияния церкви в эпоху «тотального диктата секулярного мировоззрения» преподносится как причина едва ли не всех социальных проблем современной России, включая демографический кризис, разрушение института семьи, алкоголизм, наркоманию, преступность, коррупцию, ценностный нигилизм, оскудение духовной солидарности и взаимного доверия между людьми. Как вытекает из этой нехитрой схемы, панацея против перечисленных напастей ясна: возвращение российского общества к православным принципам (в идеале — полное «воцерковление») и решительный отказ от всего того, что им противоречит, прежде всего - от ценностей западного либерализма. Против последнего направлен официальный документ РПЦ «Основы учения о свободе, достоинстве и правах человека» (2008 г.), где западному, секулярному видению этих понятий противопоставляется подход, специфичный для русской православной цивилизации.

Насколько обоснованна эта доктрина и ее идейные основания? С убедительной критикой теории «множественных современностей»

Эйзенштадта выступил Александр Агаджанян, по мнению которого то, что в незападных обществах представляется антимодерными движениями, в действительности, по большей части, суть разные способы, осознанные или неосознанные, реагировать на достижения западной Современности с использованием ее внутренних противоречий: «Местные традиции, какими бы антиглобальными они ни казались, на самом деле стремятся к тому, чтобы быть включенными в глобальный режим и тем самым принять его основные правила» (20). Поэтому правомернее понимать множественность не как проявление каких-то фатально различных современностей, а скорее как многообразие путей приспособления к обладающей нормативным значением западной Современности, а также к культурной гегемонии Запада в глобальном масштабе.

В свою очередь, наваянное, по всей видимости, книгой Хантингтона довольно расплывчатое понятие цивилизации как религиозно детерминированной социально-исторической формации, трудно признать корректным в контексте как истории, так и современности. Если следовать этой теории, то до крещения Руси (как и других народов) у русских цивилизации не было вовсе (21). Религия не может выступать неким привилегированным агентом цивилизации, равно как и незыблемой исторической константой, ибо она сама по себе также исторична, формируется в истории и испытывает различные воздействия; она не только «воспитывает» тот или иной народ, но и сама отражает его специфику, принимает его форму. Поэтому, например, русское православие заметно отличается от греческого, сербского, западноукраинского и др.; то же самое касается католицизма, ислама, буддизма и др. Разумеется, у крещеных в православие или католицизм народов можно выделить общие черты, но никем не доказано, что они обусловлены исключительно влиянием религии, а не сходством исторического опыта, которое и привело к принятию однотипной веры. И отнюдь не только вера как таковая влияла на психологию народов, а вся социально-политическая культура в совокупности, в рамках которой религия представляла собой значимый, но не единственный элемент. Еще проблематичнее вообразить такую религиозно детерминированную цивилизацию сохраняющей свои качества в условиях современности. «Не представляется убедительным утверждение, - замечает по этому поводу Вольфганг Кнобль, - что индивидуальные и коллективные акторы в различных регионах некоторой цивилизации и в очень

разные периоды времени снова и снова воспроизводят одни и те же цивилизационные конфигурации, просто черпая их из одних и тех же интеллектуальных и культурных источников» (22). Таким образом, прямолинейный «религиозно-цивилизационный» подход страдает отсутствием историзма, игнорирует реальную социально-культурную динамику, не подкреплён убедительной системой аргументов.

Если документы, излагающие социальную доктрину РПЦ, а также выступления ее главного рупора патриарх Кирилла (Гундяева) носят откровенно декларативный характер, то некоторые авторы все же пытаются найти для данного комплекса идей определенные концептуальные обоснования. В частности, Алексей Ситников апеллирует к заимствованному у П. Бурдьё понятию габитус, которым маркируется система приобретенных предрасположенностей, порождающих и структурирующих практики и представления человека. Помещая людей в некое не осознанное ими общее поле, где самые трудные для согласования вопросы «уже согласованы» на уровне коллективного бессознательного, габитус способствует интеграции общества в целом и входящих в него групп. При этом наличие коллективного культурного капитала в лице совместного прошлого, ценностей и традиций делает людей способными к длительной и устойчивой интеграции. По мнению автора, аналогичную функцию выполняет религия: «Религия объединяет значительные группы людей на уровне базовых ценностей и смыслов. Каждая религия хранит в неизменности и передает из поколения в поколение то, что понимается ею как истина. Эта истина образует в нерелигиозной сфере основные культурные смыслы и ценности... Одна из социальных функций церкви — поддержка психологической и социальной солидарности приверженцев данной религии, выработка их позиции по мировоззренческим вопросам... Религия препятствует дифференциации ценностных сфер, утрате связи разных областей культуры с мировоззренческим содержанием, распаду традиционных форм солидарности и авторитета» (23). Ход А. Ситникова интересен, но методологически едва ли корректен: во-первых, это все-таки не сущностные характеристики религии (которая декларирует своей целью прежде всего решение сотериологических задач); во-вторых, объем понятия габитус значительно шире (за ним стоит сложная структура когнитивных и

мотивационных систем), чем социально-психологические аспекты религии. В целом, известные на сегодня попытки фундировать миссию церкви как незаменимого агента консолидации общества, как основы «православной цивилизации» - лишь более или менее изощренные риторические конструкции, нацеленные на то, чтобы внедрить в общественное сознание очередную идеологическую догму.

Вопрос, однако, не только в теории, но и в практике, на уровне которой принято говорить о «религиозном возрождении» и его социально-интегративном потенциале. Очевидно, определенные основания для этого имеются. Наряду с ревизией норм рациональности, возрождение религии в постиндустриальном обществе имеет и другие предпосылки. В частности, крушение колониальной системы привело к кризису европоцентризма и складыванию в большинстве развитых стран этнических диаспор, представители которых всячески акцентируют свою религиозную идентичность. Ответной реакцией на вызовы мультикультурализма явилось возникновение в западных обществах тенденций возврата к местным духовным традициям. Сходным образом, в странах Восточной Европы протест против основанного на коммунистической идеологии строя сопровождался всплеском национальных и национально-религиозных настроений, давших импульс последующему «религиозному возрождению». С другой стороны, развитие наук о жизни и базирующихся на них медицинских технологий привело к возникновению серьезных этических проблем, которые кажутся многим неразрешимыми в рамках рационального мышления и побуждают к поиску неких более глубоких «духовных основ» биоэтики. В целом, характерное для ситуации постмодерна размывание парадигмы общезначимых смыслов и исчезновение иерархии ценностей вызвало у людей потребность обращения к авторитетным ориентирам в лице той или иной религиозной традиции.

Не следует, однако, преувеличивать значение связанного со всем этим «религиозного возрождения», и особенно в России: его масштабы и характер абсолютно недостаточны для того, чтобы охватить все общество или хотя бы стать для него мейнстримным движением, как это было, например, в Польше 1980-х гг. Согласно замерам социологов, религия давно не играет сколько-нибудь значимой роли в жизни большинства россиян, для которых

конфессиональная принадлежность - это, как правило, лишь маркер культурной идентичности, осмысливаемой весьма и весьма вольно. Огромное большинство тех, кто идентифицирует себя с православием, на деле игнорируют важнейшие церковные предписания, касающиеся сексуального поведения, режима питания, допустимости тех или иных развлечений, обязательной регулярной молитвы и посещения богослужений. Зачастую игнорируются сами основы веры, и «православными» себя называют люди, попросту являющиеся атеистами, т. е. не верующие в Бога и потусторонний мир (24). Но даже среди тех, кто исповедует веру более сознательно, большинство на практике вполне разделяют те принципы секуляризма, против которых столь активно выступают лидеры РПЦ. Ведь секулярность пришла в Россию (так же как в Японию, Китай, Индию, Турцию, Мексику) «в одном «пакете» с современными технологиями, современной трудовой этикой, современным искусством, современной бюрократией, современной демократической политикой, современной дисциплиной, современным стилем одежды, современными стандартами гигиены и методами медицины и т. д.» (25).

Именно этим современным нормам люди на деле стремятся следовать в повседневной жизни, тогда как приверженность далеко не всегда совместимому с современными нормами православию является преимущественно декларативной. По этой причине православие уже не способно существенно влиять на значимые в масштабе государства и общества показатели, как например характеристики репродуктивного поведения людей, их законопослушность, хозяйственно-трудовую этику, отношение к воинской службе. Декларируемая значительной частью населения православная идентичность отнюдь не означает готовности на практике «воцерковляться», вовлекать себя и своих детей в социальные, образовательные и воспитательные мероприятия РПЦ. В частности, на это указывают и итоги проведенного в экспериментальных регионах голосования родителей, большинство которых предпочли, чтобы их дети изучали светскую этику, а вовсе не «Основы православной культуры» (26). По оценке социолога Бориса Дубина, сегодня в России «те, кто называют себя верующими, не более участливы к людям, к бедным, т. е. принадлежность к православию никак не влияет на морально-нравственные характеристики человека» (27).

Целый ряд конкретных примеров в подтверждение этого весьма сильного тезиса собрал Борис Кнорре, обладающий солидным личным опытом работы в патриархальных структурах и задавшийся вопросом: что сулит россиянам дальнейший рост церковного присутствия в различных сферах жизни общества? Судить об этом автор предлагает исходя из реальности, наблюдаемой внутри самой церковной корпорации, для которой, увы, типичны дефицит справедливости и солидарности, эксплуататорское и уничижительное отношение к людям, вопиющий произвол и патернализм. Приходится констатировать, что церковная социосреда не являет собой привлекательного примера построения межличностных отношений в организации общественной деятельности, в целом проигрывая в этом плане ожесточенно критикуемому ею секулярному миру. Церковный социум претендует на лидерство в социальном служении и «предлагает обществу разговор о том, «как нужно жить», сам не обладая при этом социальной самодостаточностью и культурой солидарности» (28). Таким образом, реальный нравственно-воспитательный и социально-интегративный потенциал РПЦ вызывает сегодня у представителей экспертного сообщества немалые сомнения.

Все проекты, рассчитанные на социально-интегративную функцию РПЦ, неизменно носят реставрационный характер. В их основе — идеология «исторической ошибки», согласно которой Россия в 1917 г. свернула на неправильный путь, и все последующие беды - расплата за эту ошибку отказа от покорного следования путем «православной цивилизации». Реставрационность этого проекта обусловлена спецификой его ключевого актора - РПЦ, которая представляет собой институт, находящийся во власти сильнейшей исторической инерции. Церковная организация и идеология сложилась еще в I тысячелетии н.э. И сформирована под ту модель отношений с государством и обществом, которую принято называть «симфонией» (29). «Симфоническое» взаимодействие осуществлялось многие века, в течение которых политическая система постепенно эволюционировала, а церковная оставалась практически неизменной. И это не случайно: такая неизменность, «непреходящность» необходима церкви, это важнейший элемент ее позиционирования в обществе как хранильницы неких вечных принципов духовности и

нравственности. Однако подобная неизменность могла стабильно сохраняться и быть результативной лишь при отсутствии конкуренции - как со стороны других конфессий, так и свободомыслия в обществе. В России церковь пользовалась этой привилегией вплоть до начала XX в. (хотя духовная монополия была подорвана уже в результате раскола XVII в.). Последнее, в свою очередь, предопределило ее социально-политический и богословский консерватизм, превосходящий даже консерватизм Римско-католической церкви. Его можно объяснить тем, что католическая церковь представляет собой экстерриториальную структуру имперского типа, существующую на местах в формате «государства в государстве». Она самостоятельный актор мировой политики, поэтому не связана большой зависимостью от государственной власти. Православные же церкви организованы согласно поместному принципу, привязаны к национально-государственным образованиям, от которых напрямую зависят во всех практически значимых вопросах. Будучи заложницей, с одной стороны, этой зависимости от государства, а с другой - собственного привилегированного положения в этом государстве, залог которого в той самой традиционности и неизменности, православная церковь лишена возможности саморазвития и реформирования. Тысячелетнее существование в таком режиме привело к формированию в церкви специфического охранительного, антиновационного этоса, согласно которому главная миссия церкви - хранить в неизменности священное предание. И как неотъемлемую часть этого предания церковь воспринимает свое призвание в обществе - выполнять в нем ту же роль, что и сто, и триста, и тысячу лет назад.

Но если церковь в этом отношении подчинена силе исторической инерции, то общество, напротив, постоянно прогрессирует, значительно усложняясь и претерпевая необратимые изменения. Поэтому демонстрируемые РПЦ намерения вернуть утраченные позиции в общественной и культурной жизни приводят к драматическому столкновению церкви с современным обществом. Совершенно очевидно, что оно не готово с покорностью вновь осваивать роль стада «словесных овец» (а на деле же скорее бессловесных), как по традиции церковь называет свою паству. Значительная часть россиян уже вкусила с «древа познания» Модерна: познали цену правам и свободам (в том числе свободе совести),

заинтересованы в формировании полноценного гражданского общества в России, привыкли к духовному климату современности и совсем не жаждут возвращаться к состоянию «овец». Со своей стороны, церковь не способна предложить этим людям приемлемую для них духовную пищу: ее архаичные догмы, монотонные и однообразные ритуалы, курьезные морально-бытовые предписания несовместимы с динамичным стилем жизни и мышления современного образованного человека, живущего в стремительно меняющемся мультикультурном пространстве современного мира. Эпатажные экзерсисы миссионеров-экспериментаторов типа байкерских крестных ходов, призванные «воцерковить» молодежь, не принесли ожидаемых результатов и лишь вызывают раздражение у традиционной консервативно настроенной паствы. А стремление РПЦ проводить политику клерикализации, диктовать свои условия в социальной сфере закономерно провоцирует эскалацию недовольства и активизацию протеста со стороны образованной и прогрессивно настроенной части общества.

Понимая, что консолидация общества на основе православия, путем простой реставрации «симфонии» по образу и подобию «старого режима» уже невозможна, РПЦ попыталась бросить прямой вызов своему врагу — современности. Пожалуй, именно в этом главное значение разработанных под руководством нынешнего патриарха Кирилла (Гундяева) доктринальных документов («Основы социальной концепции», 2000 и «Основы учения о свободе, достоинстве и правах человека», 2008), которые формулируют и отстаивают точку зрения церкви по ряду актуальных вопросов современности. Многочисленные публичные выступления патриарха Кирилла, в которых он апеллирует к этим документам, можно рассматривать как авторский комментарий к ним, где они трактуются более широко - как ответ «православной цивилизации» на вызов «агрессивного секуляризма», западной «бездуховности» и нравственного релятивизма, угрожающих сегодня «русскому миру». При этом предполагается, что утверждаемые РПЦ принципы представляют собой некий реальный фундамент нравственного консенсуса российского общества. Однако есть причины в этом усомниться. Ибо указанные документы РПЦ, в особенности посвященный критике прав человека, носят отчетливо полемический характер, обычно не характерный для подобного официозного жанра.

«Вместо того, чтобы интерпретировать этот документ как свидетельство о подъеме православной религии, — признается Кристина Штекль, - я склонна рассматривать его как жест

самозащиты. Православие в нынешней России соперничает как с другими религиями, так и с секуляристскими мировоззрениями; с помощью Социальной доктрины оно обозначает свое место в неоднородном и плюралистичном российском обществе. Документ и фиксирует конфронтацию с современностью, и представляет собой попытку частичного примирения с ней. Несмотря на консервативное содержание документа, сам факт того, что православная церковь дает ответы на вопросы, касающиеся жизни в современных обществах, свидетельствует о том, что она обозначает и защищает свою позицию в соответствии с условием секулярной и в религиозном отношении плюралистической современности» (30). Иными словами, парадоксальность и двусмысленность позиции РПЦ и лично ее вдохновителя патриарха Кирилла заключается в том, что выступая с резкой критикой западного дискурса современности, он использует (хотя и не всегда корректно) понятийный язык и категориальный аппарат критикуемой парадигмы, а это значит, что сам находится в сфере ее влияния - по формуле Александра Агаджаняна, «имплицитная современность несмотря на эксплицитный консерватизм» (31). И это позволяет рассматривать демарши РПЦ не как «голос» тысячелетней «православной цивилизации», а скорее как идеологическую модель, сконструированную на злобу дня.

Ставка на РПЦ в качестве локомотива консолидации российского общества неизбежно сопряжена с реализацией элементов архаичной «симфонической» модели, предполагающей интеграцию церкви с государством и доминирование православия во всей социально-культурной и религиозно-конфессиональной сфере. Несмотря на архаичность, с определенной точки зрения у этого проекта есть очевидные преимущества, и прежде всего простота: РПЦ фактически превращается в своеобразное министерство, ответственное за социальный климат, духовную солидарность и «единомыслие» в обществе. При этом не нужно почти ничего придумывать и создавать заново, ибо уже существует институция, обладающая широко разветвленной инфраструктурой, комплексом разработанных идей и тысячелетней традицией политической культуры, причем весьма созвучной сегодняшнему запросу сверху. Правда, как едко подмечает уже упоминавшийся Ю. Хабермас, «в этой присяге религии как власти традиции всегда выдает себя гложущее сомнение в жизнеспособности того, что лишь передается по традиции» (32).

Еще одно сомнение рождает диссонанс между активно декларируемым вектором развития путем модернизации и ставкой на столь архаичный институт, как церковь. По словам Александра

Верховского, «Власть, похоже, понимает модернизацию общества исключительно в научно-техническом смысле, а в социальном плане в ее действиях можно усмотреть определенный демодернизирующий тренд» (33). Если это действительно так, то российская власть в очередной раз совершает старую ошибку, регулярно повторяющуюся со времен Петра I, который считал возможным избирательное усвоение передовых достижений Западной Европы и заимствовал технологии в отрыве от продуцировавшей их духовной культуры. На порочность и бесплодность такого пути указывали уже философы-евразийцы. По словам одного из них, в результате этой односторонности петровских реформ «получилось нечто неопределенное и расплывчатое - культура без осевого стрежня и люди с децентрализованным сознанием» (34). Научно-технический прогресс — такой цветок, который невозможно вырастить в отдельном горшке, а только в оранжерее, в ансамбле с другими «растениями» — современной культурой и свободным обществом, без постоянной подпитки со стороны которых полноценный прогресс невозможен. Не стоит удивляться, что для значительной части российского общества такой архаичный сценарий консолидации оказывается совершенно неприемлемым. Вряд ли случайность, что с приходом на главный пост в РПЦ патриарха Кирилла, — решительного сторонника «симфонической» модели, протесты в адрес Церкви с самых разных сторон зазвучали все громче. Это и пикеты местных жителей против навязываемых им храмов-новостроек, и акции протеста против изъятия у музеев и передачи РПЦ национальных памятников культуры, и острые выступления большого числа общественных деятелей, экспертов, журналистов против разворачиваемой политики клерикализации в целом. Не осталась в стороне и persona самого патриарха, подвергнувшегося обвинениям в приверженности двойным моральным стандартам. В 2011-2012 гг. происходит резкая активизация общественной критики РПЦ, ее предстоятеля и его политики. Разумеется, эта кампания вовсе не инициирована какими-то «антиправославными» или «антирусскими» силами, как то пытается представить «пострадавшая» сторона, а фактически была спровоцирована самой РПЦ, объявившей крестовый поход против секуляризма и тем самым внедрившей в российское общество еще один принцип разделения. Вместо консолидации и солидаризации общества, такая политика ведет к прямо противоположным результатам. Поэтому можно с уверенностью констатировать, что церковный «симфонический» проект консолидации российского общества потерпел фиаско. Уже в 1997 г. это предвидел Вячеслав

Полосин: «Огосударствление одной церкви-иерархии в многоконфессиональной стране реально грозит превращением всех верующих, ориентированных на другие иерархии, всех инаковерующих и всех неверующих в политическую оппозицию государству. Объединить всю многоконфессиональную нацию может не религия, разделяющая людей на приверженцев разных культов и мировоззрений, а единая культурная и политическая традиция, не вторгающаяся в личную свободу внутри рамок общеобязательного закона» (35).

Заслуживающую внимания концепцию консолидации современного мировоззренчески неоднородного общества на основе культурно-политической традиции предложил Ю. Хабермас. По убеждению философа, принципы конституционной демократии, подразумевающие строгое соблюдение отделенности церкви от государства и мировоззренческий нейтралитет власти далеки от какого-то воинствующего секуляризма, особенно теперь. В то же время, согласно Хабермасу, наступившая постсекулярная эпоха не означает отказа от принципа светскости: это не шаг назад, а еще один шаг вперед по пути модернизации, в котором преодолеваются крайности секуляризма. Новой эпохе соответствует мышление нового типа - постметафизическое, которое «ограничивает себя с двух сторон. При агностических предпосылках оно воздерживается, с одной стороны, от суждения о религиозных истинах и настаивает на проведении строгой границы между верой и знанием. С другой стороны, обращается против сциентистски ограниченной концепции разума и против исключения религиозных учений из генеалогии разума» (36).

Постметафизическое мышление постсекулярного общества не рассматривает религию лишь как какой-то архаичный пережиток прошлого, существующий на правах музейного экспоната. Оно признает, что религия — одна из исторических форм рациональности, зародившихся в эпоху «осевого времени» и в конечном счете генетически связанная с современной наукой, философией и политической культурой, а значит, обладающая в диалоге с ними правом голоса. Примечательно, что в качестве примера Хабермас указывает на концепцию прав человека, которая явилась, по его мнению, современным «переводом» библейского учения о человеке как образе и подобию Бога, релевантной современности экспликацией истинностного содержания одного из религиозных утверждений (37). Интересно сопоставить эту интерпретацию с трактовкой соответствующего документа РПЦ, где права человека оценены как

вредоносное изобретение Нового времени, противоречащее христианской антропологии и главным образом призванное служить оправданием греховных склонностей людей. Таким образом, светский философ прокладывает пути диалога религиозного и секулярного дискурсов, а идеологи РПЦ, напротив, всячески их противопоставляют, провоцируя тем самым конфронтацию между религиозной и светской частями общества.

По убеждению Хабермаса, в плюралистическом, но мировоззренчески сегментированном обществе нарастает отчуждение, поэтому недостаточно просто обеспечить условия сосуществования, необходим активный диалог, процесс «взаимного обучения» разных мировоззренческих групп, прежде всего верующих и секуляристов. В таком случае общество — уже не просто формальный гражданский союз, а именно консолидированный сплоченный социум, члены которого находятся в духовном и интеллектуальном взаимодействии. «Без спланированных уз юридически невынуждаемой солидарности граждане не воспринимают себя в качестве равноправных участников в совместной практике формирования общественного мнения и волеизъявления, в которой они взаимно признают основания друг друга для своих политических позиций. Эта взаимность гражданских ожиданий отличает либеральное, интегрированное конституцией общество от мировоззренчески сегментированного» (38).

РПЦ, как и любая религиозная организация, способна внести конструктивный вклад в процесс консолидации российского общества, только предлагаемая ею архаичная «симфоническая» модель должна быть пересмотрена. В рамках этой модели церковь пытается взять на себя функции гражданского общества и фактически подменить его. Как показывает реальность, сегодня такое уже неосуществимо, однако церковь, прихожане которой - полноправные граждане страны, может выступать одним из членов гражданского общества и вести равноправный диалог с другими его представителями. При этом религиозные и секулярные граждане должны искать рациональные основания для взаимопонимания по спорным вопросам; сознательная и заинтересованная включенность различных сторон в такой диалогический процесс может явиться тем совместным делом, которое способно объединить всех: верующих и неверующих, представителей разных конфессий и агностиков, и послужить основой и реальным примером общественной консолидации.

Но это - в теории, в идеале. А на практике наблюдаются достойное лучшего применения стремление во что бы то ни стало реализовать «симфонию» - а точнее, ее подобие, видимость. Удивительно, но явная

утопичность и анахроничность такого замысла мало кого смущает. Большая часть общества воспринимает это как должное и даже неизбежное - впрочем, так она привыкла воспринимать любые инициативы, идущие сверху. Данная же инициатива исходит одновременно от верхов как политических, так и духовных, и трудно определить, кому тут принадлежит приоритет: с одной стороны, власть стремится опереться на церковь как источник легитимности, но в то же время и сама церковь наращивает свой авторитет, демонстративно пользуясь особой поддержкой власти. По наблюдениям социологов, лояльность церкви воспринимается сегодня гражданами России как маркер политической лояльности, знак принадлежности к благонамеренному большинству. «В понимании россиян, - говорит Борис Дубин, — государственность, если она связана с православной церковью и образом первого лица, перестает восприниматься негативно или с подозрением. А потом вступает в действие механизм присоединения к большинству: я не хочу оказаться вне народа, России, истории... Т.е. мы имеем дело с мифологией слабых людей, компенсирующих сознание того, что у них нет ни силы, ни ответственности, - а таково самосознание трех четвертей россиян. Отношение к вере аналогично отношению к государству: словесная демонстрация приверженности - да, а включенность в реальную деятельность - нет» (39).

Самое прискорбное, что этот декларативный, имитационный подход, похоже, устраивает всех: и церковь, и власть, и, увы, само общество. Как известно, для России характерно сильное государство при слабом, пассивном обществе. Разумеется, государство заинтересовано в сохранении такого status quo, хотя время от времени отсутствие обратной связи с обществом, а значит, потеря реального понимания происходящего, оборачивается крупными политическими кризисами и катастрофами. Тем не менее, государство предпочитает, чтобы гражданское общество и его институты, призванные, в частности, контролировать государственную машину, если и существовали, то лишь в условном, символическом качестве. Принимая во внимание, что одним из паллиативов гражданского общества в России является Церковь, не удивительно, что ее священноначалие не слишком озабочено низким уровнем сознательности и активности своих прихожан. Ведь с активными и сознательными всегда хлопотно, куда проще иметь дело с номинальными, но делающими хорошую статистику «мертвыми душами» - благо, именно из них в основном и состоят заветные сто миллионов «православных россиян». Используя язык философии фикционализма (философии «как если бы»), можно

сказать, что эти миллионы позиционируют себя, как если бы они были православными, РПЦ действует так, как если бы она была совестью нации и хранителем ее «цивилизационного кода», а власть — как если бы в лице РПЦ она опиралась на поддержку мощного общественного института, обеспечивающего духовную консолидацию российского общества. Но сколько бы ни возводилось новых храмов по разнарядке сверху, сколько бы ни демонстрировались на телеэкране трогательных сцен солидарности власти, церкви и общественности, социологические замеры продолжают фиксировать прогрессирующие симптомы серьезного нездоровья российского общества, пребывающего в состоянии хронической апатии и дезинтеграции.

В работе «Бесхребетная Испания» (1921 г.) Х. Ортега-и-Гассет попытался осмыслить схожую социально-психологическую ситуацию, в которой оказался в XX в. его народ («испанцы отупели, утратили чувство ответственности, перестали испытывать какой бы то ни было энтузиазм») (40). Этот анализ особенно интересен для нас, ибо, по мнению испанского философа, в социальном развитии Испании и России есть типологическое сходство, и основная проблема обеих наций связана с диспропорцией между силой политического объединения и уровнем зрелости, развития, самосознания самих объединяемых социальных элементов. «Испания и Россия - два полюса великой европейской оси. При всех различиях их сближает то, что обе страны... всегда испытывали недостаток в выдающихся личностях... Вот откуда аморфность, расплывчатость, закоренелый примитивизм русских людей» (41). Согласно Ортеге, беды Испании - а значит, и России - обусловлены тем, что она, в отличие от ряда других европейских стран, так и не смогла обзавестись сильным обществом, способным в лице своих лучших представителей заставить власть служить его интересам. Вместо этого власть думала только о своем интересе, причем «и монархия, и церковь неизменно стремились выдать свои интересы за подлинно национальные» (42), а инфантильное и близорукое испанское общество беззаботно двигалось навстречу фашистской диктатуре...

Быть может, в нынешнюю эпоху постмодерна, стирающего грань между настоящей и искусственной реальностью, виртуальная, декоративная модель общественной консолидации с чьей-то точки зрения достаточно хороша. Однако трудно отделаться от мысли, что эта «потемкинская деревня», возводимая ныне в России, вряд ли окажется способна на что-то большее, чем сеять иллюзии, причем отнюдь не безобидные. Может показаться, что все хорошо, что российское общество единодушно консолидировано на твердом

духовно-нравственном фундаменте православия. Только в действительности это колосс на глиняных ногах, сила и устойчивость которого иллюзорны. Излишне говорить, что при первом серьезном испытании колосс этот рухнет и развалится, как это уже и было в 1917 г. Но даже без подобных потрясений весьма проблематична стабильность жизни социума, который охотно довольствуется иллюзиями самообмана. На такой почве немыслимы никакие конструктивные социально-созидательные процессы. Как нельзя насытиться воображаемой пищей, так же невозможно рассчитывать на нравственную принципиальность и социальную ответственность людей, привыкших к имитации смыслов, ценностей и авторитетов. Причем декларирование своей «православности» нисколько не мешает им быть циничными, безучастными к «ближним», к судьбе своего народа и страны, демонстрировать нигилизм в вопросах морали, права, отношения к труду. Выход из этого опасного тупика возможен лишь через реальную каждодневную работу над созиданием оснований для подлинной, а не декоративной общественной солидарности, которая возможна сегодня только на основе полноценного гражданского диалога и развития социальной ответственности.

Литература и примечания:

1. См.: Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы / Под. Ред. А.В. Рябова, Е.Ш. Курбангалеевой. М.: Дом интеллектуальной книги, 2003; Гудков Л.Д., Дубинин Б.В. Посттоталитарный синдром: «управляемая демократия» и апатия масс // Пути российского посткоммунизма: Очерки / Под ред. М.А. Липман и А.В. Рябова. М., 2007.
2. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999., с. 137-138.
3. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М.: АСТ, 2008., с. 138.
4. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. с. 106.
5. Там же., с. 137.
6. Зиммель Г. Религиозный элемент в отношениях между людьми // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996., с. 216-217.
7. Там же., с. 224.

8. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Там же., с. 120.
9. См.: Узланер Д. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. №1 (30) 2012., с. 11-14.
10. Цит. по: Узланер Д. Указ. Соч., с. 19.
11. Там же.
12. Там же., с. 21-22.
13. Ваттимо Дж. Главы из книги «После христианства» // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Восточная литература, 2008., с. 309.
14. См. расшифровку его выступления в эфире радио «Свобода» : <http://www.svobodanews.ru/content/Transcript/1492081.html>. Дата обращения: 25 марта 2010 г.
15. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Новая постиндустриальная волна на Западе. с. 533.
16. Там же., с. 532; 534.
17. Там же., с. 532. Понятие цивилизационной самобытности оказалось удобным алиби для той части национальных элит в странах второго мира, которые по тем или иным причинам не заинтересованы в усвоении стандартов западной демократии. В то же время, переключая внимание на пресловутый «конфликт цивилизаций», Хантингтон (в недавнем прошлом - влиятельный член администрации США) отвлекает нас от реальных политических и экономических противоречий современного мира.
18. См., напр.: Кирилл (Гундяев), митрополит. Россия и православный мир // Церковь и время. 2004. №1; Он же. Остаться русским // Интервью газете «Труд» № 211 от 15 ноября 2006; Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002 и др.
19. Цит. по: Иларион (Алфеев), архиепископ. Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. М.: Эксмо, 2009., с. 391.
20. Агаджанян А. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и неизбежность секулярного Модерна (теоретическое эссе) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. №1 (30) 2012., с. 93.
21. А также ни культуры, ни истории, как прямо утверждал, в частности, протоиерей Георгий Флоровский: «История русской культуры начинается с Крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937., с. 2).

22. Цит. по: Штекль К. Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. №1 (30) 2012., с. 68.
23. Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. СПб.: Алетейя, 2012., с. 202-203.
24. См.: Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие: Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. М.; СПб., 2007., с. 6-87.
25. Агаджанян А. Указ. соч., с. 98.
26. См., напр.: Агранович М. Вера – на выбор. Большинство четвероклассников с 1 апреля начнут изучать основы светской этики // Российская газета. № 5138 (59) от 23 марта 2010 г.
27. Редичкина О. «Отношение к вере аналогично отношению к государству»: Руководитель отдела социально-политических исследований Левада-Центра Борис Дубин — о роли РПЦ в жизни российского общества // РБК. Ежемесячный деловой журнал. Август 2012., с. 22.
28. Кнорре Б. Социальное служение современной Русской православной церкви как отражение поведенческих стереотипов церковного социума // Православная церковь при новом патриархе / Под ред. А. Малащенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2012., с. 114.
29. См. об этом, в частности: Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М.: Наука, 1991.
30. Штекль К. Указ. соч., с. 62.
31. Агаджанян А. Указ. соч., с. 104.
32. Хабермас Ю. Указ. соч., с. 110.
33. Верховский А. Религиозные организации и возможности идеологического проектирования в путинской России // Двадцать лет религиозной свободы в России / Под. ред А. Малащенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2009., с. 180.
34. Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998., с. 155.
35. Цит. по: Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? М.: Academia, 2007. С. 536-537.
36. Хабермас Ю. Указ. соч., с. 135.
37. См. там же., с. 105-106.
38. Там же., с. 130.
39. Редичкина О. Указ соч., с. 23.
40. Ортега-и-Гассет Х. Указ. соч., с. 185.

41. Там же., с. 157.

42. Там же., с. 104.

Natalya Belitser

Conflict and Religion: the Case of Ukraine

Religions in Ukraine: A Brief Overview (1)

Ukraine is not only multi-ethnic, but also multi-religious country. More than 97% of the religious communities now registered in Ukraine are Christian. Dominant Orthodox Christians constitute about half of these communities; the other half is divided among Catholics and Protestants.

Orthodoxy in Ukraine is represented by three leading churches and several smaller confessions, including Old Believers and the Russian True Orthodox Church (RTOC). Three main Orthodox Churches of Ukraine are:

- Ukrainian Orthodox Church under jurisdiction of Moscow Patriarchate (UOC-MP)
- Ukrainian Orthodox Church-Kyivan Patriarchate (UOC-KP)
- Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC)

Major Catholic churches in Ukraine are represented by the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC), Roman Catholic Church (RCC), and Armenian Catholic Church.

There are also a number of well-entrenched Protestant denominations, whose development, practically stopped due to persecutions by the Soviet regime, has been restored after Ukraine gained independence in 1991. Nowadays, the main Protestant groups in Ukraine are Baptists, Lutherans, Pentecostals, Seventh-day Adventists, Sub-Carpathian Reformed.

Free Churches of Evangelical Christians, the churches of the Evangelical Presbyterian Church of Ukraine (EPCU) included into the Union of Evangelical Reformed Churches of Ukraine, and some other denominations contribute to diversity of Christian believers.

Ukraine is a home to quite a few Jewish and Muslim communities, also Buddhists, Jehova's Witnesses, and Neo-pagans; a number of non-traditional and new religious movements are also present, and some of them are growing dynamically.

The very diversity and complexity of religious life in Ukraine often leads to rather complicated inter-church and inter-confessional relations. This

sometimes manifests itself through rivalries between different denominations, major and smaller churches, and well-established and new movements and organizations – not to mention internal disagreements. Regrettably, despite the fact that Constitution of Ukraine clearly declares that Ukraine is a secular country with separated state and religious institutions, in reality interactions between state and different churches and denominations sometimes seem far removed from this ideal, demonstrating once again the involvement of central and local authorities in religious life in an attempt to influence it for their own political purposes and benefit.

Legislation

The main legislative bill, regulating religious affairs and State – Church relations, “On Freedom of Conscience and Religious Organizations”, still in force, was adopted in April 1991, i.e., a few months before Ukraine’s independence (2). The last substantial changes to it were made in December 1993, with some later insignificant modifications.

By the time of its adoption, this Law was rather advanced and providing a wide spectrum of liberties, sharply contrasting with the actual situation with religious freedom in the still existing Soviet Union. It guaranteed each Ukrainian citizen the right to freedom of conscience, including freedom to profess, take and change religion or beliefs on one's own choice and freedom to profess any religion alone or together with others or not to profess any, to perform religious rites, to express openly and distribute freely his/her religious or atheistic beliefs. Nobody shall be forced in determination of his/her attitude to religion, profess or refusal to profess religion, in participation or non-participation in divine service, devotions and religious ceremonies, teaching religion. Any discrimination of persons and limitation of citizens' rights and freedoms depending on their attitude to religion shall be prohibited. All religions, creeds and religious organizations shall be equal before law. Establishment of any privileges or limitations of one religion over the other shall be prohibited. According to the Law, church in Ukraine shall be separated from state, whereas educational system shall be separated from church and have secular character. According to the Law, religious organizations established for satisfaction of citizens' religious needs, include:

- religious communities;
- religious administrations and centres;
- monasteries;
- congregations;
- missions;

- theological educational institutions;
- unions of the above mentioned religious organizations.

All of the above mentioned religious organisations are prohibited to:

- participate in activities of political parties;
- perform state functions;
- provide financial aid to political parties;
- nominate candidates for election post;
- agitate or finance election campaigns;
- interfere in activity of other religious organizations;
- preach hostility, intolerance to atheists or believers of other religions.

Attempts to radically change this law have been undertaken in middle 90s, after Ukraine's joining the Council of Europe (1995) and the adoption of the Constitution of Ukraine (1996). In November 2003, Verkhovna Rada (parliament) rejected draft governmental bill "On Introducing Changes to Law of Ukraine 'On Freedom of Conscience and Religious Organizations'", and from that time on, "the battles" over changes continued between the main actors – the central government, the Ministry of Justice, the state agency for religious affairs, and various religious organisations and their associations representing emerging civil society of Ukraine.

It could be noted that although a leading role in the activities of the latter belonged to the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations (AUCCRO) – representative inter-confessional and consultative-advisory body that – some new associations were formed to strengthen the voice of Ukraine's believers and their role in the process (see later).

Subsequent attempts to introduce changes to the Law of Ukraine "On Freedom of Conscience and Religious Organizations" began in 2006 due to the Presidential Decree № 39/2006 from January 20, 2006, "On the Action Plan for fulfilling the obligations and commitments of Ukraine arising from membership in the Council of Europe." The decree was prompted by Resolution of the Council of Europe Parliamentary Assembly (PACE) № 1466 (2005) "On the Honouring of Obligations and Commitments by Ukraine", which was passed following the Report of the Monitoring Committee (3).

According to the presidential decree, the Ministry of Justice was ordered to develop and submit to the government a new edition of the Law of Ukraine "On Freedom of Conscience and Religious Organizations." The working group of the Ministry of Justice, which included representatives of the denominations, the public, and academics, prepared a new draft, which received a positive evaluation from experts of the Venice Commission and

the OSCE/ODIHR. In November 2006 the draft was reviewed at a session of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations. As a result of the discussion, the AUCCRO sent an address to President Viktor Yushchenko, asking to continue consultations on the revision of the concept on church-state relations and the new version of the Law of Ukraine “On Freedom of Conscience and Religious Organizations” in order to reach a consensus.

In 2008-2010 work on the new draft Law of Ukraine “On Freedom of Conscience and Religious Organizations” was carried out by the State Committee on Nationalities and Religions. But the draft was not submitted to the government to be reviewed by the parliament because the AUCCRO and a number of other religious organisations and associations expressed objections to the draft (4).

After Victor Yanukovych became the next President of Ukraine as a result of presidential elections-2010, general situation with human rights and freedoms, including freedom of conscience, deteriorated. After Victor Yanukovych, newly elected President of Ukraine, issued on December 12 the Decree No. 1085/2010 "On the Optimization of the System of Central Executive Agencies", the central governmental body responsible for regulating many aspects of religious life, was liquidated, and its functions divided between the reorganized Ministry of Culture of Ukraine and the newly created State Registration Service of Ukraine.

According to the President's Decree, only one of these functions will be carried out by the State Registration Service which will be responsible for registering not only religious, but also civic and charitable organizations, while all others will fall under the jurisdiction of the Ministry of Culture. This false step obviously violated legislation in force, because Article 30 of the Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations stipulates the functioning of a State body on religious affairs responsible for many important tasks, including promotion of mutual understanding and tolerance between different faiths and denominations;

The prescribed role of the State Registration Service, violating the Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations, thus prepared the ground for hasty amendments to the Law without proper preparation and coordination with the religious communities and their associations (5). The AUCCRO and other inter-faith associations have repeatedly spoken out against the introduction of any amendments to the Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations, justly believing that under present conditions, the legislative process endangers religious freedom in Ukraine. The heads of the confessions stressed that the consideration by the parliament of the initiatives on altering the current Law of Ukraine “On

Freedom of Worship and Religious Organizations” is relevant “only on condition of the principled agreement of all the subjects of the law-making process on the importance of religious freedom in Ukraine as one of the greatest achievements of our state in the area of ensuring of rights and freedoms of a person” (6).

The next Presidential Decree № 24/2011 “On the Action Plan for fulfilling the obligations and commitments of Ukraine arising from membership in the Council of Europe” of January 12, 2011, authorised the Ministry of Culture with developing a new edition of the bill on introducing changes to the Law of Ukraine “On Freedom of Conscience and Religious Organizations.”

After meeting between the minister of culture of Ukraine, M. Kulyniak and members of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations it was decided to create a new working group for preparation of a draft law. The working group, which met twice on March 16 and April 8, 2011, decided that there is no urgency in making a new version of the Law of Ukraine on the freedom of religion; however, its members did call for changes in the sectoral legislation, which would regulate the activity of religious organizations in specific areas of public life.

On April 7, 2011, President of Ukraine Viktor Yanukovych in his annual message to the Parliament of Ukraine proposed the following initiatives on religious matters:

- develop and adopt a concept of Church-State relations;
- develop, with regard to provisions of the concept, a new edition of the Law of Ukraine “On the Freedom of Conscience and Religious Organizations” to ensure interdenominational peace and accord, the equal treatment of all churches, and the debarment of any sort of fundamentalism.

As one of the leading experts on religious affairs has noted, “...it is evident that the presidential decree from January 12, 2011, and the presidential letter to the parliament propose two different approaches to updating legislation on the freedom of religion and religious organizations. Furthermore, representatives of the denominations in the working group of the Ministry of Culture proposed yet another approach to improve the legislation” (7).

Nevertheless, this undetermined and uncomfortable situation and emerged confusion has actually helped to avert the immediate danger of passing through the “docile” parliament of the essentially worsened version of law on religious freedom that might threaten the fragile inter-confessional peace and aggravate existing tensions in relations between state and churches, also between different denominations of Ukraine.

A Role of Religious Councils and Associations (8)

Since the number and diversity of the officially registered religious communities and organizations of different faiths has been very high, to escape escalation of actual and potential conflicts between them, a number of different kind of associations and CSO are taking part in conflict prevention activities, apart from official state bodies. The most influential among the first is the *All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations (AUCCRO)* established in December 1996 at the initiative of Ukrainian President Leonid Kuchma. This representative inter-denominational advisory body unites all the major registered religious groups in Ukraine (9). Among its purposes are:

- to unite the efforts of religious and appropriate public organizations for the national and spiritual revival of Ukraine
- to coordinate inter-church dialogue in Ukraine and abroad
- to participate in the development of current and long-term forecasts on church-state relations and to draft normative acts with regard to these questions

Currently, the AUCCRO includes 19 churches and religious organizations (Orthodox, Catholic, Protestant, Jewish, Muslim), which makes up about 95% of the religious network in Ukraine. This Council, being the most influential and well-reputed among all other associations and inter-denominational bodies, was initially associated with Ukraine 's National Committee on Religious Matters, later on – with the State Committee on Nationalities and Religions. After liquidation of the latter in December 2010 in a course of so-called “administrative reform”, AUCCRO together with some other associations and CSO discussed an issue vigorously and sent numerous appeals to President and Cabinet of Ministers of Ukraine, demanding to revise such a decision and to restore a single government agency for religious affairs.

Throughout 2010 the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations continued to play a leading role in interfaith and church-state relations. Its Chair during this period (from October 2009 to November 2010) was Bishop Markijan Trofimiak, who is responsible for external relations of the Roman Catholic Church in Ukraine. Since November 4, the new chair of the council is Vasyl Raychinets, senior presbyter of the Union of Free Churches of Christians of the Evangelical Faith of Ukraine (10).

Another important and influential association is the *Council of Representatives of Christians Churches of Ukraine (CRCCU)* established in December 2003. According to the founding documents, the main purpose of the Council of Churches is to promote the spread of Christianity and the principles of religious freedom in Ukraine, to promote a dialogue among

Christians to revive Christian morality in society, to eradicate Soviet atheism and totalitarianism, and to build partnerships between the state and the church to develop the civil society.

It is worth special mentioning because its formation signified an important step of seeking cooperation between different Christian denominations, marked by sharp inter-confessional conflicts throughout the 90s, but coming together in order to join efforts for protection of religious freedoms. The members of the CRCCU include representatives of nine Christian churches: Ukrainian Orthodox Church-Kyivan Patriarchate, Ukrainian Orthodox Church-Moscow Patriarchate, Ukrainian Greek Catholic Church, Roman Catholic Church in Ukraine, Ukrainian Union of Evangelical Christian Baptists, All-Ukrainian Union of Churches of Christians of Evangelical Faith – Pentecostals, Ukrainian Christian Evangelical Church, Brotherhood of Independent Churches and Missions of Evangelical Christian Baptists of Ukraine, and Ukrainian Lutheran Church.

The *Council of Evangelical Protestant Churches of Ukraine (CEPCU)* was formed in 2006. Heads of the following nine Evangelical Churches (religious associations) belong to the council: All-Ukrainian Union of Evangelical Christians-Baptists, All-Ukrainian Union of Evangelical Christian Churches – Pentecostal (AUECCP), Ukrainian Union Conference of Seventh-Day Adventists, Ukrainian Christian Evangelical Church (UCEC), Union of Free Churches of Christians of Evangelical Faith of Ukraine, Ukrainian Lutheran Church (ULC), Brotherhood of Independent Baptist Churches and Missions of Ukraine, the Association of Missionary Churches of Ukraine, and the Association of Independent Charismatic Christian Churches of Ukraine (Full Gospel), which joined the CEPCU in December 2010.

During its sessions, the Council discussed such issues as church-state relations, protection of public morality, attempts to politicize issues of religious organizations, media coverage of Evangelical churches, violation of religious rights and freedoms et al. Activities of the CEPCU helped counteract the attempts of politicizing the religious environment that became especially evident before the local elections of October 31, 2010. The council demonstrated its openness by having dialogues with other Protestant churches, in particular, by inviting representatives of these religious organizations to its meetings and granting them the power to vote. Another example of association of Christian denominations is the *Ukrainian Interchurch Council (UIC)* formed in 2003. It consists of about 20 religious leaders of evangelical associations and a number of NGOs and religious press services. Although it attempted to influence church-state relations, experts assessed its impact as limited and insignificant (11).

The Council of Representatives of Spiritual Directorates and Centres of Muslims of Ukraine was formed in April 2009 as a representative advisory body of Muslims of Ukraine affiliated with the State Committee of Ukraine on Nationalities and Religions. Currently, the council is composed of three out of the five Muslim religious associations that operate in Ukraine: the Spiritual Administration of Muslims of Crimea, Spiritual Administration of the Kyiv Muftiyat and the Umma Spiritual Directorate of Muslims.

The council is mainly engaged in coordinating pilgrims to holy places of Islam. The activity of this council and its influence were limited because the two of major bodies – the Spiritual Directorate of Muslims of Ukraine (Kyiv) and the Spiritual Centre of Muslims of Ukraine (Donetsk) – did not join it. These religious associations, however, are members of the Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations. After liquidation of the State Committee on Nationalities and religions the Council has experiences even more difficulties and obstacles in its operation, and split between Muslim communities subordinated to different religious authorities, seems augmenting.

Recently, some new religious associations have arisen, some of them with clear involvement of the ruling Party of Regions of Ukraine. For example, the *Spiritual Council of Ukraine* was formed over a year ago after presidential elections on the initiative of the Party of Regions. Some members of this council were elected to local bodies of self-government during October 31 elections, “indicating the political basis of this project”. It was concluded that taking into consideration the complicated interfaith and interethnic situation in country, beginning from early 2010, three leading interchurch associations – AUCCRO, CRCCU and CEPKU – strengthened their credibility and contributed to the important task of promoting a dialogue between different religious, national, ethnic, and other groups, which is essential for the consolidation of peace, tolerance and understanding in the Ukrainian society (12).

Conflict-Generating Issues in Inter-church Relations

After 1991, the revival of a number of formerly repressed Christian churches occurred simultaneously with efforts to establish an Autocephaly for the Ukrainian Orthodox Church. This initial period was characterised by numerous conflicts between different religious communities and groups of believers, predominantly over the ownership and restitution of church buildings and property, confiscated (or destroyed) during the Soviet era and then (re)distributed between different confessions. Although the contentious and sometimes controversial issues of returning buildings and property, formerly belonging to different communities, are still far from fully

resolved, the sharp conflicts and clashes of the 1990s – especially in western Ukraine with its maximal diversity of Christian denominations – have gradually calmed down. In many cases, solutions based on “win-win” strategies and approaches were adopted: for example, by alternating the use of church premises between groups of believers of different denominations. According to the 2009 report of the State Committee for Nationalities and Religions “On the State and Tendencies of the Development of the Religious Situation and State-Church Relations in Ukraine”, the highest index of such good practices was registered in Lviv and the Lviv oblast, thus creating a positive example of interfaith accord and tolerance in the region (13).

During the presidency of Victor Yuschenko (2004 – 2010), much effort was made to unify all the Orthodox denominations into a single, independent Ukrainian Orthodox Church independent of the jurisdiction of the Moscow Patriarchate. Although quite a few clergy, congregations and lay people did not support such an approach, the issue was the subject of wide public discussion. However, there were no attempts to impose unification through administrative methods. During this period, the most topical issues of state-church and interfaith relations were addressed through dialogue with the active participation of many interested actors and stakeholders. A high degree of openness in state policies and the permanent involvement of CSOs in this matter were reached which seemed, at the time, irreversible.

This favourable climate has drastically changed in 2010, very soon after electing new president of Ukraine Victor Yanukovych and formation of his government. Already the very procedure of his inauguration had shocked many people, both believers and non-believers: for the first time in the newest history of independent Ukraine, the well-established tradition of inviting heads of all Ukrainian churches to the joint service in the Saint Sofia Cathedral was neglected, thus showing clear preference provided for only one confession – Ukrainian Orthodox Church-Moscow Patriarchy (UOC-MP).

On the next day after the inauguration, its head Metropolitan Volodymyr (Sobodan) wrote a letter to Victor Yanukovych, in which he provided the “guidelines” for establishing a new format of relations between State and Church. This document is highly believed to become an “Action Programme” of President Yanukovych in the religious area; it contains several key points as follows:

- introducing of the learning of the fundamentals of the Christian ethics, the Orthodox culture and the Scripture in educational institutions at a variety of levels ranging from kindergartens to the most prestigious universities;

- promoting the development of spiritual and educational information projects on the television, radio and in the other media for the purpose of spiritual revival and upbringing of future generations;
- church valuables and constructions must be given back to their real owners; the revival of the Church's economic activity should be promoted;
- the President's great mission is to consolidate the Ukrainian society, to unite the nation on the basis of our traditions and Christian virtues and efforts to be made by the UOC-MP "to cure the wound of the split in the Ukrainian Orthodoxy in the spirit of the canonical system of the Church" (14).

The true meaning and principal message of this address consist of a comprehensive plan for the monopolisation of the religious life of Christian believers in Ukraine by the UOC-MP. This is not simply an interpretation. According to the UOC-MP, other Orthodox confessions are non-canonical, while the authority and influence of non-Orthodox confessions should be counteracted and diminished because their values are "not ours".

Moreover, Russian tradition of having state-subordinated church used for political purposes is reflected in wording by Moscow Patriarch Kirill who blessed Victor Yanukovych for the presidency on 25 February, 2010. He appealed to the notion of "the united holy Russia" and told about "fraternal peoples linked by the common historical tradition are successors of Prince Volodymyr the Great..." In line with this, political repercussions of actual intentions of the UOC-MP are evident in postings at their official site (which is available only in Russian), where calls for "the Unity of the Russian Civilization and the Unity of the Russian Orthodox Church" are widespread.

Indeed, throughout 2010 new powers seemed eager to promptly implement the above "programme", often using the state budget for providing financial support for different activities of the UOC-MP (15). For example, according to the decision of the Cabinet of Ministers of Ukraine dated 14 July 2010, several ml hrivnas the Stabilisation Fund have been allocated for construction of cathedrals belonging to this church, whereas other denominations (and tax-payers of different beliefs, as well as non-believers, received none) (16).

On the eve of Easter-2010, the Synod of Bishops of the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) called on the President "to secure the equality of all churches in Ukraine before the law and in public life", because preferences given to one of the confessions will deepen the split among the citizens and will do harm to the entire Ukrainian people. The letter also reminds about the gospel warning of the divided kingdom; in the opinion of the UGCC, "This is just the scenario attempted to be imposed on Ukraine

by the forces that do not value its historical traditions, cannot reconcile with its modern status and do not link their future to it” (17).

Regrettably, this appeal wasn’t heard nor taken into consideration, as the attendance by the President of an Easter service at exclusively the Kyiv Pechersk Lavra (belonging to the UOP-MP) has evidenced.

Thus, throughout 2010 the situation regarding religious rights and freedoms continued to deteriorate and the Ukrainian Orthodox Church – Kyiv Patriarchate became the principal target of increasing pressure from the UOP-MP, with active support from the authorities and the majority coalition in the Verkhovna Rada.

The practice of “repeated baptism” was introduced by the clergy of the Moscow Patriarchate towards those baptized in the Kyiv Patriarchate. Patriarch of the UOC-KP Filaret sent a letter about these wrongdoings to Moscow Patriarch Kirill but there was no response to it. “We have not seen any response to it, save speeches of some bishops, whose position was mostly grounded on hostility to the Kyiv Patriarchate, not on the teaching of the Church. The practice of “repeated baptism” continues despite the absence of any document of the Moscow Patriarchate or the UOC-MP providing for such a practice and giving it the canonical substantiation,” stated Filaret (18).

On 28 December 2010, clergy and believers of the UOC-KP organised a protest action near the Kyiv Oblast administration, praying to “enlighten” civil servants who provoked interfaith conflicts and enforced transfers of parishes of the UOC-KP under jurisdiction of the UOP-MP (19). On the eve of the New Year, Patriarch of the UOC-KP Filaret alarmed Ukrainian media by the statement about vicious plans to completely disintegrate and destroy the Kyiv Patriarchate. According to his words, these plans were worked out in Moscow and delivered to central Ukrainian authorities who in their turn sent coordinated directives to local powers for implementing it. A number of concrete examples of pressuring the priests of the UOC-KP were provided, as well as members of parishes; occasions of unlawful passage of church property and buildings were named. Filaret urged authorities and especially head of the State to reject such practices and renew a genuine and fruitful dialogue. He warned that otherwise, Ukraine comes under threat of returning to severe inter-confessional battles like those at the beginning of 90-s. (20).

Civil society of Ukraine also reacted to repeated violations of religious rights and freedoms and preferential treatment of the UOC-MP. On 25 October 2010, the Council of the Ukrainian Association for Religious Freedom expressed concern over the situation. Those present at the meeting analysed religious freedom in Ukraine and pointed to a worsening in

relations between faiths. The reason for this was seen as being the special attitude to one particular Church demonstrated by those in power, as well as cases of effective discrimination against all others.

It was also noted that the new version of the Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations was prepared not openly and without discussion of its provisions by all interested parties, including representatives of the Churches and religious organizations, experts and believers wishing to take part in a process (as it was until 2010) (21).

Ukraine was also criticized for curbing human rights and freedoms, including religious ones, at the OSCE Conference taking place in Warsaw from 30 September to 8 October. A telling example of the obstructions created by law-enforcement bodies for believers belonging to the UOC-KP and trying to reach Kyiv for ceremonies to mark the Festival of the Baptism of Kyivan-Rus on 28 July 2010, was recalled. Thomas Melia, the representative of the US State Department, said that this was all reminiscent of the period before the Orange Revolution, having stressed that “over the last months Ukraine has stopped observing OSCE standards on freedom of assembly and freedom of movement” (22).

2011: New Trends and Developments

Alerted by the current situation in the religious sphere, in January 2011 50 MPs of Ukraine, at the initiative of leader of “For Ukraine!” party Vyacheslav Kyrylenko, addressed President Ukraine, expressing deep concern about unlawful preferences given to the UOP-MP, and discrimination of all other churches. It has been stressed that such an approach not only contradicts Constitution and laws of Ukraine, but leads to ever-growing tensions, threatening to undermine fragile inter-confessional peace and provoke a new wave of acute interdenominational conflicts (23).

These and a number of other signals from within and outside the country forced authorities to turn to a more restrained policies. Repeatedly manifested concerns and dissatisfaction by lack of a dialogue with religious organizations and their associations have also had some impact, and on April 21, 2011, President Victor Yanukovich held, for the first time, a meeting with the AUCCRO members. At this meeting, in particular, president told about the equality of all churches and confessions of Ukraine, the necessity to ensure equal rights for all of them, and promised that the State will perform this task. He also welcomed the active participation of representatives of religious organizations in developing the draft law “On Freedom of Conscience and Religious Organizations” (new edition), and noted that after the elaboration of this draft law and its provisions by general consensus, he will sign the law.

Repeated calls of the AUCCRO and many other religious and secular CSOs to re-establish central governmental body responsible for the religious affairs, seemed also be taken into consideration (at least, partly). Although high-level state institution of this kind was not restored, according to the decree of the Cabinet of Ministers of Ukraine from 7 September 2011, all functions of the former Committee on Nationalities and Religions will be consolidated within the new Department of the Ministry of culture. It is foreseen that this department will consist of four structural units, namely:

- section of research, analytics, and liaisons with religious organisations;
- section for registration of statutes and running statistics on religious organisations;
- section on promotion of social and humanitarian activities of religious organisations;
- section of interethnic relations (24).

It is also quite remarkable that in 2011, equal treatment of all confessions has become obligatory for state officials. This requirement was added to the General Rules of Behaviour of a State Official on the basis of Order 176 of the Main Department of State Service of Ukraine of July 17, 2011, which made alterations to Order 214 of August 4, 2010. According to this document that was registered at the Ministry of Justice of Ukraine on August 15, 2011 under #973/19711 and will soon come into force, a state official should not express any preferences for any associations of citizens, religious organizations regardless of their size, status, denomination, line of activity (25).

In general, it could be noted that in 2011, instead of anticipated escalation of tensions, main churches of Ukraine resumed a dialogue, seeing it as a main mean to overcome existing difficulties in the interdenominational relations. In this process, a special role belongs to the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC). It is based on strategies outlined by Patriarch Lubomyr (Husar) and continued by his successor, Patriarch Sviatoslav. The newly elected head of the UGCC recognises his and his church mission as that of a “mediator”, trying to reconcile, to become the bridge between the divided communities. Apart from traditional activities aimed at reach mutual understanding between clergy and laity of Catholic and Orthodox churches, many efforts are being taken to engage in peaceful dialogue different Orthodox denominations as well. According to Patriarch Sviatoslav, it is important to “create space where they can not only meet with us but also with each other”; hierarch stressed also the vital importance and great potential of such an institution as AUCCRO that “provides certain kinds of opportunities to cooperate, at least to talk and meet together with state authorities and develop our relations” (26).

The UGCC head also explained why his church has positively cooperated not only with Orthodox confessions, but also with Protestants in the context of the AUCCRO and the Ukrainian Bible Society. “We actively cooperate with Protestants in the context of the All-Ukrainian Council of Churches, and we see that especially when it comes to various social or sociopolitical positions in Ukraine that Christians have or should have, we actually find oneness with Protestants,” said the patriarch. “Protestants – perhaps because they don’t have specific ideological schemes, which weigh heavily over them – are truly Ukrainian patriots and protect Ukrainian statehood and Ukrainian identity very well.” The primate considers the Protestant churches to be “powerful and serious allies” (27).

It is also interesting to note the change of rhetoric by the head of UOC-KP Filaret. Recalling his alarmed statements of 2010 about intentions of the new authorities to destroy and annihilate this church, his public speeches and interviews of middle-2011 are much more tolerant. In particular, in his interview to the newspaper *Universum* Patriarch Filaret said that “the struggle between the Kyivan and Moscow Patriarchates is no longer as overt as it used to be”. He affirmed that the events of the last year have proved that the Kyivan Patriarchate cannot be destroyed. “Recently we have lost a few parishes, but parishes are transferring from the Moscow to the Kyivan Patriarchate, as has happened, for example, in the Poltava Oblast. And even in these few parishes that experienced attacks, there is strong resistance, and so far they cannot be taken away from us. ... This is a very good sign, which the government sees as well... And if the government wants to rule, it should facilitate this process”. Filaret also expressed his appreciation of President’s meeting with AUCCRO on April 21, and the attitude of the latter toward equal treatment of all confessions. Moreover, his interview contained such revelations as “the clergy and bishops of the Moscow Patriarchate are recognising the necessity for the existence in Ukraine of an independent church, and Moscow has noticed this, as well as the fact that the UOC-MP is against Russia’s imperialist ideology. Accordingly, Moscow has resolved to deny this church of autonomy and self-governance.”

The primate believes that Patriarch Kirill is visiting Ukraine so often to remind Ukrainians that he is the head of the church, not Metropolitan Volodymyr. “The episcopate of the Metropolitan Volodymyr is resisting, inside the Moscow Patriarchate a struggle is being waged,” said Filaret (28). Indeed, an analysis by the Institute for Religious Freedom of the situation within the UOC-MP and its relations with ROC, and particularly with Patriarch Kirill, reveals a number of the existing problems in the above mentioned spheres that are far from approximating the settlement; it is also

remarkable to note that, according to the same in-depth analysis, attitude and attention of the high rank state officials of Ukraine to Kirill's visits have progressively dropped (in response to the increasingly assertive and demanding position of the head of ROC, reflecting geopolitical ambitions and dominating intentions of Russia's state authorities) (29).

However, official position of the UOC-MP did not change, and despite a revived dialogue with the UOP-KP, the main issue at stake – independence of a unified Ukrainian Orthodox Church from the Moscow Patriarchate – remained unsettled. When Patriarch Filaret addressed the bishops, clergy and laity of the UOC-MP, present at the Jubilee Council on July 8, with a proposal to find church unity, the head of the UOC-MP Metropolitan Volodymyr's actual response, contained in his report, evidenced that the position of the UOC-MP is to unite all Orthodox Christians of Ukraine but on its own terms (30). "Demonstrating the willingness to start a constructive dialogue with non-canonical church structures," the UOC, according to Metropolitan Volodymyr, "simultaneously retains its principled position," which "was and remains unchanged": the unification of all Orthodox Christians in the bosom of a single canonical church by returning to it those who separated from it. The way back involves repentance, which is not a "humiliating procedure," said the metropolitan. The UOC-MP is "ready to forget the wounds" that were inflicted on it by those who separated from it (31).

This rigid position was recently confirmed by the head of the Department of External Church Relations of the Moscow Patriarchate, Metropolitan Ilarion in an interview to the Russian magazine Portal-Credo. Answering the question if "such Churches as the Kyivan Patriarchate, Greek Old Style, True Orthodox Church" will be invited to the All-Orthodox (Ecumenical) Council, the metropolitan said: "What you call "alternative Orthodoxy" we call a schism. There were no precedents of invitations of representatives of schismatic organizations to inter-Orthodox meetings so far and I think there will be no such things in the future." Metropolitan Ilarion also stated that during his meetings with the heads of the Eastern Patriarchates, the situation in Ukraine "was not discussed in detail even though it was touched upon at some meetings." The metropolitan is certain that the way of overcoming the schism is through repentance and return to the Church communion. At the same time the hierarch does not exclude the possibility that the problems of the schism "may be discussed also at the inter-Orthodox level" (32).

Therefore, it is clear that a certain "softening" and revision of governmental policy that until recently, has in fact provided overt state support to only one confession, is a step developed at a time of worsening relations between

Ukraine and Russia, particularly over the issue of gas. Increasing Russian pressure on Ukraine is not limited to political issues but includes humanitarian and religious life. In particular, Patriarch Kirill (elected in 2009), who demonstrates a much more rigid position on Ukrainian “schisms” than his predecessor Aleksiy II, has much experience of dealing with Ukrainian Orthodoxy. It should be recalled that his previous visits were long missionary tours to Ukrainian cities and villages, and that in the 1990s, when part of the Ukrainian Orthodox Church declared its independence from the Russian Patriarchy, Kirill’s visits to Ukraine were in fact attempts to bring Ukrainians back into religious organizations subordinated to the Russian Patriarchy (33).

But while hopes of achieving a genuine autocephaly for the Ukrainian Orthodox Church with an endorsement from the current Moscow Patriarch have failed, the same seems true of the hopes of the latter – rather premature, as it turned out – that “the schism in Ukraine is, to a large extent, a thing of the past” (34).

It should also be added that the assertive and sometimes aggressive attempts of the Russian Orthodox Church (ROC) to fully subordinate the Ukrainian Orthodox Church to the ROC have not been supported by other Orthodox churches beyond Ukraine.

A telling illustration of this is that Patriarchs of the four oldest churches of the world and the primate of the Cyprian Autocephalous Church called the Russian Orthodox Church to observe its canonical territory.

“Due to the events which have recently taken place in the Orthodox Church,” the council stressed the necessity that the Orthodox Churches should respect and strictly observe the geographical borders of their jurisdictions “as defined by the holy canons and Thomoses on the foundation of these churches.” These words hinted at non-recognition of a canonical status of the Ukrainian Orthodox Church-Moscow patriarchate as an “integral part” of the Moscow Patriarchate. It was reminded that concerning the Moscow Patriarchate and its canonical borders, the Constantinople Patriarchate and Constantinople Council observe the Thomos of 1589 according to which the territory of the present-day Ukraine is not part of the Moscow Patriarchate. This commentary was considered by the UOC-KP as the way of the Constantinople Patriarchate to show the Russian Orthodox Church “who is the boss” (35).

Muslims (36)

In contrast to most Western European countries where Muslim communities are constituted by a few generations of immigrants, Ukraine belongs to those European countries which have their own native Muslim population.

Although Islam in Ukraine has more than a thousand years of history, this religion was repressed by Soviet regime and almost extinguished; religious and cultural revival of Islam believers has become possible after Ukraine gained independence in 1991.

Some Muslim leaders of Ukraine declare that there are two million Muslims in the country; however, estimates by the government and independent researchers provide the number at approximately 500,000, thus constituting about 1.1 percent of the total population. The majority of Ukrainian Muslims are Crimean Tatars numbering over 250,000, whose return to their homeland after forceful mass deportation of 1944 started only in late 80s.

Islam is far from monolithic in Ukraine. Currently, there are five Islamic religious “umbrellas” indicating the disunity among the mainstream Muslims: the Spiritual Administration of the Muslims of Ukraine (DUMU), the Spiritual Administration of Crimean Muslims (DUMK), the Spiritual Administration of Muslims of Ukraine “Ummah” (DUMU-Ummah), the Religious Directorate of Independent Muslim Communities of Ukraine “Kyivan Muftiyat,” and the Donetsk-based Spiritual Centre of the Muslim Communities (37). The Interregional Association of Public Organizations, Ar-Raid, could also be mentioned. It is a confederation of 11 organizations from various regions of Ukraine.

The three major and most influential of them are:

DUMK, established in 1991, comprises approximately 70% of all government-registered Muslim communities in Ukraine. Being the spiritual centre of the Crimean Tatar people, it is working in close cooperation with the Crimean Tatars’ self-governmental bodies – central and local Mejlises. The DUMK runs its own spiritual school, publishes its own literature and a newspaper “Hidiaet,”

DUMU, established in 1992 in Kyiv, seeks to unite Muslims of different nationalities, regardless of their cultural differences. It has representative offices in 10 regions and has the second-largest number of Muslim communities in Ukraine. It runs the Islamic Institute in Kyiv and publishes a Russian-language newspaper “Minaret.”

The Donetsk-based Spiritual Centre of the Muslim Communities of Ukraine was registered in 1994. It is comprised of Muslim communities of predominantly Tatar nationality and is thus known as a national-religious organization operating in 12 regions. In 1997 the centre founded the Party of Muslims of Ukraine (38).

DUMU-“Ummah” was officially registered in September 2008. According to Mufti Said Ismagilov, the need for establishing this new association was rooted in “a kind of depression in religious life [of Muslims] of the country”, and since Ukrainian Muslim community is still young,

“stagnation may affect it adversely”. There are 10 communities from different regions of Ukraine connected by the joint activities; this new religious administration works in cooperation with Ar-Raid Association (39).

There were several attempts to unite Muslim organizations and their associations, or at least closely coordinate their activities. One example is the Council of Representatives of Spiritual Directorates and Centres of Muslims of Ukraine that was formed, at the initiative of the State Committee on Nationalities and Religions, on April 15, 2009. All spiritual managements operating in Ukraine were invited to the meeting; however, only three of the five main Muslim associations – namely, DUMK, Spiritual Administration of the Kyivan Muftiat and the Spiritual Directorate of Muslims “Ummah” – arrived, whereas DUMU and the Spiritual Centre of Muslims of Ukraine (Donetsk) did not. After discussing the draft agreement, three spiritual managements signed the document confirming creation of the Council which becomes the advisory-representative body of Muslims of Ukraine affiliated with the State Committee of Ukraine on Affairs of Nationalities and Religions. Into the structure of the new Association entered not only Muftis, but also two representatives from each spiritual management – totally three persons from each association. For this reason the association which originally had to be called the Council of Muftis of Ukraine, was named the Council of Representatives of Spiritual Managements and Spiritual Centres of Muslims of Ukraine.

The major task of the council is strengthening of mutual understanding and respect not only between Muslims of Ukraine, but also between representatives of all faiths and citizens of Ukraine as a whole (40). However, following the liquidation of the central state agency responsible for religious affairs – the State Committee on Nationalities and Religious – the future of this body and the prospects of governmental support for its activities are unclear.

Islamophobia: Worldwide Trend and Ukraine

Islamophobia, especially after the tragic events of 9/11, has been spreading throughout the world. In the non-Muslim mind, Islam and Muslims have become almost synonymous with terrorism.

After ten years of grievances and revenge, this year’s commemoration of 9/11 is accompanied by an often aggravated mistrust and hatred, sometimes covering the whole “Muslim world.”

Even shocking events in Norway (July 2011), that attracted attention of media and intellectuals to such a phenomena as “white terrorism”, proved unable to change essentially the mindset of many people in Europe and the

US. Analysing abundant texts of the Norwegian mass murderer Anders Behring Breivik, published on the internet, political analysts of “The Guardian” (UK) indicated that his ideology had nothing to do with Christianity, but was based on an atavistic horror of Muslims and on huge conspiracy theories, the first of which is that “Islam threatens the survival of Europe through what he calls “demographic Jihad”. Through a combination of uncontrolled immigration and uncontrolled breeding, the Muslims, who cannot live at peace with their neighbours, are conquering Europe... These ideas, however crazy, are part of a widespread paranoid ideology that links the European and American far right and even elements of mainstream conservatism in Britain” (41).

According to Anya Cordell, the recipient of the 2010 Spirit of Anne Frank Award, “Many pronouncements about “all Muslims”, flying fast and loose, seem to hold some hope that Muslims magically disappear. Or maybe, unlike leopards, they could change their spots, just stop being Muslim. I heard a renowned “expert” on Muslim affairs say that getting rid of all Muslims wasn’t “practical”, while he inferred it was desirable. (Surely the world would then be almost perfect.) There are those who assert that all Muslims, worldwide, are more concerned with hating, converting and destroying others than with simply living, eating, supporting their families, and doing what most everyone on Earth does... those who characterize Muslims as hateful and bent on domination are themselves the most hateful and bent on converting all Muslims...” (42) Reflecting on “all Muslims” stereotypes, the author, herself Jewish, compares them with “all Jews” ones – those preparing the ground for Holocaust... She believes that persons responsible for hate speech – including those behind the horrible crime in Norway this year – “want to affect policies, and influence thought, and become richer and more influential. But, apparently, without worries of consequences” (43).

Despite the often deserved praise for interethnic and inter-religious tolerance, this worldwide trend also seems, regrettably, to be on the increase in Ukraine. Surprisingly, the loudest advocates of “genuine Christian values” (which must be protected from vicious Muslims endangering them) belong to representatives of quite diverse political views and parties, ranging from “Svoboda” on the extreme right to the marginalised extreme left party of Natalia Vitrenko.

Islamophobic speeches and activities of “Svoboda” members, most active in Western Ukraine, are usually targeting – in line with their west European counterparts – immigrant communities. In August 2011, a meeting was organised in Khmelnytsky city, protesting against a decision to allocate a land plot for erecting there a mosque. In the resolution adopted by this

meeting it was said that “Building of mosque in Khmelnytsky will become a magnet for incursion of illegal migrants. We are witnessing the invasion of Muslims into Europe. Liberal policies of European governments enabled Muslims to become masters on European Christian continent. They build their mosques, destroy Christian churches, and ruin from within the Christian culture of France, Belgium, Spain, Germany, and Great Britain...” Regrettably, a number of clergy and laity of local Christian denominations of Khmelnytsky took part in the event, allying with those protested (44).

As a result of these organized protests, negative decision was adopted at a sitting of the Khmelnytskyi city council: only five out of 49 deputies voted for providing a land and giving permission to build a mosque (45).

Echoing these events, anti-Islamic propaganda was also documented in the central Ukrainian town of Bila Tserkva where leaflets were disseminated on behalf of an entrepreneur calling on local residents to oppose the building of a mosque. The arguments were familiar: “The experience of those European countries where erection of mosques had once been permitted showed that the latter became sites of concentration for illegal migrants... My fears are well substantiated because in those very countries where Muslims are influential enough, bloodshed, acts of terror, and aggravation of the criminal situation occurred...” (46).

According to a recent monitoring review of xenophobia in Ukraine, Islamophobia has now become one of the most acute and topical forms of xenophobia in our country. Its criminal manifestations, as well as public campaigning, influence decision making at the local and regional level and present a major challenge forcing civil society to consider seriously what could and should be done to improve the situation “before it is too late”... (47). This new threat appears to have substituted previous failed attempts to fuel anti-Semitism in Ukraine. The relative success in that area was due to the joint efforts of civil society and the authorities, allied to close scrutiny from abroad.

At the same time, some positive turns in interfaith relations should be noted and appreciated, including the effort to improve relations and reach mutual understanding between Jews and Muslims not only at the national level, but also internationally. A set of international conferences held at the initiative of the Institute of Human Rights and Prevention of Extremism and Xenophobia, took place in Kyiv in 2011. A number of outstanding religious leaders and experts were invited to discuss the most urgent issues endangering inter-confessional and interethnic accord; in June 2011, young Jews and Muslims from 16 countries were brought together for establishing a permanent dialogue between youth of the two major religions (48).

Religious Knot in Crimea

In Crimea, the number of registered religious organisations after Ukraine's independence has been rapidly growing, increasing forty-fold and being thus far ahead of any other region. The most dynamically developing religion in Crimea is Islam.

It should be noted that among all of the contested issues in religious life of Ukraine, the most difficult, diverse and controversial processes are taking place in the Autonomous Republic of Crimea. This particular region differs from the rest of Ukraine by several characteristics:

- ethnic Russians constitute the majority of local population;
- Russia continues to see Crimea as an inalienable part of the "Russian world", an important element of which is Russian Orthodoxy;
- Because of this, religious life of Crimea is dominated by the UOC-MP, whereas all other confessions and denominations face sometimes insurmountable difficulties and obstacles for their activities;
- Crimean Tatar repatriates, now amounting to 13% of local population, are indigenous people and traditionally, Muslim believers;
- Along with the traditional Crimean Islam which is an essential element of the Crimean Tatar identity, a number of different Islamic groups and communities were formed mostly by missionaries penetrating the peninsula from Arabic countries, Russia, and Turkey. These "autonomous communities" (not subordinated to DUMK), create additional tensions among Crimean Muslims, thus increasing the conflict potential in the ARC (49).

Initially, the attempts to restore the attributes of Islam in Crimea, almost completely eradicated after forceful deportation of 1944, evoked a kind of a "cultural shock" among the predominantly Slavic population identifying themselves with Russian Orthodoxy. In the beginning of 90s, many regional authorities, media representatives and ordinary people asserted that for them, the very prospect of having mosques and hearing muezzin's voice in their native localities seemed absolutely unacceptable. However, a number of emerging conflict situations were settled by peaceful means, and step by step, the environment has become less hostile towards the Muslim believers.

Nevertheless, multiple acts of vandalism, targeting Muslim cemeteries, and other potentially dangerous conflict situations continued (50). In 2011, non-traditional Crimean Muslims claims to be discriminated against because of the prohibition for their women to take photos for passports, driver's licenses and other documents while wearing hijab, added to the existing

tensions. (The hijab is the traditional Muslim women's headdress covering the ears, neck and part of the face) (51).

According to Oleksandr Bogomolov, president of the Ukrainian Association of Middle East Studies (UAMES), the main political actors behind the resurgence of religious activity in Crimea can be divided into two classes: religious groups/denominations, and social movements and political groups referring to faith identity. The religious groups included the UOC-MP; UOC-KP; Crimean Muftiyat (traditional Crimean Tatar Islam); and Islamic opposition groups. The major social groups included the Russian Community of Crimea ("ROK"), the Russian Movement of Ukraine, the Cossacks, and a number of smaller groups. He noted that the Cossack movement was not a continuation of the historic (Ukrainian) Cossacks but rather a new social phenomenon that had developed in the post-Soviet context and was inspired by myths of Cossack military glory. According to Bogomolov, Cossacks are bearers of a "practical ideology" based on seeing their mission in protecting the Orthodoxy on the Crimean peninsula. The Cossacks, ROK, and other Russian nationalist groups in Crimea share an apocalyptic vision of the future, seeing the Muslims as a threat to Christian Orthodoxy (52).

Potential of the interfaith conflict sharply aggravated in early 2000s after Archbishop Lazar of the Crimea and Simferopol ruling to erect 1,000 worshipping crosses in the Crimea to commemorate the 2,000th Anniversary of the Birth of Jesus Christ and the millennium of the baptism of Kyivan Rus'. The Crimea was proclaimed a "cradle of Christianity"; responding to these developments, the Crimean Mufti declared that such unilateral attitude toward the peninsula's religious history was offensive to local Muslims. In a gesture of protest, he withdrew from the Interfaith Council, set up in middle 90s. (53).

One of the most acute conflicts triggered by the erection of such crosses took place near Morskoye, a village located in the vicinity of Sudak, a city on the eastern coast of Crimea. On October 25, 2000, a group of Crimean Tatars (who claimed that this place accommodated an ancient Muslim cemetery) destroyed the cross. This met a sharp response from the local Christian community; a crowd numbering 400 gathered and situation moved close to fist fighting. Intervention of village authorities helped to prevent further escalation; they convinced the disputing parties to conduct negotiations, for which ten delegates from each side was appointed.

Mustafa Dzhemilev, Chairperson of the Mejlis of Crimean people and MP of Ukraine, stated that "we condemn the erection of those crosses as an act of violence, but we also condemn their being forcefully torn down. However, I do not understand why should those crosses be put up here?"

Why should the whole affair be so provocative? Did they want to trigger off a conflict? Is this land to be considered purely Christian? ...This [erection of crosses] should not be done in public places visited by people professing a different religion..." (54).

After intensive and heated discussion within the promptly established Reconciliation Commission, also as a result of confidential negotiations between Metropolitan Lazar and Mufti of Crimean Muslims hadji Emirali Ablayev, a compromise solution was eventually found, and it was decided that the cross will be built in another, neutral place instead of the contested one.

The most recent example of this "war of religious symbols" occurred in 2011 near the city of Feodosia. The story has begun on 4 May, when a group of Cossacks erected the worship cross without permission of either local authorities or Crimean Council of Ministers, or blessing from Metropolitan Lazar (UOC-MP). This action was declared by Cossacks as not only establishing one more Orthodox symbol but being also dedicated to 9 May (the day of victory in WWII) celebrations. It actually violated the agreement reached earlier between Metropolitan Lazar and Mufti Emirali Ablayev, and thus ensued discontent of local Muslim community that addressed the Major of Feodosia with a letter of protest. Negotiations between Cossacks, local authorities and municipal Interfaith Council lasted the whole day of May 5, but turned unsuccessful – the Cossacks refused to dismantle the cross, even temporarily, or shift it to another place until the necessary documentation would be obtained.

On May 6, the two lawsuits were submitted by the Council of Ministers and the village council to the Economic Court of Crimea with the demand to dismantle the cross as erected illegally. Not waiting for a court decision, on May 7 the object was sanctified by the priest of Russian Orthodox Church Abroad (because none of the priests of the UOP-MP agreed to do so without sanctions of Metropolitan Lazar). Following the court decision, on July 1 the contended cross was removed and placed in a nearby Orthodox church. The next day, several hundreds of Cossacks and local Orthodox believers attempted to restore it at the former location; warnings from special police troops and attempts to reach peaceful solution have failed, and rather severe clashes between Cossacks and police occurred, resulting in over ten Cossacks being hospitalised and ten more detained. (It should be noted that in the whole "new history" of Crimea this was the first time, setting precedent, when Crimean militia, "restoring public order", has beaten not Crimean Tatars but Cossacks, – the latter getting used to impunity notwithstanding violation of administrative regulations or even criminal activities).

These events were widely covered by Crimean, all-national and Russian printed and electronic media. Although the whole spectrum of opinions and assessments can be easily identified (55), the majority of both Crimean and Ukrainian experts considered the story as a conscious provocation, having a clear-cut political colouring and directed no so much against local Muslims but, rather, against “new” Crimean power-holders (the so-called “Djarty’s team” that arrived after presidential elections-2010 to replace local establishment). Indeed, a number of Crimean political analysts accused authorities of persecuting and discriminating against Crimean ethnic Russians and Orthodox faithful people, giving in under the pressure from the Mejlis of Crimean Tatar people (56). At the same time, it is interesting to note that the leadership of the “Russkoye Yedinstvo” (Russian Unity) political party – the only pro-Russian political force represented in the regional parliament – officially condemned the actions undertaken by the Cossacks and those party members who took part in the events (57).

Not to go further to the exhaustive chronicle of conflict-generating events and situations, it should be noted that throughout 2000s, interfaith tensions and conflicts of different degree of scope and danger continued in Crimea. Of them, the most acute one, that in Bakhchesaray of summer 2006, is usually mentioned. An important historic Crimean Tatar cemetery and a pilgrimage site there was used by local Slavs for commercial market on top of the holy site; this become a source of a prolonged conflict between Crimean Tatars and ethnic Russians. The climax occurred when a group of Russian ultra-nationalists and so-called “new Cossaks” arrived armed with self-made weaponry to disperse a group of Crimean Tatars. When local administration and a security officer attempted to mediate, the response was: “We came to fight.” The Mejlis together with security forces and armoured cars sent by Kyiv managed to stop violence; eventual solution was found later, when it was decided to transfer the market from this place to another (58).

Several attempts to fuel anti-Islam passions by radical Cossaks organisations occurred also in 2010 and 2011. One of them is worth of special attention, because it clearly shows the extremely negative role that regional, national, and, in the particular case of May 2011 (see below), international media has played in inter-religious conflict escalation.

On May 18, the body of the 19-year-old girl Katya Koren was found in a forest near the village Sovetskoye. Immediately Crimean, Russian and some Ukrainian media reported that she was stoned to death according to Sharia law because of her participation in a beauty contest. Law-enforcement officials in Crimea have responded to the reports of Korin's killing by saying the tragedy was a “routine crime” having nothing to do with either

stoning, or Shari'a law, or any religious motive. Her classmate has been detained and charged with premeditated murder, according to law-enforcement officials quoted by Ukrainian media.

Despite the police statements, those false interpretations were further spreading, attracting also wide international attention after publication of the story in the British Daily Mail.

In Ukraine, some analysts describe it as a campaign to incite religious hatred against Crimean Tatars. A possible role of Russian media, allegedly seeking to manipulate religious sentiments to destabilize Crimea, was actively discussed.

Indeed, the next day after the body of the murdered girl was found, a number of websites – including Novoross.info and Rusnovosti.ru – began making the story more and more sensational. Some of those reports claimed that Gaziev (the suspect) and two other men taking part in this crime were followers of radical Wahhabi teachings. Novoross.info quoted Yuri Pershikov, leader of a local Cossack youth organization who called this murder a "medieval barbaric act" and also told that "Russian children are being murdered by Islamic extremists" in the neighbourhood of a local Madrasah (religious school) (59).

The story then spread to media in Russia and was picked up by international outlets, including "The Daily Mail", thus making it more "credible". "The Daily Mail" did not respond to requests for comment, but on June 2, the original story on its website was replaced, and its name changed to suggest that "a stalker" might be responsible for the killing. But by that time, the story went full-circle, with Russian and Ukrainian news outlets citing "The Daily Mail" initial report. Remarkably, nobody in this chain of misinformation checked the basic facts of the tragedy. It should be noted that local residents, although shocked by this brutal crime, don't link it to religion.

This fact confirms the conclusion made by Alla Boyko, expert on religious journalism, that "Inter-Confessional Conflicts in Crimea are inflated by Politicians and Journalists". After research mission to Crimea, she wrote: "I visited an Orthodox Church, lighted a candle, sincerely prayed, and then asked attendants, whether Muslims disturb them, whether there are conflicts on religious or ethnic ground. "God forbid, why we should be enemies?" was filled with indignation the woman selling candles and religious literature. – "They live together, we live together, and our people come here, theirs to the mosque. And everything is calm. *You'd better watch the TV and read newspapers lesser, there all lies...*" she advised me. Such a characteristic of our mass media did not please me. But, nevertheless, the madam is right..." (60).

Intra-Islamic splits and tensions

Recently, increasing attention of politicians, journalists and expert community has been drawn to those “radical” Islam groupings and communities – first and foremost, Hizb-ut-Tahrir and so-called “Wahhabits” – that are not subordinated to DUMK and are often regarded as a serious threat to public order and regional security. In reality, the situation is much more complicated and multifaceted; current intra-Islam situation and interrelationship between different Islam teachings, groupings and communities was recently presented in many details. According to this analysis, four major and most visible of them are represented by:

- 1) *Hanafi* Madhab (traditional Crimean Islam, Sunnis, unites the vast majority of Crimean Tatars under the guidance of DUMK that, in turn, is closely connected to Mejlis);
- 2) *Hizb-ut-Tahrir* (HUT) – established here not as a branch of the political Islamic “The Party of Liberation”) but, rather, as a network of seemingly independent groups and communities that appeared in middle 2000s as a protest reaction against “too liberal and secular” position of DUMK and its dependence from the Mejlis;
- 3) *Habashi* that have close ties with DUMU headed by Sheikh Ahmed Tamim, who once tried to get control over all of the Crimean Muslims; and
- 4) the “*Wahhabits*” – the wrong, externally imposed, name for *Salafits* who call for returning to the initial “genuine”, “pure” Islam and reject any changes and turns that had been occurring in this religion for over more than millennium (61).

Several studies, using, in particular, “field research” methods were undertaken to get a deeper insight into the conflict potential of different branches of Crimean Islam and in particular, to assess its actual – or perceived – danger to societal security. Of them, publication of the Ukrainian Association of Middle East Studies (AMES) is worth special mentioning. The authors conducted a number of personal interviews with leaders of various ethnic and religious communities in Crimea. Summarizing the findings, they characterise most of inter-religious or even “inter-civilizational” conflicts mostly as a struggle for symbolic (also financial and material) resources, often used for political purposes, and indicate that a common denominator that makes the region so volatile is actually the unsettled dispute over group identities. In order to overcome negative consequences of the existing multiple ethnic and religious societal divisions, the authors recommend that “community leaders and public officials should learn to appreciate the value of cultural diversity and realise

that competing groups interests should not necessarily be advanced in the form of a zero sum game” (62).

This conclusion and suggestions of how to accommodate different Islam teachings and their followers without fuelling further tensions between them, echoes another research run by the American scholar Idil Izmirli (63). Her findings, following in-depth interviews in Crimea and Kyiv (DUMU) confirmed that repeated opinions of mainstream Islam leaders that HUT is an extremist, terrorist organisation that poses a significant threat for Crimea and therefore, should be banned as in many other countries of Central Asia, Middle East, Europe, Turkey, also in Russia. However, HUT supporters affirm that they do not support or endorse violent acts or terrorism by any group, and point out that HUT never committed a violent act since its foundation in 1953. They argue that rumours about them being terrorists that are being spread by DUMK and DUMU are false and unfounded. To her opinion, HUT’s popularity in Crimea is to be explained by the endeavours, often successful, to solve the problems of poverty, unemployment, corruption etc., providing a sense of solidarity and strong mutual reliability for all HUT members, and thus becoming a substitute for much needed but practically lacking social protection (64).

Nevertheless, although the members of the “autonomous” Muslim communities are indeed not engaged in terrorist activities or other violent acts targeting “infidels”, certain unappealing activities, including those at the verge of violence, were recorded – such as seizures of Mosques, replacing of Imams, destroying Crimean Tatar families by converting dissatisfied youngsters to their faith, and in general, discouraging Crimean Muslims – mostly Crimean Tatars – from active participation in public and political life, instead instructing them to do everything possible to reach the eventual (although quite unrealistic) goal of creating a world-wide Islamic super-state – Caliphate. As stated one of the main actors of HUT, who is a computer engineer, “Our struggle is non-violent and our methods are non-violent, but we are being labelled as radicals because we tell the truth. We do not believe that the Caliphate can be established by terror or armed conflict; it can only be established through raised consciousness. Therefore, we do not aim for the Caliphate in Crimea or Ukraine; we aim to establish it globally”(65).

Taking into consideration that traditional Islam is an important, inalienable element of the Crimean Tatar identity, continued concerns of Crimean Muftiyat (DUMK) and Mejlis over the unity of the Crimean Tatar nation as being endangered by the activities of newly emerged Islamic communities and their leaders, look quite understandable and justified (66). After the failed attempts of striving for legal prohibition of their opponents, DUMK

resorted to another tactics, initiating in 2010 a campaign named ISLAH that aimed at counteracting the [negative] influence of “religious sects” (67). All families that suffered from splits and grievances caused by missionaries from abroad and non-traditional Islam teachings were invited to provide their stories and evidences on the web-page of the DUMK. Indeed, quite a few such stories were presented and impressed people, some of whom withdraw themselves from the “autonomous” Islam communities (68). Although official statistics or other reliable data are absent, a number of informal sources of information state that the programme is a success, and that the number of HUT followers stops to increase because those joining them are now balanced by those leaving. These trends are of special importance, evidencing that such measures as persuasion, explanation and informational campaigning can be much more effective than prohibition and persecutions, the latter often leading to further radicalisation of “political Islam” groupings (as developments in many other countries, regrettably, confirm). That HUT in Crimea is currently at a retreat is implicitly confirmed by certain changes in their rhetoric: instead of former straightforward attacks on Western values like democracy, liberalism, individual freedoms and liberties, the newspaper “Vozrozhdeniye” (Rebirth), one of the main HUT media resources, recently called to recognise them as a “religious minority”, referring to the democratic standards when the rights of minorities should be observed and pluralism praised, and asking for a dialogue instead of confrontation.

This seemingly unique example actually reflects the acquired ability to prevent violent interethnic/inter-religious conflicts in Crimea by using certain locally developed mechanisms, based on negotiations and dialogue. As Andriy Klimenko, editor-in-chief of the BlackSeaNews and BigYalta internet portals noted, “...Whenever in Crimea people of different nationalities, different status etc. feel escalation of tensions, immediately, almost automatically, negotiations at different levels are started. Local policeman visits residents of his district, Mufti meets with Orthodox priest, NGOs come together to talk and discuss urgent issues, administrative bodies also engage in some kind of a dialogue. As a result of such multiple forms of dialogue, a problem is usually settled...” (69).

In line with this observation, pragmatic policies of regional authorities of the ARC provide an impressive example of solving peacefully the long-lasting conflict around the construction Guma Gami (the Congregational Mosque) in Simferopol, for which the Crimean Muftiyat and Crimean Tatar community struggled for over ten years. Despite court cases won, their claims were repeatedly rejected by local authorities. This time, the problem was solved, and the decision to allocate for this purpose a land plot was

voted by a vast majority of deputies of the city council. Such very positive trends have been highly praised by the international bodies and organisations, CSOs and some media outlets in Crimea; regrettably, they have drawn much less attention of the Ukrainian public at large and national media coverage than they certainly deserve.

After positive decision on giving permission to build the Congregational Mosque at 22 Yaltinskaya Str. of Simferopol, on 3 March 2011 a solemn ceremony of placing the first stone to its foundation was conducted, bringing together high-rank officials of the Autonomous Republic of Crimea, Mejlis of Crimean Tatar people, the heads of all major religious confessions, media and representatives of CSOs. Descriptions on that first stone were engraved in three languages – Crimean Tatar, Ukrainian and Russian; capsule containing a Message to Descendants was fixed within (70). According to eye-witnesses and the participants of the event, this day has become a festive occasion, largely contributing to interethnic and inter-religious peace and accord on the Crimean peninsula.

Conclusions

Despite numerous conflict-generating factors and general complexity of the religious life in Ukraine, clashes between believers of different religious denominations over church buildings and properties, distinctive in early and middle 90s, with time calmed down and practically disappeared.

Rather liberal legislation of Ukraine allowed for peaceful co-existence of numerous and diverse traditional and non-traditional confessions and faiths; a dialogue between such (often conflicting) religions as Christianity and Islam, Islam and Judaism is established, developing mutual tolerance and understanding and helping to counteract together such negative phenomena as radicalism, extremism and acute forms of xenophobia.

Notwithstanding the rather active position of Ukrainian CSOs, supported by international community, manifestations of anti-Semitism and Islamophobia continued and even exhibited certain trends of becoming more pronounced, in particular, on the side of the far-right political parties like “Svoboda”. Printed and electronic media in Ukraine, in the Autonomous Republic of Crimea, also those coming from Russia, often play quite negative role by fueling inter-faith conflicts, aggravating the existing tensions and disseminating distorted and biased information.

In Church-State relations, the main problem consists in the insistent attempts to ensure the dominance of only one major confession – Ukrainian Orthodox Church subordinated to Moscow Patriarchy – over all other religions and religious organizations. Such attitudes and unbalanced policies of the incumbent Ukrainian Government are detrimental to

interfaith harmony and equality of rights of all believers, proclaimed by the Constitution and specific laws of Ukraine.

Often repeated fears and warnings of the threat of “Islamic radicalism” on the Crimean peninsula are largely exaggerated, are often based on ignorance and widespread negative stereotypes and/or politically motivated.

References and commentaries:

1. Or more information, see the main informational portal on religious life of Ukraine <http://RESU.org.ua>.
2. Law of Ukraine of 23.04.1991 № 987-XII “On Freedom of Conscience and Religious Organizations in Ukraine” (entered into force on June 18, 1991).
3. See: Council of Europe’s requirements for Ukraine’s law on religious freedom: between truth and fiction by Oleksandr ZAIETS, 31 May 2011, http://www.irs.in.ua/eng/index.php?option=com_content&view=article&id=245:1&catid=36:com
4. Ibid.
5. On the dissolution of the State Committee of Ukraine on Nationalities and Religion. http://www.irs.in.ua/eng/index.php?option=com_content&view=article&id=216:1&catid=34:ua&Itemid
6. All-Ukrainian Council of Churches calls Ukrainian authority not to change Law on freedom of worship. 05 November 2010, http://www.irs.in.ua/eng/index.php?option=com_content&view=article&id=214:1&catid=34:ua&Itemid
7. Oleksandr ZAIETS, Head of the Board of the Institute for Religious Freedom, at http://www.irs.in.ua/eng/index.php?option=com_content&view=article&id=245:1&catid=36:com&Itemid
8. For more detailed information, see Review of inter-denominational dialogue in Ukraine in 2010 by Oleksandr ZAIETS. 17 December 2010, Institute for Religious Freedom NGO (Kyiv, Ukraine).
9. For more detailed information, see <http://old.risu.org.ua/eng/major.religions/aucro>
10. Review of inter-denominational dialogue in Ukraine in 2010 by Oleksandr ZAIETS. 17 December 2010, Institute for Religious Freedom NGO (Kyiv, Ukraine).
11. Ibid.
12. Ibid.
13. See information at <http://maidan.org.ua/static/news/2010/1269516874.html>, 25.03.2010.

14. For more details, see “The Church: What Program Is Implemented by the President of Ukraine?” By Iryna Lukomska, UCIPR expert. Research Update. Vol. 16, № 9/607, 09 April 2010.

15. For some concrete examples, see <http://maidan.org.ua/static/news/2010/1269950094.html>, <http://proua.com/analitic/2010/08/26/123324.html>, <http://un.ua/ukr/article/256978.html>; <http://korrespondent.net/ukraine/politics/1110845>, http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/39100/; http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/39461/.

16. Government builds cathedrals and centres for UOP on taxes of Ukrainians of different confessions and religious attitudes – journalists’ investigation (in Ukrainian). 26 August 2010, RISU.org.ua.

17. Maidan-Inform, 29-03-2010, at <http://maidan.org.ua/static/news/2010/1269875996.html>.

18. The Church: What Program Is Implemented by the President of Ukraine? By Iryna Lukomska, UCIPR expert. Research Update. Vol. 16, № 9/607, 09 April 2010.

19. <http://www.cerkva.info/uk/news/kyiv/1132-protest.html>.

20. <http://www.cerkva.info/uk/news/patriarkh/1143-zajava-patr.html>.

21. Concern expressed over reduction in religious freedom in Ukraine. 03.11.2010, <http://www.khpg.org/en/index.php?id=1288792240>.

22. OSCE Conference criticizes Ukraine's authority for infringing believers’ rights. 8 October 2010, http://www.irs.in.ua/eng/index.php?option=com_content&view=article&id=213:1&catid=34:ua&Itemid

23. 17-01-2011, <http://maidan.org.ua/static/news/2011/1295259249.html>.

24. 8 September 2011, at http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=916%3A1&catid

25. Ukraine's State Officials Obligated to Show No Preferences for Any Religious Organizations 2 September 2011, http://risu.org.ua/en/index/all_news/state/church_state_relations/44164/.

26. UGCC to investigate statistics in order to reconcile with Orthodox Churches. 11 May 2011, http://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/42286/; Head of the UGCC called on seeking ways for reconciliation and uniting with our brothers from UOC-MP, UOC-KP, and UAOC” (in Ukrainian). 22 07 2011,

http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/11084-glava-ugkc-zaklikav-virnix-vitrivalo-shukati-shlyaxiv-primirenniya-ta-poyednannya-z-nashimi-bratami-z-upc-mp-upc-kp-ta-

27. Head of UGCC on interdenominational relations: "We have a lot more in common than what divides us".
21 July 2011, http://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/43439/.
28. <http://universum.lviv.ua/journal/2011/3/exclus.htm>; see also Patriarch Filaret Calls on President to Initiate Social Dialogue. 12 September 2011, http://risu.org.ua/en/index/all_news/community/religion_and_policy/44309/.
29. 01.08.2011, http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_
30. Heads of UOC-KP and UOC-MP support dialogue, but have different visions of way to overcome schism 11 July 2011, http://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/43279/.
31. 8 07 2011, <http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/10836-predstoyateli-upc-kievskogo-i-moskovskogo-patriarxatov-obmenyalis-svoim-videniem-cerkovnogogo-dialoga.html>.
32. "What you call "alternative Orthodoxy" we call a schism, - Metropolitan Hilarion Alfeyev 13 September 2011, http://risu.org.ua/en/index/all_news/orthodox/moscow_patriarchy/44346/.
33. 5 August 2011, <http://risu.org.ua/en/index/blog/~P.Best/43674/>.
34. Ibid.
35. Russian Orthodox Church Asked By Oldest Church Patriarchates to Observe its Canonical Territory. 5 September 2011, http://risu.org.ua/en/index/all_news/orthodox/orthodox_world/44182/.
36. For more information, see Islam in Ukraine, <http://islam.in.ua>.
37. Resurgence of Fundamentalist and Radical Islamic Identities in Crimea and its Implications for Regional Security in Post-Soviet Ukraine. by Idil P. Izmirli. Scholar Research Brief, George Mason University, August 2010.
38. <http://old.risu.org.ua/eng/major Religions/muslims/>.
39. Interview with Mufti of the Religious Administration of the Moslems of Ukraine Ummah Said Ismagilov http://islam.in.ua/5/eng/full_articles/3038/visibletype/1/index.html, QHA, 10.06.09.
40. For the First Time in Ukraine was Created Body Uniting Muslims of Ukraine. 16 April 2009, the staff reporter for <http://islam.in.ua>.
41. Anders Breivik is not Christian but anti-Islam. 24 July 2011, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/andrewbrown/2011/jul/24/norway-anders-behring-breivik-beliefs>.

42. Where the Anti-Muslim Path Leads by Anya Cordell. August 1, 2011, <http://www.islamophobiatoday.com/2011/08/02/where-the-anti-muslim-path-leads/>.
43. Ibid.
44. «Residents of Khmelnytskyi are against construction of mosque» (in Ukrainian). 10 August 2011, <http://www.radiosvoboda.org/content/article/24276650.html>.
45. 10 August 2011, information of press-service of the local branch of the VO "Svoboda".
46. See publication dated 09.06.2011 at <http://www.grif.kiev.ua/city/14700.html?start=3>.
47. "Islamophobia in Ukraine: new trends" by Vyacheslav Likhachev (in Russian). 08.09.2011, <http://www.eajc.org/page18/news25628.html>.
48. For more detailed information, attend web site <http://ihrpex.org>, in particular, publication of 30 March 2011 at http://ihrpex.org/uk/article/297/u_kyjevi_projshov_religijnyj_davos, and of 12 May 2011 at http://ihrpex.org/ru/article/523/evrey_y_musulmane_nachnut_sovmestnuju_borbu_s_ekstremizmom. See also <http://evreiskiy.kiev.ua/dialog-evreev-i-musulman-10160.html>, 7.07.2011.
49. For a detailed analysis of the four main Islamic branches in Crimea, see "Four Lions in Crimea's Savanna" by Ali Tatar-zade, 7 July 2011, Crimean Politics and Security Bulletin, available at <http://maidan.org.ua/2011/07/islamski-levy-u-krymskij-savanni/> (in Ukrainian). See also: Mejlis and its opponents have different views concerning hijab (in Russian). By Vlad Smirnov, 1-ya Krymskaya, N 328, 11 – 17 June 2010, <http://1k.com.ua/328/details/6/3>, and Islam, Orthodoxy, and the State in Crimea. October 09, 2007, http://www.wilsoncenter.org/index.cfm?fuseaction=events.print&event_id=279606&stoplayout=true.
50. Muslim cemeteries in Crimea attacked. By Arzy Emirova in Simferopol, Crimea, Ukraine and Ahmed J Versi in London, 30 May 2008 <http://www.muslimnews.co.uk/paper/index.php?article=3504>; Hundreds of Muslim gravestones defaced in Ukraine's Crimea region. "Earthtimes," February 11, 2008, at <http://www.wrn.org/articles/27736/?&place=belarus-ukraine§ion=islam>; and Crimea: Balancing between crisis and conflict. By Patrick Greenberg, 21 July 2008, at Crimea: Balancing between crisis and conflict - New Europe <http://www.neurope.eu/articles/88895.php#ixzz1NqoobEg4>.

51. Crimean authorities prohibit hijab for driver's license photos. 8 September 2011, http://risu.org.ua/en/index/all_news/other_confessions/islam/44260/.
52. Islam, Orthodoxy, and the State in Crimea. October 09, 2007, http://www.wilsoncenter.org/index.cfm?fuseaction=events.print&event_id=279606&stoplayout=true. For more detailed analysis of the phenomenon of the "Crimean Cossaks", see publication by Valentina Samar, 08 July 2011, available at <http://dt.ua/articles/84132> (in Ukrainian).
53. Crimea faced with imminent threat of religious conflict By Mykyta KASIANENKO, Simferopol "Den", №31, 7 November 2000, <http://www.day.kiev.ua/290619?idsource=266643&mainlang=eng>.
54. Ibid.
55. Hundreds clash in Ukraine over Orthodox cross. 03 July, 2011, <http://rt.com/news/cossacks-cross-ukraine-clash/>; The bloody fighting in the Crimea: Berkut beaten with batons Russian Cossacks, <http://newsforall.org/archives/4443>, see also <http://www.radiosvoboda.org/content/article/24255491.html>, <http://crimea24.info/2011/07/04/u-odnogo-iz-iniciatorov-feodosijsk>, <http://www.kianews.com.ua/node>, <http://crimea24.info/2011/07/03/dzharty-obeshhaet-adekvatno-otvetit>, <http://novoross.info/ecskluziv/8441-mitropolit-lazar-krest-svyatyny>, <http://www.nr2.ru/crimea/338007.html>.
56. See, for example, <http://novoross.info/8436-krymskaya-vlast-nachala-voynu-protiv-russkih-politolog.html>, 4.07.2011.
57. See "Russkoye edinstvo" otkrestilos ot svoego deputata za podderzhku kazakov Feodosii. (*Russian Unity" dissociate themselves from its deputy for his support of Cossacks of Feodosia). 04.07.11, <http://www.nr2.ru/crimea/338007.html>.
58. Islamic Organizations and Challenges in Crimea: An Interview with Dr. Alexander Bogomolov. By Laryssa Chomiak and Waleed Ziad, 18 April 2008, <http://www.iccrimea.org/scholarly/bogomolovinterview.html>.
59. Detailed analysis of media coverage of this case has been performed within the framework of a project Xenomonitor, see "Manifestations of "hate speech" in criminal chronicles: incorrect coverage of murder in Crimea" (in Russian). 30.05.2011 20:00 <http://xenomonitor.org/ru/news/events/183-event-2011-05-30>. Expert analysis of the role of Daily Mail can also be found in "The Sensational Story That Wasn't: Reports Of 'Stoning' Death Of Ukrainian Girl Turn Out To Be False" by Farangis Najibullah June 02, 2011, http://www.rferl.org/content/sensational_story_wasnt_reports_of_stoning_death_in_ukraine_girl_false/24

60. Inter-Confessional Conflicts in Crimea are inflated by Politicians and Journalists, - Expert Opinion.
http://islam.in.ua/4/eng/full_articles/3537/visibletype/1/index.html.
61. "Four Lions in Crimea's Savanna" by Ali Tatar-zade, 7 July 2011, Crimean Politics and Security Bulletin.
62. Islam and Identity Politics in Crimea: from War of Symbols to the Acceptance of Cultural Diversity. By Oleksandr Bogomolov, Serhiy Danylov and Ihor Semivolos. Kyiv, "Stylos" Publishing House, 2009 (in Ukrainian).
63. Resurgence of Fundamentalist and Radical Islamic Identities in Crimea and its Implications for Regional Security in Post-Soviet Ukraine. by Idil P. Izmirli. Scholar Research Brief, George Mason University, August 2010.
64. Ibid.; these findings coincide with my own (N. Belitser) observations and interviews taken in summer of 2011. To read more about HUT ideology, views and aims, see Radicalisation, Extremism & 'Islamism': Realities and Myths in the 'War on Terror'. A report by Hizb ut-Tahrir Britain, at www.hizb.org.uk.
65. Interview taken by Dr. Idil Izmirli in summer of 2009.
66. See also Reflecting on Destiny of Muslims of Crimea by Seyran ARIFOV, Master of Shariat Sciences. 16.05.2011, available at http://islam.in.ua/4/eng/full_articles/6453/visibletype/1/index.html.
67. See
http://qirimmuftiyat.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=362&Itemid
68. See, for example, Information about the ISLAH programme on 3 May 2011 (in Russian).
http://qirimmuftiyat.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=412%3A---lr--03--2011-&catid=90%3A-q&Itemid=100040&lang=ru.
69. 15.02.2011, <http://www.blackseanews.net/read/11452>.
70. 3 May 2011, <http://www.ark.gov.ua/blog/2011/03/03/vasilij-dzharty-prinyal-uchastie-v-zakladke-kapsuly-na-meste-stroitelstva-sobornoj-mecheti-v-simferopole/>. See also CRIMEA: QUO VADIS? (Crimea & Security of the Black Sea region) by Natalya Belitser. Crimea Policy Dialogue Project, Centre for European Policy Studies, Brussels, 22 March, 2011, available at <http://www.bigyalta.com.ua/story/30812>, Available at <http://www.cpc-ew.ro/pdfs/religion%20and%20conflict%20radicalization.pdf>.

Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан в контексте светской модели государства

Введение

Освещение актуальных вопросов государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан в так называемую эпоху глобализации представляет собой интерес и, в то же время, трудность, так как религия, как социокультурный феномен, традиционно претендующий на монополию духовной жизни отдельного человека и общества в целом, становится в современном мире одной из актуальных сфер познания и деятельности.

Проблемы мировоззренческого плюрализма, судьбы мировых религий в Казахстане, а также деятельность христианских и мусульманских движений, как в далеком прошлом, так и в современное время связано с геополитическим положением Казахстана в системе глобальных мировых координат. Последователи Зороастра, Яхве, Будды, Иисуса, Мухаммеда проторяли себе тропы на традиционных перепутьях Великого Шелкового пути, значительная часть которого проходила по территории современного Казахстана. Среди многочисленных товаров купцов были тщательно уложенные стопы священных книг и философских трактатов. Имелись различные издания и переписанные экземпляры – Библии, Корана и др. сочинений. Проникновению чужеземных учений местные номады противопоставляли собственные мировоззренческие идеалы. Этот своеобразный синкретизм вел к процессу постоянного духовного обновления, что во многом обусловило современную религиозную ситуацию в Казахстане.

Степень научной разработанности проблемы

Государственно-конфессиональные отношения в Казахстане стали изучаться сравнительно недавно. Среди казахстанских исследователей ведущих свои исследования в этой области следует назвать А. Артемьева, Е. Байдарова, А.Г. Косиченко, В. Курганскую, А. Мукашева, А. Нысанбаева, Е. Нечаеву, М. Онучко, З. Шаукенову и др. (1).

Так, например, исследованию взаимодействия государства и религиозных организаций в условиях поликонфессиональности Республики Казахстан, анализу государственно-конфессиональных отношений в РК на современном этапе, изучению законодательной основы государственно-конфессиональных отношений в республике

посвятила свою кандидатскую диссертацию М. Онучко (2). Ею был обобщен опыт политико-нормативного регулирования деятельности религиозных организаций в различных странах и охарактеризована международная правовая база, регулирующая реализацию свободы слова и вероисповедания. Проанализированы взаимоотношения государства и религии на территории Казахстана с древнейших времен до наших дней; предложена этапизация этих отношений до 1991 г. и периода независимости; определены приоритетные направления государственной политики в отношении религиозных конфессий, выявлен конфликтогенный потенциал проблемы религиозного экстремизма и терроризма для РК и региона в целом; разработана казахстанская модель государственно-конфессиональных отношений, основанная на многовековом опыте мирного сосуществования полиэтнического и поликонфессионального населения Казахстана, базирующаяся на исторически обусловленной открытой ментальности казахов, выражающейся в веротерпимости к инакомыслию и толерантности.

Если в работе М. Онучко предложена этапизация государственно-конфессиональных отношений в Казахстане до периода независимости (до 1991 г.), то нами в данной статье предпринята дальнейшая попытка этапизации государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан в контексте светской модели государства с момента обретения республикой государственной независимости и суверенитета по настоящее время (1991-2011 гг.)

После обретения Казахстаном суверенитета государство провозгласило себя светским, положив начало формированию гражданского общества. Постсоветский Казахстан еще в 1992 г. принял закон *«О свободе вероисповедания и религиозных объединениях»*, что стало правовой основой государственно-конфессиональных отношений. Государственно-конфессиональная политика РК в течение 20 лет независимости выполняла существенную роль в построении отношений между обществом и государством, способствовала выражению и реализации потребностей значительной части общества – как верующих, так и неверующих граждан. При этом активное проникновение религии в массовое сознание и соответствующее повышение роли религии в суверенном Казахстане не могло не сказаться и на политической жизни в целом.

Новое законодательное закрепление статуса религиозных объединений явилось показателем изменения отношения современного государства к религиозному вопросу. Закон РК *«О свободе вероисповедания и религиозных объединениях»* (15 января

1992 г.) (3), положения Конституции Республики Казахстан (1995 г.), касающиеся религии и права граждан на свободу совести (4), Закон РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» (11 октября 2011 г.) (5) и ряд других законодательных актов, имеющих отношение к данной сфере, привели законодательную базу государственно-религиозных отношений в Казахстане в определенное соответствие нормам современного права и отразили реально складывающуюся ситуацию в отношении религиозной деятельности в стране.

Коренным образом изменились отношения между государством, как основным институтом политической системы и религиозными объединениями – значимыми субъектами гражданского общества. В настоящее время религиозные объединения получили возможность свободно осуществлять свою деятельность в распространении вероучения, в социокультурной, милосердно-благотворительной, общественно-политической и хозяйственно-предпринимательской деятельности. Происходит активное сотрудничество государственных институтов с религиозными объединениями (в первую очередь, с Духовным управлением мусульман Казахстана и Митрополией округом Русской Православной Церкви в РК).

Вместе с тем, государством предприняты усилия по выстраиванию системы отношений в государственно-конфессиональной сфере:

- были разделены сферы компетенции и ответственности,
- государство перестало быть монополистом в духовной жизни общества и личности, признав за религиозными организациями права юридических лиц.

Таким образом, изменившаяся политическая жизнь позволила рассматривать религиозные конфессии в качестве субъектов гражданского общества. Однако в настоящее время не представляется возможным констатировать, что вопросы государственно-конфессиональных отношений в Казахстане решены. Реформирование отношений религиозных организаций (объединений) с государством на основе норм демократического, правового, светского государства, в котором признается и гарантируется не только индивидуальное, но и институциональное осуществление свободы совести, не завершено.

Казахстанское законодательство предусматривает обязанность государства не только не препятствовать, но и содействовать деятельности религиозных организаций. Именно этим обстоятельством продиктована законотворческая деятельность, которая отражает развитие условий и форм развития религии как социокультурного института в современном Казахстане. Поиск

оптимальных для государства и общества взаимоотношений между светскими и религиозными институтами требует глубокого осмысления феномена религии и проявлений религиозности, и, соответственно, развития религиоведческих и культурологических, философских и историко-правовых, политологических и психологических исследований в Казахстане. Только при обращении к научному анализу возможна предметная и объективная разработка государственно-конфессиональной политики.

Современные модели государственно-конфессиональных отношений

Среди многообразия вопросов, связанных с функционированием религии в обществе и государстве, наиболее важный – *государственно-конфессиональные отношения*. При любом типе государственного устройства и любой форме отношения государства к религии – от атеистической до теократической, возникает необходимость в регламентации взаимодействия государства и религиозных объединений, существующих в данном государстве. Помимо этого, сама возможность функционирования религиозных общин во всей совокупности конкретных вопросов этого функционирования напрямую зависит от типа, форм, характера и параметров государственно-конфессиональных отношений. Это позволяет к уже существующей типологии «государств» по социальному и экономическому признакам, форме правления и внутреннему устройству добавить признак мировоззренческий.

Каковы же современные модели государственно-конфессиональных отношений? Их и много, и немного одновременно. Немного, потому что имеется всего три типа таких отношений: атеистический, светский и теократический. Много потому, что внутри этих трех типов существует великое многообразие форм реализации того или иного типа отношений государства и религиозных объединений. Возьмем, например, теократию, как тип государственно-конфессиональных отношений, при которой государство встроено в систему религиозной иерархии и религия является государственной идеологией государства. По признанию крупнейших исследователей, сегодня только Исламская республика Иран является теократическим государством, и то с оговорками.

В рамках светского типа государства различные страны выстраивают разные, иногда очень не похожие между собой отношения с религиозными объединениями. И это только в соответствии со статьями конституций. А в реальности, государства принимают еще и

специальные законы, регулирующие сферу государственно-конфессиональных отношений. Помимо этого, имеются и подзаконные акты, еще более детализирующие регламентацию государственно-конфессиональных отношений. Поэтому можно сделать вывод: в современном мире имеется большое многообразие форм государственно-конфессиональных отношений, и многообразие это связано с историей страны и конкретными обстоятельствами функционирования религий в тех или иных государствах. Однако, и это надо особо отметить, несмотря на такое многообразие форм, доминирующих моделей государственно-конфессиональных отношений сегодня все же немного. Если коротко перечислить наиболее известные и чаще всего встречающиеся модели этих отношений, то они таковы.

Это, *во-первых*, модель абсолютного равенства всех имеющихся в стране конфессий, причем равенства и юридического, и фактического. *Во-вторых*, это модель, в основу которой положен факт признания одной государственной религии. Религия, признанная государственной, пользуется ощутимыми преимуществами в сравнении с другими религиями, также функционирующими в государстве. Преимущества могут быть и законодательными, и де-факто. Эта модель имеет варианты: государственная религия может именоваться официальной государственной, а может иметь статус государственной. *В-третьих*, строится такая модель государственно-конфессиональных отношений, при которой государство ориентируется на одну или две официальных религии. Например, в Германии две конфессии – католицизм и протестантизм находятся в преимущественном положении в отношении государственной поддержки, денежных пособий священникам и т.д. *В-четвертых*, функционирует модель, когда государство придает равный законодательный статус всем (или большинству конфессий), но налоговые льготы предоставляются не всем религиозным объединениям, а только прошедшим государственную регистрацию и получившим статус юридического лица. *В-пятых*, имеется модель, когда право на ведение хозяйственной и образовательной деятельности предоставляется только тем конфессиям, чей статус подтвержден длительностью функционирования и вкладом в историю и культуру страны. Разные модели государственно-конфессиональных отношений возникли не сразу, а явились результатом длительной эволюции взаимодействия государства и религиозных общин. Сегодня эти модели наиболее распространены, хотя еще чаще встречаются комбинации данных моделей (6).

В основе модели современного светского государства находится иное, чем в теократическом государстве, толкование правовых вопросов, связанных с правами и свободами человека и гражданина, где главное: принцип отделения церкви от государства. Политико-правовой смысл в такой модели означает, что государство:

- исходит из того, что свобода совести - это не только свобода религиозного (вероисповедного) выбора, но и шире - мировоззренческого, в том числе нерелигиозного, выбора. И право этого выбора государство оставляет за человеком (гражданином), обязуясь принимать и защищать его;

- ориентируется во взаимоотношениях с гражданами, исходя не из их вероисповедной принадлежности и религиозной самоидентификации, а из их гражданско-правового положения, ставя во главу угла принцип гражданственности;

- стремится осуществить на практике принцип правового равенства всех религий, а также граждан, независимо от их отношения к религии; этот же принцип распространяется и на все общественные объединения, создаваемые гражданами на основе мировоззренческого единства;

- исключает религии (как социальные институты, субъекты публично-правовых отношений) из непосредственного процесса формирования и проведения государственной политики (то есть политики, касающейся всех граждан независимо от их отношения к религии), а «религиозный вопрос» из сферы политической перетекает в сферу общественной жизни (гражданского общества), частной и личной жизни гражданина;

- полагается и руководствуется в своих концептуальных основах внутренней и внешней политики не религиозно-теологическими принципами, постулатами и учениями, а совокупностью разнообразных данных естественных и гуманитарных дисциплин, ценность которой (совокупности) определяется не «небесным» предназначением человека и государства, а «земными» интересами государства, общества, человека;

- разъединяет государственное (светское) и церковное право, устанавливая примат первого при разрешении вопросов публично-правовой и гражданской сфер. Область действия церковного права ограничивается собственно церковным институтом и признается в той мере, в какой оно является фактом свободного выбора верующих граждан и не противоречит общегосударственному законодательству;

- не возлагает на религиозные объединения выполнение функций и обязанностей органов государственной власти и органов

местного самоуправления и обеспечивает светский характер государственного образования (7).

Эти важнейшие принципы лежат в основе современных государственно-конфессиональных отношений и выступают в качестве их регулятора.

Основные этапы в развитии государственной политики в сфере свободы совести в Республике Казахстан

Начало строительству в суверенном Казахстане светского государства было положено в январе 1992 г. Реформы в области государственной политики в сфере свободы совести не обособлены от общеполитических процессов. Они являются их следствием, это касается и принимаемых основополагающих нормативных правовых актов по проблемам свободы мысли, совести, религии и убеждений. Такой подход дает возможность в развитии политики Республики Казахстан в сфере свободы совести условно выделить несколько периодов (этапов):

Первый период: 1992 г. – 2005 гг. (декабрь);

Второй период: 2005 г. — 2011 гг. (октябрь);

Третий период: с 2011 г.

Каждый из них имеет свои характерные особенности. Первый период - это время, когда на «руинах» СССР зарождались национально-государственные модели политики в сфере свободы совести, где государство четко отделено от других сфер деятельности, в том числе - и от Церкви (концепция секулярного государства), религия считается частным делом каждого гражданина, что нашло отражение как в Конституции Республики Казахстан, так и в Законе РК «*О свободе вероисповедания и религиозных объединениях*» (1992). Государство в этот период исправляло ошибки и «отдавало долги» атеистического прошлого - возвращало ранее отобранные здания, имущество, помогало в восстановлении разрушенного, давало льготы религиозным организациям.

Однако, начиная с конца 1990-х гг. – начала 2000-х гг. наблюдается кризис, когда практически отсутствовавший контроль со стороны государства (по крайней мере, до 2005 г.) привел к тому, что религиозные организации начинают умножаться и бурно развиваться. Ситуация, в известной степени пущенная на самотек, привела к необходимости создания к середине 2000-х гг. Комитета по делам религий при Министерстве юстиции Республики Казахстан.

Второй период (2005–2011 гг.) характерен тем, что при сохранении демократических институтов наблюдается разворот от чисто

рыночных стратегий к государственному регулированию всех сфер общественной жизни. К экономической эффективности, остающейся по-прежнему критерием полезности, государство добавляет геополитические устремления, стремясь поддерживать отношения с влиятельными религиозными объединениями ради сохранения стабильности социально-политического строя и воспроизводства атмосферы межконфессионального согласия в стране.

С этого времени с расширением влияния религии на различные аспекты социально-политической жизни в Республике Казахстан все большее значение в комплексе причин и условий, детерминирующих рост политического экстремизма, приобретает религиозный фактор. Религиозный фактор, имея как позитивную, так и негативную направленность, способствует формированию и возникновению политического экстремизма и терроризма на религиозной основе, в результате чего создается угроза безопасности Казахстана.

Так, в целях противодействия усилившихся тенденций деятельности религиозно-экстремистских организаций (Исламское движение Узбекистана, Хизб-ут-Тахрир, Исламское движение Восточного Туркестана и др.) 18 февраля 2005 г. был принят Закон Республики Казахстан «О противодействии экстремизму». Согласно этому закону: «экстремизм - насильственное изменение конституционного строя, нарушение суверенитета Республики Казахстан, целостности, неприкосновенности и не отчуждаемости ее территории, подрыв национальной безопасности и обороноспособности государства, насильственный захват власти или насильственное удержание власти, создание, руководство и участие в незаконном военизированном формировании, организация вооруженного мятежа и участие в нем, разжигание социальной, сословной розни (политический экстремизм)» (8).

В 2007 г. была принята *Государственная программа* по обеспечению свободы вероисповедания и совершенствованию государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан на 2007-2009 гг. (9), основной целью которой являлось создание условий для реализации свободы вероисповедания в РК.

Предлагаемый Программой комплекс мер был нацелен на обеспечение конституционного права граждан на свободу вероисповедания, развитие системы взаимоотношений государственных органов с религиозными объединениями, укрепление толерантного сознания граждан, развитию духовных ценностей общества, обеспечению научного подхода к анализу и прогнозированию тенденций развития религиозной ситуации.

В конце ноября 2008 г. Мажилис (Парламент) одобрил поправки в законодательстве по вопросам вероисповедания и религиозных объединений. В основном поправки были внесены в Кодекс об административных правонарушениях в части привлечения к ответственности физических лиц за нарушения законодательства о свободе вероисповедания и религиозных объединениях, а также в закон *«О свободе вероисповедания и религиозных объединениях»* в части конкретизации предмета регулирования данного закона, образования центральных религиозных объединений.

Оба периода в целом объединяет общий вектор изменений - от советского индустриального к постиндустриальному обществу, вписанному в глобальное мировое сообщество. Начало XXI в. характеризуется очевидным диссонансом в оценках общей ситуации в религиозном вопросе между официальной властью и гражданским обществом Казахстана. Если в оценках первой преобладает позитивный акцент, то второе настроено более сдержанно, и даже более того - все отчетливее звучат нотки недовольства и сомнения в отношении общего курса светского государства в сфере свободы совести. Государственно-конфессиональные отношения имеют как положительные, так и отрицательные формы проявления. Так, крупные, так называемые «традиционные» конфессии являются, прежде всего, коллективными идентичностями, объясняющими, чем мы отличаемся от всего остального мира, например, в плане идеологией. Наличие таких ориентиров необходимо в отсутствие позитивной государственной идеологии и консолидирующей культуры, как в случае постсоветского Казахстана. В этом смысле роль «традиционных» религиозных объединений является положительной.

С созданием (11 октября 2011 г.) Агентства по делам религий и принятием закона *«О религиозной деятельности и религиозных объединениях»* (10) положено начало новому, третьему этапу формирования казахстанской политики в сфере свободы совести. Закон сдвинулся в сторону формы «культурного сотрудничества», рождающей «симфоническую» форму государственно-церковных отношений. Диссонанс светской формы и конфессионального содержания и является той причиной и обстоятельством, которые объясняют источник обострения государственно-конфессиональных отношений в период обсуждения и принятия, а также рост в последующем недовольства определенных групп принятым законом. Сегодня в Казахстане Ислам ханафитского мазхаба и русское Православие, являются культуuroобразующими религиями. Казахстанский

опыт созидания межрелигиозного согласия и национального единства дает пример многим государствам. В основе этого опыта – многовековое сосуществование Ислама и Православия и желание верующих отстоять традиционные ценности перед лицом неверия и секулярного мира. Во многом благодаря этому в современном Казахстане сформирована и продолжает совершенствоваться модель государственно-конфессиональных отношений, сочетающая приверженность свободе вероисповедания с заботой о сохранении конфессионального мира. На казахстанской земле возводятся новые мечети и храмы, открываются монастыри и духовные школы.

Однако Казахстану не избежать преобразований в рамках обеспечения свободы мысли, совести, религий и убеждений. Ситуация такова, что это является насущной необходимостью, опирающейся на объективные и субъективные факторы развития казахстанского общества. В связи с этим важно критически отнестись к состоявшемуся опыту (положительному и отрицательному) прошедших периодов с тем, чтобы Казахстан поступательно продвигался навстречу системе современных принципов и норм в этой сфере.

В современном Казахстане общественно-политическая деятельность представителей традиционных религий (Ислам, Православие, Католицизм, Протестантизм) связана с сохранением этнического самосознания, традиций и ценностей населяющих ее народов, с неприятием ныне пропагандируемых идеалов общества потребления, индивидуалистических, сугубо унитарных, прагматических ориентаций. Народ все больше идет в церкви и мечети, молитвенные дома, которые стремятся открыться для всякого, кто начинает испытывать религиозную потребность.

Принятый в октябре 2011 года Закон РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» позволил навести порядок в правовом регулировании данной сферы. Своевременным шагом стала перерегистрация религиозных объединений. Удалось получить новые данные об их количестве и вероисповедной принадлежности. Если ранее в стране насчитывалось 46 конфессий (до принятия Закон РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» - Е.Б.), то сейчас их - 17. А число религиозных объединений в Казахстане сократилось на 1,5 тысячи.

Численность религиозных организаций в Республике Казахстан

Таблица 1

	До перерегистрации	После перерегистрации
Ислам	2811	2229
Православие	304	280
Пятидесятнические церкви	400	189
Методистские христиане-баптисты	364	100
Католицизм	118	79
Свидетели Иеговы	70	59
Пресвитерианские церкви	229	55
Адвентисты Седьмого дня	67	42
Евангелическо-лютеранская церковь	32	13
Методисты	18	11
Новоапостольская церковь	47	8
Кришнаиты	14	8
Бахаи	20	6
Иудаизм	26	4
Буддизм	4	2
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	1	2
Меннониты	6	1
ИТОГО	4 551*	3 088

В целом, на 25 октября 2012 года, согласно данным Агентства по делам религий РК перерегистрацию прошли 3 088 религиозных объединений (вместо 4551), представляющих 17 конфессий (см.: *Таблицу 1*). Не прошли перерегистрацию дополнительно 20 нетрадиционных религиозных объединений.

Проблемы и противоречия государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан

Изменение ценностного статуса религии в современном Казахстане под воздействием политических, экономических, социокультурных предпосылок повлекло преобразование идеологического климата и способствовало политизации роли религии. Дело в том, что, несмотря на разные предназначения, цели, сферы деятельности, религия и политика взаимосвязаны. Взаимоотношения политики и религии требуют в каждый исторический период конкретного анализа, призванного раскрыть специфику участия разных звеньев религиозных организаций в политике и особенности использования религии политическими деятелями. Независимо от конфессиональной принадлежности религиозные организации проводят свою собственную религиозную политику, направленную на укрепление позиций и расширение своего влияния на все сферы социальной жизни общества, а в отдельных случаях ведут открытую политическую борьбу за власть, в том числе с использованием экстремистских форм. При этом руководители религиозных организаций в новых исторических условиях с помощью модернизации культа или, наоборот, обращения к наиболее консервативным, фундаменталистским началам, стремятся укрепить позиции, привлечь в свои ряды новых последователей. Это все ведет к тому, что в Казахстане в настоящее время, по мнению экспертов, усложняется религиозная ситуация.

Большинство возникающих в Казахстане религиозных новообразований предлагают проекты радикального переустройства мира. В них можно найти обещание не только приобщить население Казахстана к истинной вере, но и способствовать материальному процветанию, а

само общество сделать гуманным и справедливым. Многие сограждане обращаются к нетрадиционным религиям, надеясь обрести в обстановке резких перемен стабильность, душевный покой. Появлению и закреплению позиций новых религиозных течений в то же время благоприятствовало оформление новой модели государственно-конфессиональных отношений, признание права на существование религиозных объединений различного типа. Именно этим во многом и руководствовалось государство, принимая Закон «*О религиозной деятельности и религиозных объединениях*».

Очевидно, что, помимо вопросов совершенствования законодательства в области государственно-конфессиональных отношений, задачи государственного строительства требуют решения еще целого ряда проблем. К таким проблемам отнесем:

1. религиозное просвещение и образование;
2. необходимость совершенствования межконфессиональных отношений в РК;
3. влияние на деятельность казахстанских конфессий зарубежных религиозных центров;

4. мировой опыт решения государственно-конфессиональных отношений и его творческое применение к казахстанской специфике.

Относительно религиозного и религиоведческого просвещения и образования следует отметить, что Казахстан встал перед насущной необходимостью в определении форматов этой деятельности. Актуальность здесь вызвана как политизацией религии, так и утратой традиционными институтами воспитания и просвещения своей идейной основы.

Помимо религиозного образования и просвещения в модели светского и многоконфессионального, полиэтнического государства важно развитие и распространение религиоведческих знаний. Сегодня процесс религиоведческого образования, казалось бы, сдвинулся в Казахстане с «мертвой точки», и некоторые школы приступили к введению предмета «Основы религиоведения». Но противоборство различных точек зрения среди экспертов, невнятная позиция Министерства образования и науки в методическом оснащении преподавания данного предмета (включая споры о содержании учебной литературы), неподготовленность преподавателей-предметников «высветили» актуальность проблемы религиоведческого и религиозного знания и необходимость контролирования тенденция развития в этой сфере, как со стороны государства, так и гражданским обществом.

Зарубежное влияние на содержание и характер деятельности религиозных объединений Казахстана не должно оставаться вне внимания государства. Понятно, что это влияние велико. Оно может быть и позитивным (имея в виду интересы Казахстана), и негативным. В этой сфере необходим постоянный мониторинг.

Финансирование религиозных объединений при рыночных отношениях и условиях глобализации жизненного пространства - также важная проблема. Регулированием денежных потоков можно и создать религиозное объединение, и уничтожить его. Кроме того, финансирование во многом задает цели и параметры религиозной деятельности конфессий и деноминаций. Казахское государство обязано контролировать эту сферу.

Следует отметить и еще несколько важных моментов в государственно-конфессиональных отношениях в РК:

- не известно общее количество зарубежных религиозных фондов и их отделений, функционирующих в РК, не ясны объемы финансирования религиозных объединений из-за рубежа (тем более, не известны результаты их деятельности);

- мы не знаем истории почти всех новых для Казахстана религиозных движений, слабо знакомы с их достижениями в деле религиозного воспитания, с их проблемами (в частности, их взаимоотношений со страной возникновения - имели ли место противоправные действия этих религиозных групп в других странах, проходили ли судебные процессы против них и т.д.);

- имеет место смешение религиозных и общественных объединений, что позволяет им менять свой статус в случае необходимости.

Заостряя внимание на имеющихся в области государственно-конфессиональных отношений проблемах, сотрудники Отдела религиоведения Института философии и политологии хотели бы особо подчеркнуть, что забота об эффективном развитии государства требует привлечения внимания именно к проблемам и способам решения этих проблем.

Государству необходимо выработать четкую идеологическую концепцию по сотрудничеству с различными конфессиями. Для этого важно разобраться в содержании и направлениях их религиозной деятельности, важен мониторинг общественного мнения о результативности этой деятельности. От способности нашего государства проводить взвешенную политику в области государственно-конфессиональных отношений во многом зависит будущее Казахстана как миролюбивого и светского государства.

Таким образом, проблемы в государственно-конфессиональных отношениях Республики Казахстан вызваны:

Во-первых, недостаточной изученностью в области государственно-конфессиональных отношений в современном Казахстане, так как наряду с заметным повышением внимания государства к вопросам функционирования религии в РК, все же сохраняется множество проблем в сфере государственно-конфессиональных отношений;

Во-вторых, низкой осведомленностью населения республики о догматических основах традиционных и особенно нетрадиционных конфессий Казахстана;

В-третьих, некоторым расхождением положений Закона РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» с нормами международного права;

В-четвертых, необходимостью существенного углубления экспертно-аналитического сопровождения государственно-конфессиональных отношений. В связи с этим необходимо максимально квалифицированное изучение вызывающих опасение религиозных и псевдорелигиозных учений и практик, их открытое обсуждение с институтами гражданского общества с привлечением, как экспертного сообщества, так и представителей религиозных объединений;

В-пятых, углублением и совершенствованием взаимодействия государства и религиозных объединений с целью адекватного противодействия радикализации религии, росту проявления экстремизма и терроризма.

В-шестых, опасностью тоталитарных и деструктивных религиозных объединений, провоцирующих «религиозный экстремизм» и ориентирующих на разжигание межрелигиозной и межэтнической розни.

В настоящее время в Казахстане разрабатывается Государственная программа по борьбе с религиозным экстремизмом и терроризмом. Такое поручение было отдано в новом Послании Президента Нурсултана Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства». Так, в частности, Президент отметил, что: «Светский характер нашего государства - это важное условие успешного развития Казахстана. Это должны четко понимать нынешние и будущие казахстанские политики, все казахстанцы. В то же время, я хочу предостеречь нацию. Борьба с экстремизмом не должна превращаться в охоту на ведьм и перерастать в борьбу с религией. В вопросах религии необходимы

вдумчивый подход и крайняя осторожность. Государство не должно вмешиваться во внутренние дела религиозных общин. Мы должны свято придерживаться принципа свободы совести, традиций толерантности и веротерпимости» (11).

Как мы видим, государственно-конфессиональные отношения смогут стать позитивным фактором внутренней этнополитики государства, если оно будет не только декларировать свободу совести и вероисповеданий, но и обеспечивать и защищать этот конституционный принцип; устранять из жизни общества все то, что может привести к расколу и конфликту на религиозной основе; гарантировать равные условия для удовлетворения духовных потребностей верующим и неверующим.

Республике Казахстан следует совершенствовать законодательную базу регулирования взаимоотношений государства с различными, в том числе и с новыми религиозными образованиями, прежде всего, с целью безопасности, как общества в целом, так и каждого человека в отдельности. В Конституции Республики Казахстан законодательно закреплены принципы свободы совести и свободы вероисповедания, равное право граждан различной конфессиональной принадлежности на создание своих религиозных объединений, отделение государства от религии. Выработаны ряд других нормативно-правовых основ регуляции социального функционирования религии и религиозных объединений. Несмотря на то, что в современном Казахстане в определенной степени разработана нормативно-правовая база функционирования тех или иных религиозных объединений, функции религии, фактическое конфессиональное состояние и роль религиозной деятельности в жизни общества, т.е. статус, сфера и границы влияния религии на социально-политическую и духовную сферы общества до сих пор четко не определены.

Таким образом, государственно-конфессиональные отношения являются важнейшим элементом государственного строительства в силу меняющегося влияния религии в казахстанском обществе. Религия, задавая нравственные параметры общественного развития, все больше выступает в своей культурообразующей и мировоззренческой функции, что делает актуальными разработку концептуальных подходов в определении роли религии в светском обществе, выбор модели взаимодействия государства и религии, выявление границ «светскости» и «религиозности» государственной политики, выяснение возможностей трансляции религиозных и религиоведческих знаний в системе образования и просвещения и др.

Литература:

1. См.: Артемьев А.К. Религия в реалиях казахстанского общества или к вопросу о духовном согласии и свободе совести // Саясат. – 1999. – № 11/12. – С. 74-76; Байдаров Е.У. Приватизированная религия (на примере государств Центральной Азии) // Известия Национальной Академии наук РК. Серия общественных наук. - 2010. - №6 (279). – С. 32-34; Байдаров Е.У. Религия, социум, молодежь // Молодежь и религия в современном мире. - Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2010. – 382 с. – С. 157-161; Косиченко А.Г., Курганская В.Д., Нысанбаев А.Н. Взаимодействие религий в Республике Казахстан. – Алматы: Центр гуманитарных исследований, 2006. – 172 с.; Косиченко А.Г. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Казахстан // Республика Казахстан: опыт государственного строительства и перспективы социально-политической модернизации. – Алматы, 2010. - С. 228-237; Мукашов А. Государство и религия: особенности взаимоотношений / Религиозный экстремизм: истоки, реальность и социально-правовые превенции. Часть 1. – Алматы: Академия КНБ, 2001. – С. 25-27; Nechaeva E., Onuchko M. Religious situation in Kazakhstan – problems and tendencies // International research. Society. Politics. Economics. – 2012. - №2. - PP. 58-69; Онучко М.Ю. Государственно-конфессиональные отношения: мировой опыт и Казахстан. - Алматы: АО «Баспалар үйі», 2010; Шаукенова З.К. О религиозной ситуации в Казахстане // Роль религиозных конфессий в жизни немцев Центральной Азии: международная научно-практическая конференция. - Алматы, 2002. - С. 61-66 и др.
2. Онучко М.Ю. Современная политика Республики Казахстан в отношении религиозных конфессий. Дисс. ... к.полит.н.: 23.00.02. Астана, 2002. – 171 с.;
3. Закон Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» // Ведомости Верховного Совета Республики Казахстан. – 1992. – №4.
4. Конституция Республики Казахстан. – Алма-Ата, 1995.
5. Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» // Казахстанская правда. – 2011. - №330-331 (26721-26722). - 15 октября.
6. Косиченко А.Г. Современные модели государственно-конфессиональных отношений // Поиск моделей взаимоотношения государства и религии. – Алматы, 2011. – 338 с. - С. 44 – 53.

7. Одинцов М.И. Светское государство как фактор социальной стабильности и демократического развития общества // Религии России: проблемы социального служения. – Н. Новгород, 2011. – 622 с. - С. 16-26.
8. Закон Республики Казахстан «О противодействии экстремизму» от 18 февраля 2005 г. // Казахстанская правда. – 2005. - №45-46. – 26 февраля.
9. Постановление Правительства Республики Казахстан от 5 декабря 2007 года № 1185 «Об утверждении Программы по обеспечению свободы вероисповедания и совершенствованию государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан на 2007-2009 годы // http://www.bureau.kz/data.php?n_id=1248&l=ru
10. Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» // Казахстанская правда. – 2011. - №330-331 (26721-26722). - 15 октября.
11. Стратегия «Казахстан-2050» - новый политический курс состоявшегося государства». Послание Президента Республики Казахстан - Лидера нации Нурсултана Назарбаева народу Казахстана. – Алматы, 2012. – 109 с.

**Ахаджон Хасанов,
Абдумалик Юнусов**

Религии Узбекистана: история и современность

На протяжении тысячелетий Средняя Азия была центром встреч и сосуществования различных религий. Узбекистан является одной из древнейших земель, где появились наиболее ранние религиозные представления людей. Находка в гроте Тешикташ останков костей 8-9 летнего мальчика неандертальца и уложенных вокруг них рогов горной козы свидетельствует о наличии определенного погребального обряда и первоначальных религиозных представлений уже к концу среднего палеолита. В эпоху верхнего палеолита получили распространения такие ранние формы религий, как тотемизм, фетишизм, анимизм и, особенно, магия.

К эпохе мезолита (12-6 тысячелетия до н.э.) относятся наскальные изображения, найденные в ущелье Зараутсай (Сурхандарынская область) и связанные с тотемистическими представлениями. В древнем Узбекистане многие животные считались тотемными. Например, змея считалась символом и добра, и зла. В музее истории

Узбекистана хранится найденный в селе Сух ферганской долины и относящийся ко II тыс. до н.э. оберег из камня, очень похожий на змею. Бык представлялся символом силы и плодородия. Среди археологических находок, относящихся к этому времени имеется посуда с ручкой, изображающей овна. Также среди культурных памятников можно встретить множество изображений, свидетельствующих о поклонении верблюду, лошади и тигру. В далекой древности отдельные виды птиц такие, как петух, павлин и ястреб считались священными и рассматривались как птицы Солнца, приносящие плодородие.

Анимизм, как известно, относительно высокая форма первобытного верования, т.е вера в некую духовность или в то, что природа в целом имеет душу (дух). Отсюда появились духи Земли, Леса, Воды, Гор, Дома и т.д. Как отголоски поклонения дереву в Узбекистане даже в наши дни важное место в народном ремесленном творчестве занимает тема «Древа жизни». В начале эпохи железа появилось представление о том, что душа человека не умирает, а продолжает жить после смерти. В связи с этим рядом с телом покойного стали укладывать различные предметы, пищу и даже слуг-рабов. К эпохе бронзы относится памятник Джаркутан в Шерабадском оазисе, где были обнаружен комплекс храма и кладбища с захоронениями свыше 1000 человек. Также большой научный интерес вызвало кладбище Сополлитепа в Сурхандарьинской области (раскопки проводились под руководством акад. А.Аскарова), относящееся к эпохе бронзы (III – тысячелетие до н.э.).

Согласно археологическим и этнографическим источникам наиболее ранние формы **магии** возможно возникли еще в эпоху «мустье» (50-40 тыс. лет тому назад). Во всяком случае было известно много различных форм магии, скажем, связанные с лечением больного человека, с земледелием, животноводством и даже с попытками повлиять на погоду. Отдельные виды магии можно встретить и в наши дни: обереги, содержащие аяты Корана или слова молитвы.

Как одна из форм первобытной религиозной веры был известен и **шаманизм** - вера в добрых и злых духов, которые оказывают влияние на жизнь человека. Древнегреческий историк Геродот описывал как шаманы массагетов плясали вокруг костра и пели песни.

В результате развития связей с внешним миром на территории современного Узбекистана и сопредельных с ним странах распространились религии, превратившиеся со временем в сложную идеологическую систему. К их числу относятся зороастризм, буддизм, иудаизм и христианство.

Сейчас уже можно считать доказанным, что родиной **зороастризма** является Центральная Азия, еще точнее Хорезм, а не Иран. Священной книгой зороастризма является Авеста, а основателем мифический пророк - Зардушт (Зороастр). Авеста – это приведенная в цельный вид в течение двух тысячелетий книга, основной идеей которой является борьба между символом добра Ахурамаздой и символом зла Ахра – Майнью (Ахриман). Согласно Авесте, то добрые, то злые силы попеременно одерживают верх и устанавливают свою власть. Огонь считался магической силой, очищающей от грехов, поэтому ему поклонялись. В соответствии с учением Зороастризма, всемирная история должна длиться 12 тысяч лет. Из них 3 тысячи лет будут проходить под властью Ахра-Майнью. Сторонникам Ахурамазды после их смерти обещано благоденствие, а их враги приговорены к адским мукам. В ранних текстах Авесты представлена идея защиты земледельческих общин. В целом, в основе зороастризма лежит противоречие между оседлым земледелием и кочевым животноводством, характерным для образа жизни Центральной Азии. Кстати, когда было принято правительственное постановление о праздновании 2700-летнего юбилея Авесты, среди некоторой части мусульманского духовенства были нотки недовольства, что мол-де неужели будем восстанавливать зороастризм. Но юбилей нужен был для того, чтобы доказать, что на земле Узбекистана почти 3 тыс. лет тому назад была государственность. Текст Авесты, переведенный на узбекский язык, действительно тому доказательство.

Зороастрийская община согласно этим сведениям состояла из 4 уровней: 1) «Имана» - дом – семья, возглавляемая главой семьи – патриархом, 2) «вис» - род, группа родственных семей, 3) занту – племя и территория племени и, наконец, 4) бахью – область или страна. Большинство из 16 стран, упомянутых в Авесте, находится на территории Средней Азии.

Несмотря на то, что основа этой религии дуалистическая, позднее она сыграла большую роль в развитии монотеистической идеи. Узбекский ученый М.Исхаков считает, что Авеста целиком состоит из диалога Зардушта и Ахура Мазды, т.е. она представляет собой текст истин и божественных законов, переданных Богом. Задача доведения этих истин до человечества была возложена на Зардушта. Таким образом Зардушт пророк – посланник Мазда Ясны, именем которого и названа эта религия. Как и в случае с другими пророками его соплеменники оказались не совсем готовыми воспринять его идеи. Зардушт вынужден был навсегда покинуть побережье Амударьи. В зороастризме нашли свое отражение считавшиеся для того времени

(VIII – VII вв. до н.э.) совершенными нормы права и духовности. Наряду с добрыми делами зороастризм уделяет особое внимание творческой деятельности благоверных. Основой веры людей, поклоняющихся Ахура Мазде, должны быть добросовестная обработка земли, хорошее обращение с домашними животными и выращивание зерновых культур. Тот, кто выращивает зерно, возвращает истину. Во двор, где готовят мучную еду, не могут войти даже демоны. Важное место в зороастризме занимали и такие гуманистические человеческие качества как правдивость, щедрость, супружеская верность и правильное воспитание детей. Характерно, что этико-философские основы зороастризма подразумевали свободу воли в борьбе Добра со Злом, но смысл деятельности истинно верующего зороастрийца - ашаваны обязательно должен был включать в себе три этических норм: «хумата» - доброе желание, «хухта» - доброе слово и «хваришта» - доброе дело.

Во время правления Кушан и Эфталитов непосредственно из Индии в Узбекистан проник и широко распространился **буддизм**. На холме вблизи старого города Термеза найдены развалины большого буддийского монастыря, относящегося к I-веку н.э. Он включал в себя кроме надземных строений еще и большое количество пещер, где проживали буддийские аскеты (отшельники). О широком распространении буддизма в Центральной Азии свидетельствуют буддийская скульптура, найденная в городе Куве Ферганской долины, многочисленные барельефы Фаязтепе и Каратепе посвященные буддийским темам. По утверждению московского ученого В.Литвинского «буддизм проник вплоть до каждого дома ремесленника и хижины издольщика». Как отмечал китайский ученый Сюань Цзян в начале VII века в одном Термезе были около десятка буддийских храмов (сангарам) и тысячи священников.

Интересно, что во времена кушанского императора Канишки буддизм практически вышел из пределов Индии, и бассейн Амударьи становится его фактическим центром. Однако после эфталитов (V-VII вв.) накануне пришествия арабов буддизм в Центральной Азии пошел на убыль. Памятники буддизма найдены в Айритоме, Каратепе, Фаязтепе (все в районе Термеза), Далварзинтепе (Шурчинский район Сурхандарьи), а также в Куве (Ферганская область). В районе Термеза продолжаются раскопки с участием японских и французских археологов. Характерно, что дальнейший путь буддизма в Китай и Юго-восточную Азию, в особенности, его умеренного направления – Махаяны лежал именно через Узбекистан.

Среди религий, исповедовавшихся в Узбекистане до ислама, определенное место занимала **несторианская секта** христианства, проникшая из Сирии через Иран. При этом христианские общины Центральной Азии состояли не только из иностранных купцов, но и из представителей таких тюркских кочевых племен, как гузы и токызогузы. Как отмечал академик В.В.Бартольд, в VI в. в Самарканде действовал епископ, а непосредственно перед приходом арабов, даже митрополит. На территории современных Ташкентской и Хорезмской областей имелись довольно многочисленные христианские общины. Деятельность несторианских христиан в Средней Азии продолжалась и после арабских завоеваний. Она даже усилилась после монгольского завоевания Средней Азии. Марко Поло упоминал о церкви святого Иоанна Крестителя, построенной в Самарканде во второй четверти XIII в. Отрицательно отзываясь о несторианстве Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Русской православной церкви Владимир, называя его верой монгольских завоевателей.

Одним из самых древних верований, проникших в Среднюю Азию извне задолго до ислама и, кажется, единственным, сохранившимся до наших дней, является **иудаизм**. Среднеазиатские иудеи были известны под названием «бухарских» по причине того, что населяли территорию Бухарского эмирата, но большинство их все же жили в Самарканде. К моменту распада СССР бухарские евреи насчитывали около 30 тыс. человек. Их образ жизни представляет собой смесь древнееврейских, персидских и местных традиций. В различные периоды истории наблюдалось усиление или, наоборот, ослабление того или иного из этих трех компонентов. По имени Моше Калонтара, в 1843 г. получившего разрешение у властей Самарканда организовать еврейский квартал, до сих пор глав общины бухарских евреев, называют «калонтарами».

Включавшее в себе характерные стороны зороастризма и христианства **манихейство** было распространено в Центральной Азии с III по XV в. Основатель этой религии Мани (216-277) считал себя, ссылаясь на Библию, Параклетом, - продолжателем дела Иисуса. Крупными центрами манихейства в Центральной Азии были города Мерв и Самарканд, которые сыграли большую роль в дальнейшем его продвижении на Восток к тюркам и уйгурам.

Несомненно высшей точкой развития религиозного сознания у тюркских народов доисламского периода следует считать **«Тангрианство»**. После распада великого Тюркского каганата, охватывавшего огромную территорию от Черного до Желтого морей,

при Ябгу хахане Истеми (552-576) в Западнотюркском каганате (совр. Средняя Азия) Тангри (Тенгри) становится главным богом всех тюркских племен. Это вполне соответствует идее немецкого ученого Макса Мюллера о том, что между политеизмом и монотеизмом имеется промежуточное звено, названное им «генотеизмом». В этот период у различных народов при наличии множества богов появляется или выделяется главный бог. В этом смысле Тангри тюрков уподобляется Юпитеру римлян, Зевсу греков, Перуну славян, Яхве иудеев на раннем этапе. Следует отметить, что Истеми хахан не отменил другие религии, наоборот, дал полную свободу вероисповедания. Представления о Тангри - главном боге тюрков - впоследствии создали благоприятную почву для принятия ислама народами Центральной Азии, хотя известно, что этот процесс протекал не очень-то гладко. Тем не менее произошла странная трансформация с приходом Ислама в Среднюю Азию, с одной стороны, мы наблюдаем синкретизм ислама и местных верований как и во многих других случаях, а с другой, - принимая или признавая Аллаха в качестве единственного Бога-творца, местное население продолжало употреблять слово «Тангри» уже в этом новом качестве, т.е. когда говорят «Тангри» подразумевают Аллаха. Интересно, что эта традиция продолжается и в наши дни.

Тут невольно вспоминаются события из истории Аравии накануне возникновения Ислама. В это время там появляется категория людей, именовавших себя «ханифами» - последователями веры Ибрахима (Авраама), критиковавших идолопоклонство и призывавших к единобожию. Резюмируя историю религиозной жизни в Узбекистане до прихода ислама, можно констатировать наличие в стране свыше 10 религиозных направлений и отсутствие религиозной розни.

Учитывая, что в наши дни абсолютное большинство населения Узбекистана исповедует ислам, следует более подробно остановиться на его генезисе, и на первоначальном этапе его развития. Мусульманские источники и традиции интерпретируют возникновение ислама как божественный акт, как последнее учение ниспосланное Аллахом людям для того, чтобы поставить их на праведный путь. В научной литературе на этот счет нет однозначного мнения. Ясно одно, что ислам возник как объективный результат многовекового политического, социального, экономического, культурного и духовного развития Аравийского полуострова и Ближнего Востока, в целом. В первой четверти VII в. в Аравии возникла насущная потребность объединения десятков племен, создания крупного централизованного государства-империи. В это

время гегемония в Аравии перешла к городам-государствам (полисам) Мекка и Ясриб (Медина). В частности, Мекка, считавшаяся испокон веков (благодаря наличию Каабы – места поклонения всех арабов) религиозным центром полуострова, в последнее время превращается в крупнейший торговый и политический центр. Полисная система получила пик своего развития, но она не могла оставаться вечной, другими словами она изжила себя. Ее рамки оказались тесными для дальнейшего развития. Таким образом, дальнейшее развитие городов – государств Хиджаза, т.е. Западной Аравии (в дальнейшем мы видим, что этот процесс охватил весь Аравийский полуостров) таких как Мекка, Медина, Хейбар, Тейма, Вади ал-Кура, Думат ал-Джандал и др. требовало их объединения в империю, способную и дальше продвигать международную торговлю, обеспечивать безопасность людей. Вполне естественно, что наряду с идеей создания единого государства в религиозном сознании арабов, в первую очередь, у жителей Мекки, неоспоримого религиозного центра Аравии, произошли значительные изменения. Там появилась категория людей, засомневавшихся в правильности существующий религиозной практики.

Однако такие люди могли добиться успеха только при одном условии - если бы доказали, что движимы божьим даром или наделены божественным вдохновением. Дело в том, что, как писал впоследствии великий мыслитель средневековья Ибн Халдун, «джахилийские» т.е. доисламские арабы не признавали светского главу (поэтому ни в Мекке, ни в Медине не было правителя), они могли признать власть только религиозного деятеля (кохина племени, какого-либо святого или пророка-прорицателя). Вот почему начавшуюся с 610 года религиозную, а потом и политическую деятельность пророка Мухаммада следует рассматривать как частное и закономерное проявление общих процессов.

Мухаммад ибн Абдуллах в своих религиозных проповедях призывал отказаться от поклонения различным племенным богам, а веровать единому богу – Аллаху, вести праведный образ жизни и готовить себя к суду Аллаха на том свете. В доказательство правоты своих слов он не устал повторять о величии Аллаха, сотворившего все сущее из небытия, т.е. человека и окружающий его мир, присылавшего и раньше к людям своих посланников, подобных ему, наказывавшего тех, кто не шел по его пути. Он утверждал, что из среди пророков прошлого Ибрахим Халилуллах был первым, кто уверовал в Аллаха. Посему, считал он, ислам не является совершенно новой религией, а представляет собой веру, существовавшую во времена Ибрахима и

восстановленную вновь. Однако 12 лет деятельность Мухаммада в Мекке подверглась резкому сопротивлению курейшитской знати, богатство и благосостояние которой зиждились на идолопоклонстве, были связаны с Каабой, этим пантеоном богов идолопоклонников. Это заставило Мухаммада в 622 г. вместе с незначительной общиной мусульман, совершить «хиджру» - переселение из Мекки в Медину. Хиджру можно считать поворотным моментом в истории ислама. Мусульманский календарь также берет свое начало с этого момента. В Медине число мусульман стало быстро расти за счет мединских арабов, что дало возможность создать первую мусульманскую государственность - «умму».

Началась конкурентная борьба между Меккой и Мединой, которая длилась 8 лет (622-630). В конечном итоге в 630 г. Мекка была взята мусульманами (фатх Мекка), что вскоре привело к их доминированию на всем полуострове. Мекка сохранила свою роль религиозного центра, Медина стала политической столицей первого арабо-мусульманского централизованного государства. В 632 г. скончался пророк Мухаммад. В соответствии с титулом последующих правителей – «халифату Расул ал-Аллах» (букв. Продолжатель посланника Аллаха) государство получило название халифата. В результате начавшихся арабских завоеваний границы халифата простирались до Испании на западе и Китая – на востоке. Во многих странах, куда пришли арабы под флагом Ислама, в том числе в Средней Азии, они встречались с довольно развитыми социально-экономическими отношениями.

Известно, что Коран, считающийся основой религии ислам, представляет собой совокупность откровений, ниспосланных Аллахом, своему посланнику Мухаммаду. Он был систематизирован или собран воедино сначала халифом Абу Бекром в 633 г., а затем Османом примерно в 651 г. Из Мусхафа Османа или Османова Корана, получившего вид книги, были выполнены 5 или 6 рукописных списков так называемых «имам- мусхафов», которые были отправлены в крупные города халифата для дальнейшего копирования. Полагают, что ни один из «имам-мусхафов» не дошел до нас: одни сгорели, другие утонули в море. Но как минимум 3 страны - Египет, Турция, (почему-то там оказались 2 экземпляра) и Узбекистан в наши дни претендуют на то, что личный экземпляр Корана, который держал в руках халиф Осман в момент его убийства в 656 г., находится у них. Мусульмане Узбекистана истинно верят в то, что хранящийся в Ташкенте «Османов Коран» именно тот, т.е. с пятнами крови Османа. Существует версия о том, что после смерти Османа, этот экземпляр

хранился сначала у его сына Халида, а затем у его потомков. Ибн Баттута вроде бы видел этот экземпляр во время своих путешествий в город Басра. Амир Тимур, завоевав Ирак, привез его в Самарканд и поместил в мечети «Кок гумбаз», специально построенной рядом с «Гур Эмиром». После он был перенесен в мечеть Ходжа Ахрар Валий, откуда в 1868 г. был отправлен в Петербург. Долгие годы он хранился в императорской публичной библиотеке и в 1923 по просьбе мусульман был возвращен в Ташкент.

Надо сказать, что в самый ранний первоначальный период ислама правовое управление обществом производилось только на основе **Корана**. Со временем для управления огромными территориями, вошедшими в состав халифата, этого оказалось мало, стали собирать высказывания Пророка по тем или иным вопросам – **Хадисы**. Хадисы получили статус второго священного источника ислама после Корана. Собранием хадисов – преданий Пророка занимались тысячи людей во всем халифате. В IX веке, считавшемся «золотым веком хадисов», были составлены 6 наиболее достоверных сборников хадисов. Кстати, все 6 самых авторитетных, признанных во всем мусульманском мире составителей этих сборников, из Мавераннахры и Хорасана. Первые места среди этих «самых» по праву занимают Имам Бухари и Имам Термизи.

В течении нескольких веков исламские богословы разработали **шариат**. Как религиозно-правовая и нравственная система, она окончательно оформилась к 11-12 векам. Основу шариата первоначально составляли Коран, Хадисы, затем к ним присоединились **Иджма** и **Кияс**. В соответствии с исламской традицией Коран ниспослан Аллахом в «Лейлат ал-Кадр» - «ночь предопределения» т.е. в ночь с 26 на 27 рамадана. Эта ночь считается священной, ее следует провести чтением Корана, мольбами к Аллаху. К пророку Мухаммаду текст Корана стал поступать в виде откровений не непосредственно, а через посредство Джабраила в течении 23 лет. По мнению многих специалистов первое откровение Мухаммаду поступило 17 рамадана, 610 г. в сорокалетнем возрасте.

Религия ислам состоит из 5 так называемых «столпов», т.е. обязательных требований: 1) произнесение 2 «шахад», другими словами формулы принятия ислама, 2) пятикратная молитва, 3) пост в месяц рамадан 4) очистительная милостыня – закят и 5) паломничество в Мекку и Медину при наличии на то возможностей. Если первое из этих требований условно можно назвать «верой» в прямом смысле слова, то остальные четыре представляют собой мусульманскую обрядность. «Вера» в полной своей формулировке

включает в себя 7 акид – доктрин: веру в единого Аллаха, его ангелов, священные книги, посланников, судный день, божественную суть судьбы и воскресение после смерти. Мусульмане шиитского направления верят в 5 доктрин – в Единого Бога, пророчество, судьбу, загробный мир и имамат. В суннитском направлении формировались четыре религиозно-правовых мазхабов (толков): ханафи, молики, шафии и ханбали, а в шиитском один – джафари.

Одной из особенностей ислама является то, что было дана возможность представителям различных народов, принявших его, участвовать в разработке исламских доктрин и вносить свою лепту в общемусульманский духовный мир. Религия ислам имеет три главных этапа своего развития. Первый условно можно назвать кораническим. В Коране нашли свое отражение социально-политические взгляды, правовые и нравственные нормы жителей аравийского полуострова, соответствующие религиозному сознанию времен пророка Мухаммеда. Тем не менее, эти нормативные представления являются общими ценностями для всего мусульманского мира и по сей день. Однако, в 7-8 вв., прежде всего под влиянием народов, завоеванных арабами стран, по некоторым вопросам исламского учения возникли идейные споры и расхождения. В результате появилось множество направлений, школ и сект. В этот второй период, длившийся почти четыре столетия, при неперменном господстве общемусульманских правил и положений, имел место плюрализм мнений. Третий этап связан с повышением роли и значения «окраинных районов» мусульманского мира. Народы имевшие иные культурные традиции, включившись в духовную жизнь мусульманского мира, привнесли в ислам свои духовно-нравственные представления, правовые нормы и обычаи. В таких крупных историко-культурных регионах, как Маверанахр, Иран, Северная Африка, Индия, Индонезия, ислам приобрел своеобразные характерные черты. Получило право на существование понятие «регионального ислама».

Начавшийся процесс исламизации местного населения с приходом арабов в Среднюю Азию длится довольно долго, по утверждению акад. В.В.Бартольда полтора столетия. В начале в целях быстрого распространения ислама арабы предоставляли новообращенным некоторые привилегии. Позже, уже из экономических соображений, они пытались даже притормозить этот процесс. Нельзя не учитывать и того факта, что местные религии, особенно зороастризм, оказали сильное сопротивление исламу. Но как бы там ни было, объективно включение Средней Азии в состав халифата сыграло положительную роль. Причем этот момент имеет обоюдостороннее значение. С одной

стороны, если край получил мощный импульс для развития, с другой, - он сам сыграл большую роль в развитии исламской культуры. Сейчас уже никто не спорит, что Мавераннахр в IX-XI вв. стал научным центром ислама. Ставшее обиходным для того времени выражение «мусульманский ренессанс» в большой степени подходит именно для Средней Азии.

Начиная с X века в Мавереннахре и Хорасане господствующей религиозно-правовой школой становится ханафитский мазхаб суннитского направления. Называемый иначе Имам Аъзам, этот махзаб отличался тем, что в нем предоставляется большая свобода другим религиям и местным традициям, более шире применяется «рай» (свобода личного мнения) и «кияс» (определение соответствия того или иного вопроса Корану или сунне путем сопоставления). Именно благодаря надлежащему вниманию к местным традициям ханафизм распространился сравнительно широко. Как бы результатом долгих идейных расхождений был запрет на дальнейший *ижтихад*, т.е. на вольное суждение в вопросах шариата. Таким образом, считалось, что по принципиальным вопросам шариата уже высказано компетентное мнение великими улемами и основателями мазхабов, далее остается только следовать им. Так называемый период «*таклида*» длится вплоть до XIX в.

Характерной чертой регионального ислама в Узбекистане и в какой-то степени усиления его позиций в средние века было появление таких суфийских орденов, как кубравия, яссавия и накшбандия. Среднеазиатский суфизм следует рассматривать как своеобразную форму проявления ислама в регионе. Сейчас уже установлено, что он не был обособившимся в своей узкой оболочке мистико-аскетическим учением, как утверждалось ранее, а, наоборот, являлся идейным течением, отвечавшим требованиям эпохи, служившим делу освобождения страны от монгольского ига и призывавшим к активным действиям. Другими словами, в этот период ислам в лице суфизма сыграл для Средней Азии мощную духовно и идейно консолидирующую роль. Неспроста суфии приняли активное участие в движении сербадаров. Великий Амир Тимур появился на свет именно в такой духовной среде. Амир Тимур, как выдающийся государственный деятель, правильно оценивал большое значение духовности. В частности, религию ислам он воспринимал своеобразно, свободной от экстремизма и перегибов, умеренной. Его вера коренилась на свободе вероисповеданий, а не на ущемлении других религий. Применительно к Средней Азии следует отметить, что хотя почитание ишанов, вали, пиров и святых мест является доисламскими

пережитками, но в простонародье в средние века этот обычай считался мусульманским. По этой причине кроме мечетей и медресе многочисленные ханакахи (типа монастырей) и мазары были превращены в мусульманские святыни. В целом, вплоть до октябрьского переворота 1917 г. ислам в Средней Азии выполнял задачу идеологии, всецело охватившую всю общественную жизнь, как это было в других мусульманских странах. Даже включение Средней Азии в состав царской империи России не изменило эту картину. Однако в советское время ситуация коренным образом изменилась. Проводилась широкомасштабная пропагандистская работа против религии, предпринимались попытки сплошной атеистизации общества. Всем религиям было дано одинаковое определение - «пережиток классовых обществ, который со временем должен отмереть». Здания мечетей и медресе были закрыты или превращены в хозяйственные помещения. В результате репрессий против священнослужителей и «чисток» 1927, 1936-37, 1949 гг. был нанесен значительный урон духовности и просветительству. Это было прямым и грубым насилием против права свободы исповедания граждан. Но реальная действительность отвергла этот натиск «воинствующего атеизма». Несмотря на резкое сокращение количества мечетей, медресе и числа религиозных организации за годы советской власти в Узбекистане исполнение религиозных предписаний не прекращалось. В отдельные периоды власть даже использовало религиозный фактор, в своих интересах. Так, в годы второй мировой войны 1941-45 гг. в целях поднятия духа народа в известной мере была разрешена деятельность религиозных учреждений. В октябре 1943 г. в Ташкенте открылось Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ). В годы независимости это управление было переименовано сначала в Управление мусульман Мавераннахра (1992), а затем в Управление мусульман Узбекистана (1996). Председатель коллегии улемов Узбекистана одновременно считается муфтием. С момента основания Управления муфтиями были: Ишан Бабахан сын Абдумажитхана (1943-1957), Зиёвиддин Бабахан (1957-1982), Шамсиддин Бабаханов (1982-1989), Мухаммад Садик Мухаммад Юсуф (1989-1993), Мухтарджан Абдуллаев (1993-1997), Абдурашид кори Бахрамов (1997-2006), Усмонхон Алимов (с 2006 г.). Духовное управление помещалось долгие годы в старом здании медресе Баракхан. В 2007 г. в кратчайшие сроки было отреставрировано все что было на этой территории или построено заново. Сейчас оно представляет собой целый духовно-административный комплекс Хазрати Имама в старой части Ташкента.

Управление мусульман Узбекистана ведет свою деятельность как религиозная организация отделённая от государства, руководит всеми делами мусульман, устанавливает связи с подобными организациями за рубежом, организует ежегодно поездку мусульман в хадж в количестве 5000 чел. и столько же в Умру. Для сравнения: в советское время со всего Союза разрешалась поездка 20-25 чел., из которых всего 4-5 были из Узбекистана. В издательстве «Мавераннахр», принадлежащем Духовному управлению мусульман, регулярно издаются журнал «Хидоят» и газета «Ислам нури» и другая религиозная литература.

Надо сказать, что во всех бывших союзных республиках вплоть до 1990 года в качестве основного законодательного документа в области религии действовало Постановление правительства РСФСР, принятое в 1929 году. После распада СССР и приобретения независимости в Узбекистане объективно, впрочем, как и во всех местах, усилился религиозный фактор. Резко увеличилось число мечетей и медресе, паломников, совершающих хадж и умру в Мекку и Медину, а также распространяемой религиозной литературы. Как ни странно, реформы в области образования и культуры, слабость политических партий и общественных организаций также сыграли свою роль в этом отношении. Но на все это нужно смотреть как на вполне объективное и закономерное явление. В июне 1991 г. впервые в правовой практике Узбекистана был принят Закон «О свободе совести и религиозных организациях». В Законе были определены правовые основы деятельности религиозных организаций в новых условиях, их взаимоотношения с государственными органами. Закон дает возможность каждому гражданину свободно, без всякого принуждения выражать свое отношение к религии. Государство и его органы не вмешиваются во внутренние дела религиозных организаций, не ограничивает религиозную деятельность. Все религиозные организации и религии имеют равные права. В свою очередь религиозные организации признают секулярный (светский) характер государства. Религиозные организации, будучи отделены от государства и системы образования, тем не менее, не отделены от общества, от его социально-культурных и других сфер.

В соответствии с Конституцией Республики Узбекистан, принятой 8 декабря 1992 года «каждому гарантируется свобода совести. Каждый человек имеет право исповедовать любую религию и не исповедовать никакой. Не допускается насильно внедрять религиозные взгляды» (31-статья). 1 мая 1998 г. Олий Мажлисом (парламентом) республики была принята новая редакция закона о свободе совести и религиозных

организациях. Согласно новой редакции: «Религиозная организация создается гражданами Республики Узбекистан, достигшими 18 лет и по инициативе не менее 100 граждан, постоянно проживающих в Республике Узбекистан». В статье 14 Закона отмечено, что гражданам (за исключением служителей культа) не дозволяется ходить в религиозном одеянии в общественных местах. Статья 5 Закона запрещает действия, направленные на обращение адептов одной конфессии в другую (прозелитизм), а также всякую другую миссионерскую деятельность.

В независимом Узбекистане утвердились отношения взаимного согласия и благожелательности между государственными структурами и религиозными организациями. С 1991 г. первые дни мусульманских праздников Роза хайит (праздник разговенья после поста) и Курбан-байрам (праздник жертвоприношения) объявлены выходными днями. В республике функционирует свыше 2250 религиозных организаций, 1 мусульманское высшее учебное заведение, 11 средних специальных духовных заведений (медресе), 1 православная и 1 протестантская семинария.

В целях широкого изучения истории и философии ислама, глубокого исследования духовного, исторического и культурного наследия узбекского народа, а также подготовки высококвалифицированных религиоведов, правоведов и экономистов Указом президента Ислама Каримова от 7 апреля 1999 г. был открыт Ташкентский исламский университет. В настоящее время в университете учатся на стадиях гимназии, академического лицея, бакалавриата, магистратуры и аспирантуры в общей сложности 1,5 тысячи парней и девушек. При Университете создан Центр исламских исследований, который координирует научные изыскания по истории ислама и исламоведению, проводимые в республике, разрабатывает научно-методические рекомендации. Кафедра религиоведения является базовой среди подобных кафедр, имеющих в стране. Кафедра исламского права, считается единственной в своем роде в постсоветском пространстве. Одним из очень важных подразделений университета по своему значению является факультет повышения квалификации, функционирующий на постоянной основе весь год. Здесь параллельно, но в разных группах, ведутся занятия как для имамов – настоятелей мечети, так и для работников государственных и общественных организаций. Наконец, в Ташкентском исламском университете часто проводятся семинары, симпозиумы, научные конференции республиканского, регионального и международного уровня по проблемам роли религии, и в частности, ислама в

современной жизни общества, духовно-просветительским основам борьбы против экстремизма и терроризма, религиозной толерантности и плюрализма.

В начале 2007 г. подразделение ОИК по вопросам образования, науки и культуры (ISESCO) объявило город Ташкент столицей исламской культуры. В связи с этим знаменательным событием в течение всего года прошли крупные мероприятия: семинар в Ташкентском исламском университете (январь 2007 г.), научно-практическая конференция в медресе Кокальташ (февраль 2007 г.), круглый стол с участием иностранных дипломатов в Университете мировой экономики и дипломатии (март 2007 г.), международные конференции в Ташкентском исламском Университете и гостинице Интерконтинентал (июнь-август, 2007 г.) и, наконец, по инициативе самой ISESCO международная конференция в Самарканде и Бухаре с участием ученых почти со всего мусульманского мира (ноябрь, 2007 г.). Все участники этих конференций отмечали, что Узбекистан являлся и является сейчас важным научным центром ислама, традиционно остается краем религиозной толерантности.

В настоящее время в Республике Узбекистан официально зарегистрированы 16 неисламских религиозных конфессий, приверженцы которых живут мирно, абсолютно свободно исполняют свои религиозные обряды, вносят свою лепту в укрепление политической стабильности и экономического развития. Ниже приводятся краткие сведения об этих конфессиях.

Разумеется, трудно вести разговор о проблемах и задачах укрепления религиозной толерантности в республике, не ознакомившись с историей возникновения в регионе и современной деятельностью таких неисламских религиозных конфессий как Русская православная церковь и другие христианские направления, иудаистские и бахаистские общины и т.п. По состоянию на 1 января 2009 г. в Узбекистане функционирует 179 неисламских религиозных организаций, в том числе одна Православная и одна Протестантская семинарии. По числу адептов среди них первое место занимает Русская православная церковь (РПЦ).

Православие пришло в Узбекистан без всякого сомнения через Россию. 4 мая 1871 г. император России распорядился об открытии в городе Ташкенте Туркестанской (ныне Ташкентской и Среднеазиатской) епархии русской православной церкви. К 1880 году РПЦ пытается увеличить количество храмов, большинство которых в то время приходились на Сырдарьинскую и Ферганскую области. 16 декабря 1916 г. опять же приказом русского императора

Туркестанский кафедральный собор был переведен из города Верный (Алматы) в г. Ташкент. Вплоть до 30-х гг. XX в. количество православных церквей в Узбекистане было значительно больше, чем в других республиках Средней Азии. Да и количество православных христиан заметно увеличилось в годы репрессий 20-40-х гг. Во время второй мировой войны и после нее за счет насильно репатриированных этнических групп из России, Украины, Молдавии, Кавказа число православов в Узбекистане достигло 1 млн. человек. Следует отметить, что многие представители национальных меньшинств, такие как армяне, поляки, литовцы и др. под нажимом коммунистической идеологии вынуждены были причислять себя к православам. С этим явлением было покончено лишь после достижения независимости, т.е. всем было разрешено исповедовать свою религию. Ташкентская и Среднеазиатская епархия управляется с 1990 г. епископом, с 1991 г. – архиепископом и ныне уже в ранге митрополита одним и тем же человеком – выдающимся духовным лицом Икимом Василием Захаровичем (церковное имя – Владимир). Помимо Узбекистана в ведение епархии входят Киргизстан, Таджикистан и Туркменистан. В 1995 г. Постановлением Кабинета Министров Республики Узбекистан для Епархии было выделено 2 гектара земельного участка для строительства Духовно-административного корпуса. Ташкентская и Среднеазиатская Епархия Русской православной церкви располагает 34 организацией, центральным органом управления и одним высшим учебным заведением.

Что касается *католицизма*, то в конце XIX в. в городе Ташкенте было 2300 католиков. Именно в то время руководитель римско-католических общин Юстин Пранайтис начал строительство католического храма, правда, затем оно приостановилось. После второй мировой войны здание было превращено в женское общежитие и склад медицинских приборов из-за близости Ташмединститута. В 1980 г. в соответствии с правительственным постановлением оно становится органом залома Ташкентской консерватории. Лишь в годы независимости римско-католический костел был реконструирован и официально начал свою работу с 22 октября 2000 года. Римская католическая церковь в Узбекистане располагает 3 храмами и центральным органом управления

Армяно-григорианская апостольская церковь – одна из старейших христианских церквей, находящихся в Узбекистане. Согласно источникам армяне в Центральной Азии стали появляться примерно в 3 – 4 вв. н. э. В 1890 г. число армян в крае достигал около 4 тыс.

человек. Именно в это время Эчмиадзинский синод решил приступить к строительству храмов. Первая армянская церковь в Самарканде начала свою деятельность в 1903 г. В годы советской власти о самостоятельном существовании армянской церкви говорить не приходится. Самаркандская армяно-григорианская церковь возобновила свое функционирование после независимости Узбекистана. С 1995 г. республиканский армянский культурный центр начал издавать свою газету «Луйс», где освещается и жизнь армяно-григорианской церкви.

Корейские протестантские церкви, действующие в Узбекистане почти полностью относятся к пятидесятническому направлению христианства. Это объясняется тем, что корейцы, насильно репатриированные в годы второй мировой войны в Узбекистан, были в основном жителями Дальнего Востока и Приморья. В годы независимости в результате частых поездок корейцев Узбекистана на свою этническую родину активизировалась протестантская деятельность среди них. Пасторы, являвшиеся в основном гражданами Южной Кореи и США, на первых порах вели интенсивную миссионерскую деятельность, что запрещено Законом Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях». В целях урегулирования этой проблемы в новой редакции этого Закона, принятой 1 мая 1998 г., было введено положение о том, что руководители религиозной организации избираются из числа граждан Узбекистана и лишь в исключительных случаях по согласованию с Комитетом по делам религии Республики Узбекистан ими могут быть иностранные граждане. Характерно, что по количеству церквей в Узбекистане корейская диаспора превосходит и русскую православную церковь: в их ведении находятся около 50 церквей протестантского, 3 –баптистского и 1 – методического направления.

Одним из распространенных в Узбекистане сект протестантского направления является **адвентизм**. Но адвентизм, также как за рубежом, в Узбекистане не представляет единое целое, и как минимум имеет два ответвления: 1) адвентисты седьмого дня или христианские адвентисты седьмого дня (АСД или ХАСД), 2) адвентисты-реформаторы. Первая община адвентистов организовалась в Ташкенте в 1910 году и состояла из 150 членов. По обвинению в тайных собраниях эта община была распущена в 1912 г. К 1917 г. уже имевшая 450 членов, община адвентистов разворачивает свою деятельность в городе Ташкенте, Ташкентской и Самаркандской областях. В 1925 г. в Узбекистане было создано Центральноазиатское управление. В 30-х гг. XX в. все адвентистские общины были

распущены и стали преследоваться. Но они продолжали неофициальную деятельность вплоть до 70-х гг. В 1976 г., наконец, адвентисты седьмого дня прошли официальную регистрацию. На сегодняшний день АСД имеет в Узбекистане 12 церквей.

Еще большее распространение в Узбекистане получила другая секта протестантского направления – **баптизм**. Первые баптисты появились в Узбекистане еще в 1891 г. В 1909 г. Ташкентское государственное управление дало свое согласие на открытие баптисткой общины в составе 60 членов. В 1911 г. подобная община организовалась и в Самарканде. Попытки создать Центральный орган баптистов Туркестанского края завершились тем, что в 1922 г. сначала на Ташкентском съезде было объявлено о создании Союза баптистов Центральной Азии, а затем он получил новое название как Туркестанское отделение общероссийского Союза баптистов. Впрочем, такое переименование продолжилось и позже. В 1946 г. на территории Узбекистана эта община была зарегистрирована под названием Евангельских христиан баптистов. В 1964 г. они неофициально создают свой Центр совета церквей евангельских христиан баптистов Центральной Азии. Наконец, в ноябре 1992 г. на Московском съезде было утверждено новое название – Евро-азиатский Союз евангельских христиан баптистов вместо федерации Союза евангельских христиан баптистов. На сегодняшний день в Узбекистане официально функционируют 22 церкви и Центральный орган управления ЕХБ.

Еще одна ветвь пятидесятничества – **Христиане полного Евангелия (ХПЕ)**, учение которых основывается на идее о том, что через 50 лет после воскресения Иисуса Христа апостолам снизошел святой дух, начали свою деятельность в Ташкенте с конца 20-х гг. XX в. К 30-ым гг. число членов этой общины уже достигало 950 чел. В 1945 г. баптисты и пятидесятники попытались объединиться, но это не было осуществлено в полной мере. ХПЕ официально зарегистрированы в Узбекистане с 1992 г. В 1998 г. после принятия Закона Республики Узбекистан «О свободе и совести религиозных организациях» к ХПЕ присоединились отдельные христианские организации. ХПЕ в настоящее время объединяют в Узбекистане 20 храмов, центральный орган управления и одно учебное заведение.

Появление **евангельско-лютеранской** церкви в Узбекистане связано с завоеванием Царской России Средней Азии во 2-й пол. XIX в. Дело в том, что среди военного и административного персонала было много выходцев из Германии, Швеции и Прибалтики. Именно они составили первую общину лютеран в Ташкенте в 1885 г. В 1896-1899 гг. был

построен первый лютеранский храм (кирха). В 1937 г. он был закрыт советскими властями. В 1977 г. министерство культуры республики реконструировало здание кирхи в качестве культурно-исторического памятника. В 1990 г. министерство культуры дало разрешение на проведение богослужения в кирхе. В 1992 г. церковь лютеран прошла официальную регистрацию, после чего в 1993 г. кирха было передана в ведение религиозной организации. В 1996 г. евангельско-лютеранская церковь Средней Азии отпраздновало свой 100 летний юбилей. В Узбекистане существует еще четыре храма лютеран.

Новоапостольская церковь, возникшая в 1863 г. в Великобритании и призывающая к возврату к первым векам, т.е. к апостольским временам христианства, начала функционировать в Узбекистане с 1992 г., пройдя регистрацию в городах Ташкент, Самарканд, Бухара и Наваи. Однако после принятия Закона «О свободе совести и религиозных организациях» в новой редакции вследствие малочисленности адептов ее деятельность практически прекратилась. Религиозная организация, именуемая «Свидетелям Иеговы», появилась в Средней Азии в 50-х гг. XX в. И, называя себя «каналисты», действовала нелегально. В 1994 г. она прошла регистрацию в Ташкентской и Ферганской вилаятах, а затем перерегистрацию в 1999 г.. В течение нескольких лет при посредстве довольно влиятельных людей из США делались попытки зарегистрировать третью церковь в городе Ташкенте. В Минюсте Республики ответили отказом, квалифицировав деятельность этой организации «вредной» как для государства, так и для общества, вопиющим образом нарушающей Закон «О свободе совести и религиозных организациях».

Одной из древнейших религий, проникших в Среднюю Азию еще в доисламское время и, пожалуй, единственной, сохранившейся после победы ислама, является **иудаизм**. Его появление в крае определяют II веком н.э., когда он быстро стал распространяться в Шахрисабзе, Самарканде, Бухаре и в других городах. Согласно сведению путешественника Венямина Тудельского, в 1165 г. в Самарканде проживало около 30 тыс. чел. еврейской национальности. Бухарские евреи разговаривают на бухарском говоре персидского языка, присвоили многие обычаи и традиции узбеков и таджиков, но никогда не расставались с талмудическими нормами религиозного поведения. В настоящее время в Узбекистане действует 8 еврейских религиозных организаций (синагог) в том числе 6 «бухарских» и 2-ашкинази (европейских общин).

К числу нетрадиционных религиозных конфессий, действующих в Узбекистане относится **бахаизм**. Возникший во вт. пол. XIX в. в Иране как религиозно-политическое движение (его основатель – Мирзо Хусейн Али Нурий по прозвищу «Бахоулло»), «бахаизм» проник на территорию современного Узбекистана в начале XX века. Первые бахаитские общины появились сначала в Самарканде, затем их неофициальные местные общины действовали в Бухаре, Ташкенте, Кагане, Андижане и других городах. После принятия Закона «О свободе совести и религиозных организациях» в новой редакции бахаитские общины по причине малочисленности и несоответствия отдельных сторон их деятельности Закону не смогли пройти перерегистрацию. Тем не менее решением Специальной комиссии с условием строгого выполнения положений Закона зарегистрированы 6 общин бахаистов в Ташкенте, Наваи и Самарканде.

Еще одна нетрадиционная религиозная конфессия *«Международное общество познания Кришны»*, возникшая в 60-х гг. XX в. в США, начала свою деятельность в 1992 г., сначала в Ташкенте, затем в 1994 г. и в Самарканде. Но после принятия Закона «О свободе совести и религиозных организациях» в новой редакции Самаркандская община не смогла пройти перерегистрацию.

За годы независимости в Узбекистане произошли заметные позитивные изменения в религиозной жизни страны. В первую очередь резко возрос уровень образования священнослужителей. Если раньше всего 3% настоятелей мечети – имамов имели религиозное образование, то сейчас около 30% из них имеют высшее духовное образование и свыше 60% – среднее специальное религиозное образование. Управление мусульман Узбекистана и Русская православная церковь имеют свои официальные органы печати. Свободно поступает литература из-за рубежа, постоянно развиваются зарубежные связи религиозных организаций Узбекистана. Представители Узбекистана участвует на международных форумах религиозных деятелей. Религиозным организациям возвращено право на собственность, что одновременно дает право на приобретение статуса юридического лица, передано право на владение строениями, предметами религиозных культов, объектов социального, производственного и благотворительного назначения, денежных средств и имущества. В мае 1998 г. Олий Мажлис Республики Узбекистан утвердил новую редакцию Закона "О свободе совести и религиозных организациях", в которой были откорректированы вопросы регистрации и деятельности организаций. Руководителями религиозных организаций могут, как правило, быть граждане

Республики Узбекистан, имеющие соответствующее религиозное образование. Соответствующие изменения внесены и в другие законодательства Республики Узбекистан. Вопросы паломничества в святые места, зарубежные связи с родственными зарубежными религиозными организациями, взаимоотношения религиозных организаций и государственных структур и другие действия координирует Комитет по делам религии при Кабинете Министров Республики Узбекистан, начавший свою работу с 1992 г. в качестве официального государственного органа.

Большую работу по обеспечению согласия и терпимости между конфессиями приводят Академия Государственного и Общественного Строительства при президенте Республики Узбекистан, Фонд конрада Аденауэра, Китц, Комитет Женщин Узбекистана, Общественные организации «Махалла», «Нуроний» и др. На различные встречи, форумы, симпозиумы, приглашаются представители всех религиозных организаций. За годы независимости был проведен ряд международных симпозиумов по случаю знаменательных дат – юбилеев известных мусульманских ученых-богословов.

Литература:

1. Каримов И. А. Оллоҳ қалбимизда, юрагимизда. “Туркистон пресс” ахборот агентлиги мухбирининг саволларига жавоблар. – Т.: Ўзбекистон, 1999.
2. Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Избр. соч., Т. II. – Ч. 1. – М.: 1963.
3. Вахабова Б.А. Арабоязычные источники о культурной жизни Средней Азии IX-XIII вв. // Бартольдские чтения. – М.: Наука, 1987.
4. Кароматов Х. Ўзбекистонда мозий этикодлар тарихи. ЖИДУ. 2008г.
5. Прозоров С.М., Тохтаев Р.Р. Ал-Бухари // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. – М.: Восточная литература, 2001. – Вып. 3.
6. Ахмедов Б. Ўзбекистон халқлари тарихи манбалари. Т.1991г.

Ирма Кецохели, Нестан Сулава

Христианство в культуре Грузии

Статья посвящена истории грузинской православной церкви, роли христианства в культуре Грузии и базируется на обширном документальном, историческом материале. Авторы рассмотрели прошлое церковной жизни в контексте истории грузинского государства, излагая его в систематическом порядке, т.е. в хронологической последовательности. Цель данной работы – исторический обзор зарождения и утверждения в Грузии христианской религии в качестве государственной, описание современного состояния и влияние религии на общество на протяжении существования грузинского государства. Концепция государственной идеологии включает ценности, символы, которые служат задаче идентификации и легитимации государства, поддерживая, таким образом, его внутреннюю целостность.

Основой политической идеологии Грузинского царства служила идея нерасторжимой мистической связи Христианства и Царской Власти. В целом, она олицетворяла собой единство христианского сознания и государственно-династической идеологии и, одновременно, несла важнейшую функционально-политическую нагрузку. Основопологающей идеей являлась аллюзия божественного происхождения царской власти, подтверждением которой служило Божье помазание и факт обладания христианскими святынями. Мистическое единство этих символов указывало на важную миссию Грузии в геополитике Христианского мира. Основные аргументы, использовавшиеся политической идеологией, зафиксированы как в письменных источниках, а именно: в исторических памятниках и художественной литературе, так и в христианской живописи и символике прошлого, в частности, на государственном гербе и флаге Грузии.

Целый ряд вопросов, непосредственно касающихся этой проблемы, нашли свое отображение не только в исторических сочинениях, но и в художественной литературе. Поэтому, при изучении исторического прошлого и политической идеологии Грузии в диахронном и синхронном разрезе считаем недостаточным исследование и обобщение только лишь сочинений и документов, обладающих исторической ценностью. Целесообразным представляется тщательное исследование также и произведений других жанров, в частности – агиографии, гимнографии, гомилетики, догматики, полемики, эпистолярного наследия и др.

В богословско-литературном наследии и в исторических источниках отображается государственно-политическая идеология, обнаруживается проявление мессианской идеи, являющейся составной

частью государственно-династической идеологии (несмотря на то, что мессианиззм считается филетизмом). Как и в других христианских странах, важнейшие факты истории христианства приобрели в Грузии определенную политическую нагрузку. Основными признаками выражения мессианской идеи следует считать акцентирование внимания на следующих фактах:

- 1) местопребывание в земле грузинской Хитона (Ризы) Христа;
- 2) принесение на грузинскую землю милоти (верхней одежды) св. пророка Илии, как обязательное предварительное условие утверждения Хитона Христа в земле грузинской;
- 3) перенос в Грузию гвоздя и доски от креста, на котором претерпел муки Спаситель;
- 4) признание Грузии уделом Пресвятой Богородицы;
- 5) пребывание в Грузии глиняной Нерукотворной иконы Спасителя;
- 6) признание Православной Грузинской Церкви (ГПЦ) Апостольской Церковью на том основании, что в Грузии проповедовали святые апостолы: св. Андрей Первозванный, св. Варфоломей, св. Фаддей, св. Фома, св. Матфей (Матафа) и св. Симон Кананит;
- 7) Позднее к вышеперечисленному добавилось также признание равноапостольства (с IV в.), а затем и апостольства (с X в.) св. Нино;
- 8) утверждение идеологической функции грузинской царствующей фамилии – Багратиони, основанное на предании о ее библейском происхождении (Сулава. 2002: с. 46-65).

Акцентирование идеологических проблем христианства в Грузии служило делу политического и государственного развития. «Ориентированная на духовное спасение человечества идея мессианства, представляла Грузию одним из значительных субъектов цивилизованной геополитики» (Сулава. 2002: с. 46-65; 64).

Грузинская Апостольская Автокефальная Православная Церковь является неотъемлемой частью Вселенской Православной Церкви. Она ныне распространяется на территорию Грузии, а также на свою паству в приграничных областях Турции, Азербайджана и Армении; ее юрисдикция распространялась на территорию северо-западной части Грузии – в Сочинском регионе. Христианство становится государственной религией в Грузии еще с IV в..

Согласно церковной традиции, Грузия является уделом Богородицы, выпавшей по жребию Сионской Горнице. По данным исторических произведений (источников) считается, что первую епископскую кафедру Грузии основал в Адкури апостол Андрей, которого со своим нерукотворным образом послала проповедовать в Грузию Богородица (ПЭ. 2006: с.192). Об этом повествует агиографическо-гомилетическое

произведение Давида/Никиты Пафлагонийского «Хождения св. Андрея Первозванного» (IX в.), грузинский перевод которого был выполнен св. Евфимием Святогорцем в 1005 году, а также сочинение Епифана Монаха (IX в.).

ГПЦ считает св. Андрея Первозванного первым иерархом, поэтому с древности грузинские иерархи именуются «сидящими на престоле апостола Андрея» (см. «Жизнеописание св. Георгия Святогорца» Георгия Мцире – XI в.). Местопребывание в земле грузинской Хитона Христа и признание Грузии уделом Пресвятой Богородицы являются самым важным фактом в истории Грузии и грузинской православной церкви.

О Хитоне Христа повествуют несколько агиографических и исторических произведений. Все они одинаково указывают, что он попал в Грузию, где и было определено его постоянное местопребывание, по «Жребию». Этот факт однозначно расценен как знак проявления особого благоволения Всевышнего к грузинскому народу. Тема берет начало в книгах Ветхого Завета (Бытие, Псалтирь, Книга пророка Исаии), на что ссылается Евангелие от Матфея: «Распявшие же Его делили одежды Его, бросая жребий» (Мф. 27, 35; ср.: Мк. 15, 24; Лк. 23, 34). Евангелие же от Иоанна указывает на символическое значение нерасчлененности, неделимости Хитона: «Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. И так сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет, – да сбудется реченное в Писании: «разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий. Так поступили воины» (Ин. 19, 23-24). Эти слова святого евангелиста Иоанна Богослова разъяснил в своем экзегетическом сочинении («Толкования Евангелия от Матфея») св. Иоанн Златоуст. «О том, насколько глубокое мистическое значение приобрел Хитон Христа для грузинского народа, свидетельствует тот факт, что он был изображен на фамильном гербе правящей династии Багратиони как символ единства и неделимости Грузии, существования единой церкви и единого языка. Николоз Гулаберисдзе (XII в.) объясняет пребывание Хитона (Ризы Господней) в земле грузинской Божьей Волей, Провидением, предшествованием чего явилось определение местопребывания в Картли милоти (верхней одежды) пророка Илии. Своим Божественным Светом Хитон Христа как бы окутал и осветил весь грузинский народ. Утверждением в Картли Хитона Спасителя начинается «Новая Эра» – она знаменует собой

окончание Армазской (языческой) эпохи и начало христианской» (Сулава. 2002: с. 46-51).

Политическая и церковная истории Грузии были переплетены на протяжении существования грузинского государства. Находясь в храме, проникнутый христианским сознанием человек, внимал пробуждавшим национальное самосознание политическим идеалам, которые обогащали его внутренний мир, развивали и шлифовали его интеллектуальные возможности. Христианская религия, как прогрессивное явление, возвышала дух и развивала разум. Таким образом, христианство активно служило делу развития общественной, политической и культурной жизни нашей страны, закладывала основы будущих перспектив.

Известно, что в Римской империи христианство вело борьбу с язычеством, в Грузии подобное противоборство также имело место и длилось до IV в. В начале IV в. в Грузию пришла святая равноапостольная Нино. Крещение Грузии и объявление христианства государственной религией связаны с проповедью св. Нино. Сведения об ее деятельности как проповедницы христианства, сохранились в грузинских, греческих, латинских, армянских, коптских источниках. В сочинениях византийских церковных историков V в. – Руфина Аквилейского, Сократа Схоластика, Созомена и св. Феодорита Кирского упоминается «некая пленница», которая проповедовала христианство в Грузии, именно в Картли (Иберии). Она отождествляется со св. Нино. В сочинении армянского историка Мовсеса Хоренаци рассказывается о подруге «Рипсимеани» (св. Рипсимий и св. Гаианий) - Нуне.

Основным источником для реконструкции культурно-исторических реалий обращения Картлийского государства является грузинский агиографический памятник «Мокцеваи Картлисаи» (МК - «Обращение Картли»), сохранившийся в нескольких редакциях. В последнее время в монастыре на Синае академиком З. Алексидзе была найдена старейшая редакция этого произведения (Алексидзе. 2010). Протографом его считается произведение IV в., составителями которого являются царица Саломе Уджармели, Перожавр Сивниели, дьякон Авиафар и его дочь Сидония, которые записали его по пересказу св. Нино.

Выявлено, что «М.К.» переделан с VIII или IX в. Древнейшие редакции (синаяская, шатбердско-челишская) относятся к концу IX-X вв. Существует также поздняя летописная редакция середины XI в. Леонтия Мровели, которая включена в «Картлис Цховреба» («Житие Картли») (Кекелидзе. 1957: с. 252-292). Некоторые ученые считают,

что Леонтий Мровели использовал утерянную редакцию произведения об обращении Картли.

В начале XII в. Арсен Икалтоели (Икалтойский, Иеромонах) создал метафрастическую редакцию жизнеописаний св. Нино. Кроме того, в XII в. грузинский католикос-патриарх Николоз Гулаберидзе по дошедшим до него древним редакциям написал агиографическое произведение о Свети Цховели – главной церкви и Ризе Господней, в котором описывается прибытие св. Нино в Грузию и ее деятельность – проповедь христианства. В XIII в. по произведению Арсения анонимом выполнен перифраз «Жития св. Нино». Еще одним важнейшим источником является «Житие царя Мириана», также вошедшее в «Картлис Цховреба».

По общей редакции «Жития св. Нино», просветительница Картли была уроженкой Кападокии, из города Коластра, дочерью полководца Римской империи Завулоне при императоре Максимиане и Сосанне, которая была сестрой Иерусалимского патриарха.

Грузинская традиция считает, что св. Нино по отцу приходилась двоюродной сестрой святого великомученика Георгия Победоносца. Когда св. Нино исполнилось 12 лет, ее родители покинули светский мир и свою жизнь целиком посвятили религии и церкви. Св. Нино воспитывалась в Иерусалиме у дяди, Иерусалимского патриарха. Ее воспитанием занималась Сарра Ниафор, старица из Двина.

В Иерусалиме Нино прослышала о Ризе Господней, хранившейся в Мцхета, в столице Картлийского царства. Святая искала возможность поклониться святыне. По метафрастической редакции «Жития» Арсения Икалтоели, св. Нино во сне явилась Богоматерь и благословила ее для проповеди в Картли (Грузии) – в своем уделе, вручила ей крест из виноградной лозы, который св. Нино, проснувшись, обвила своими волосами. Крест, ныне хранящийся в Кафедральном соборе Сиони (Тбилиси), с немного опущенными боками, является символом ГПЦ. Он называется Крестом Святой Нино. Согласно источникам, спасаясь от преследований римского императора Диоклетиана, св. Нино, св. Рипсимэ и св. Гаянэ с несколькими другими девушками-христианками бежали в сторону Армении, которой в то время правил царь Трдат III. Святые Рипсимэ и Гаянэ и сопровождающие их христианки были жестоко замучены (Рипсимэ отказалась выйти замуж за Трдата), а святая Нино спаслась в кустах ежевики и направилась на север («Мокцеваи Картлисаи». 1963/1964: с.106-111).

По исследованию Л. Патаридзе, имя римского императора не упоминается в древнейшей версии «Жития», но мученичество св.

Рипсимэ и св. Гаянэ произошло в царствование императора Лициния (Л. Патаридзе. Обращение Грузии. 2000. с. 8-16).

Несмотря на вышесказанное, большинство историков считает, что бегство св. Нино произошло намного раньше. Святая дошла до Мцхета через Джавахети, где она приютилась у пастырей, а через некоторое время пошла в столицу Картли. Нино жила у садовника царских садов в Мцхета, затем она поселилась у северной межи города в кустах ежевики, там, где в настоящее время находится женский монастырь Самтавро. Рядом с кустами ежевики выстроена маленькая церковь имени св. Нино («Мокцеваи Картлисаи» (Обращение Картли.). 1963/1964: с. 114-118). Там она проповедовала христианство, исцеляла больных и творила чудеса. У нее появились последователи из знатных семей и царского двора: жена царевича Реви, Саломе Уджармели, жена картлийского эристава Перожавра Сивниели и, самое главное, ее последовательницей стала жена царя Мириана, святая царица Нана, которую св. Нино исцелила от тяжелой болезни. Последовательницей св. Нино стала также дочь Авиафара, настоятеля мцхетской синагоги, Сидония. «Житие Святой Нино» особое внимание уделяет тесной связи просветительницы Грузии с еврейскими общинами Картли: «священниками» из места Боди (Бодбе), «книжниками» из Кодисцкаро, «переводчиками Кананита» из Хоби. Наиболее близки к грузинскому царскому двору были «обитатели Мцхета» («Дом Элиоза») – род, считавший себя потомком библейского первосвященника Илии, по традиции обладающий правом служить в синагоге Мцхета (МК1963/1964: с. 83-88).

От Авиафара и Сидонии св. Нино узнала, что Риза (Хитон) Господен в I в. привез в Мцхета левит Элиоз. Она поклонилась тайному месту погребения Ризы. В редакциях «Жития св. Нино» основная часть повествования о Ризе Господней принадлежат Авиафару и Сидонии («МК 1963/1964: с.124-129»). Также упоминается связь св. Нино с еврейской общиной Урбниси. Св. Нино сначала окрестила царицу Нана, потом царя Мириана, с которым на горе Тхоти, в окрестностях Мцхета, произошло чудо: он, находившийся на охоте со своей свитой, внезапно оказался в полной тьме. Царь взмолился языческим богам, но небо не прояснилось. Царь был вынужден обратиться с молитвой к Богу Нино, обещая в случае спасения принять христианство. И он сразу взвидел Свет. Затмение коснулось лишь царя Мириана, а сопровождающие царя подданные даже не заметили наступление тьмы (МК 1963/1964: с.134-136). Именно этот факт оказался решающим для крещения царя Мириана (Сирадзе. 1996: с.57). ГПЦ считает, что

Грузия приняла крещение в 326 г. и празднует крещение Картли с этой даты.

Надо отметить, что женщина в истории Грузии занимает значительное место, т.к. являлась просветительницей христианства нашей страны (Кецховели. 2004: с.188-207).

В 325 г. состоялся I Вселенский Собор в Никее, на котором присутствовал Бичвинтский епископ Стратофил. В МК описывается обращение Мириана в христианство. Вернувшись в Мцхета, царь Мириан исповедовался перед св. Нино и направил письмо св. царице Елене и ее сыну - римскому императору Константину Великому. Последний прислал в Картли епископа Иоанна, священника Якова и дьякона. Они в Мцхета, в месте слияния рек Арагви и Куры, окрестили народ грузинский. Как повествуют источники, это произошло 1-го октября, поэтому ГПЦ отмечает праздник «Светицховлоба» 1-го (14) октября, основание чему было заложено крещением/обращением всей Грузии. До нас дошли сведения грузинского писателя, переводчика и богослова XI в. св. Ефрема Мцире о том, что ГПЦ этим праздником также отмечает пришествие в Картли св. архиепископа Антиохийского Евстафия (IV в.). Ефрем Мцире опирается на «Антиохийский хронограф» X в., оригинал которого не сохранился, но существует его славянский перевод, выполненный Никоном Черногорцем. Данный факт не оставляет сомнений относительно того, что Ефрем вел свою деятельность на Черной горе.

Довольно долго бытовало мнение о крещении грузин Евстафием Антиохийским. Ныне это отражено на фреске XVIII в. в храме Светицховели. Однако, ни «Житие Мириана», ни ранние редакции «Жития св. Нино», ни сочинения византийских авторов не упоминают о роли Евстафия в обращении грузинского народа и в организации ГПЦ. Все эти источники указывают, что первым иерархом картлийской церкви стал Иоанн I, «человек, украшенный как благочестием и умом, так и праведной жизнью и почтением к архиерейству» (Theodoret. Hist. **eccl.I.23**).

В знак торжества христианства в Картли по повелению св. Нино были воздвигнуты кресты там, где раньше стояли языческие идолы. Позднее именно в Мцхета был построен храм Джвари (Крестовый монастырь), близ которого и поныне существует родник, названный «грудью Нино». Другой крест был поставлен на горе Тхоти, на месте обращения царя Мириана. Еще один крест был воздвигнут в Уджарме и, наконец, крест был поставлен в Боди (Бодбе) (МК 1963/1964: с.147-152).

Фундамент первого христианского храма был заложен на месте трехвекового кедра, выросшего над местом погребения сестры Элиоза с Хитоном Господним. Постройка храма сопровождалась чудесами. Дерево, которое ранее срубить было невозможно, после неустанных молитв св. Нино в полночь чудесным образом поднялось в небо и опустилось на место захоронения Ризы Господней. Это дерево стало столпом церкви («столп и утверждение истины», I Тим. 3, 15). Его обвели деревянной оградой и на этом месте построили храм Светицховели («Столп Животворящий»), внутри которого и ныне находится каменная ограда. Согласно редакциям «Жития св. Нино», у мироточивого столпа Светицховели происходили многочисленные чудеса (МК, 1963/1964: с.137-142).

С просьбой о помощи в строительстве храмов в Константинополь отправилась делегация, возглавляемая епископом Иоанном. Константин вручил им святыни: гвозди распятия и подножие святого Креста, иконы, церковную утварь и деньги на постройку христианских церквей в разных местах страны. Он также послал в Грузию строителей-зодчих («МК, 1963/1964: с.85-86»). Так были построены церкви в Цунда, Эрушети, где епископ Иоанн оставил гвоздь Господен, в Манглиси, куда перенесли подножие св. Креста, каменный храм в Мцхета – Самтавро. Христианская религия консолидировала Картлийское государство (Джавахишвили. 1951).

Сведения о строительстве церквей подтверждаются как письменными источниками, так и археологическими исследованиями. Так, найдены следы алтаря IV в. в Манглиси, Самтавро и Светицховели. Вблизи Самтавро найден надгробный камень главного зодчего и живописца Аврелия Аколы с греческой надписью (Т. Каухчишвили. 2004: с.256). Этот факт свидетельствует о том, что зодчие и живописцы прибыли в Грузию из стран христианского Запада.

Царь Мириан после крещения Картли, положив начало обладанию церковью землями, передал грузинской церкви в дар земли в окрестностях храмов. Позднее выстроили церкви в Ниноцминда, Цилкани и Некреси, к концу V в. был построен Болнисский Сиони (492-493гг.). В Вардисубани при раскопках обнаружены датированные эпохой Мириана развалины круглой церкви.

В конце IV в. Грузия подверглась нападению персов, исповедующих зороастризм. Царь Варазбакур, сын Мирдата, сбежал в горную Кахети. Он же издал приказ скрыть все кресты и заключил с персами договор. Грузины смогли открыто вернуться к почитанию креста только при царствовании Трдата II (перс).

Грузии были возвращены Рустави и Некреси, где были основаны епископские кафедры. В начале V в. царь Мирдат IV был взят в плен в битве при Гардабани и, из-за отказа отречься от Христа, был заточен в тюрьму и замучен.

В V ст. шла борьба между диофизитами и монофизитами; кроме того, существовало направление несторианства, но грузинская церковь не принимала участие в этой борьбе. В этот период грузинская церковь была тесно связана с армянской.

Сын св. царя Мирдата IV - Арчил I (20-30-е гг. V в.) разорвал отношения с Персией и заключил союз с Византией, восстановил открытое исповедание христианства, выстроил храмы и основал церковные школы, где преподавали богословие, церковное пение, обучали зодчеству, живописи и т.п. (Джавахишвили. 1951).

В «Житии Вахтанга Горгасали» упоминаются три епископа, преставившиеся при царе Арчиле: Иона/Иеремия, Григорий I и Василий I. Преемником последнего царь сделал перса Мобидана, который оказался еретиком, из-за чего его сместили с престола и выслали из страны. Во время царствования Вахтанга Горгасали несторианская церковь Персии утратила свое влияние в Закавказье. На IV Вселенском Соборе 451 г. от Картлийской церкви присутствовал Севастопольский епископ Кекропий, который подписал акт осуждения монофизитов и доставил в Картли акты Собора. Архиепископ Картли Михаил I, настроенный провизантийский, священник истины, в целях искоренения еретических идей, повелел уничтожить все труды бывшего архиепископа Мобидана (Картлис Цховреба - КЦ, т. 4. 1973. с. 60).

Во II-ой пол. V в. произошло важнейшее для ГПЦ событие – она стала независимой, т.е. получила автокефалию. Этому способствовала политическая независимость Грузии от Византии и Персии.

«Житие Вахтанга Горгасали» указывает, что находясь в Византии, царь познакомился со священниками Петром и Самуилом. Вахтанг пожелал организовать независимый Католикосат и пригласил обоих мужей в Картли. Петр стал католикосом, а Самуил – епископом. Архиепископ Мцхетский запротестовал против решения царя и начал предпринимать против него действия. Как повествует летопись, царь Вахтанг, как смиренный сын церкви, пошел к архиепископу, отдал ему земной поклон и попросил благословения. Микаэл (Михаил) оттолкнул царя, ударил его ногой и каблуком, выбив зуб. Царь обвинил Микаэля в коварстве и в том, что он «загорелся злою завистью, словно Иуда к Петру», как только узнал, что в Картли прибудет человек священный, стоящий над ним. Вахтанг отправил

Микаэля к Константинопольскому патриарху Генадию I с документами и выбитым зубом (КЦ, т. 4. 1973. с. 70-90).

Константинопольский патриарх низложил Микаэля, заточил его в монастырь акимитов и обратился к Антиохийскому патриарху с просьбой рукоположить в католикосы Картли Петра, а в епископы – Самуила, а также еще одиннадцать священников, которых царь сам пожелает. Просьба его основывалась на том, что Картлийская церковь – восточная, а восток и север принадлежат Святому Престолу. Кесарю и патриарху напоминали также об обстоятельствах, согласно которым, после крещения Картли св. Нино, рукоположение главы Картлийской церкви будет осуществляться Антиохийским патриархом. Приняв рукоположение Антиохии, Петр и епископы отправились в Константинополь, где получили благословение Константинопольского патриарха и Византийского кесаря. Затем они, вместе с невестой царя, дочерью кесаря Еленой, отправились в Грузию.

В период царствования Вахтанга Горгасали в Мцхета, на месте деревянной церкви Светицховели был воздвигнут каменный собор. Там находился престол католикоса и хранилась Риза Господня. Уже в V в. число епархий в Грузии увеличилось до 14: Мцхетская, Ахизская в Кларджети, Артаанская в Эрушети, Цундская в Джавахети, Манглийская, Болнисская, Руставская, Ниноцминдская, Черемская, Хорнабуджская, Агаракская, Никозская. К этим епархиям добавляется также Мцхетская Самтавро.

В V в. по инициативе царя Вахтанга Горгасали были заложены основы нового автокефального церковного устройства: во главе иерархии был поставлен архиепископ с титулом католикоса, образован Синод, состоящий, как минимум, из 14 архиереев. Несмотря на эти факты, ни в «Житии Вахтанга Горгасали», ни в МК не упоминается об автокефалии церкви Картли, однако множество историков (Ив. Джавахишвили, М. Лорткипанидзе, Б. Ломинадзе, Н. Ломоури, В. Гоиладзе, З. Абашидзе) говорят о полузависимом автономном статусе Картлийской церкви той эпохи.

Следующим шагом к расширению автономии ГПЦ при Византийском императоре Юстиниане было предоставление церкви в 30-х гг. VI в. права избирать католикоса из числа грузинских архиереев. Произошло это в начале правления грузинского царя Парсмана V (около 540-558 гг.). Католикосом стал грузин Савва I. После этого, как указывают летописи, католикосов уже не привозили из Греции, их назначали из представителей знатных грузинских родов.

Избранного в Грузии католикоса должен был утвердить Антиохийский патриарх, указание чего мы видим в сочинении

грузинского писателя и переводчика XI столетия, преподобного Ефрема Мцире «Сведения об обстоятельствах обращения Картли» (Ефрем Мцире. 1968, с. 9-10).

Ефрем Мцире, опираясь на сведения «Антиохийского хронографа», отмечает, что патриарх и синод Антиохийской церкви дали Грузии «Протрептикон» - «Разрешительную грамоту», предоставляющую Картлийской церкви право иметь избранного на месте католикоса без утверждения его Антиохией (Ефрем Мцире. 1968, с. 10). Но надпись на соборе Пархали (80-е гг. X в.) утверждает, что к тому времени в Грузии уже был католикос-патриарх, т.е. главу ГПЦ называли католикосом-патриархом (Силогава 2006, с. 227-233). Таким образом, начиная с к. V – пер. четв. VI века, церковь Картли имела католикоса, избираемого из местных, а не из присланных из Византии и Антиохии архиереев, следовательно, ГПЦ считалась автокефальной. Особое значение имеют сведения известного канониста, Антиохийского патриарха Феодора Вальсамона, который в своих комментариях к церковным канонам называет церковь Картли автокефальной, т.е. независимой со времен Антиохийского патриарха Петра (V в.).

До и в период царствования св. Вахтанга Горгасали христианству приходилось бороться с другими религиями разных стран. Так, принял мученическую смерть св. Ражден, по происхождению перс. Соотечественники распяли его на кресте. Спустя несколько лет Вахтанг Горгасали перенес мощи мученика из Цроми в Никози, в Никозский кафедральный собор. Во имя Первомученика Раждена Вахтанг воздвиг храмы в Уджарме и Самгори. К этому периоду относится также «Мученичество св. царицы Шушаник», агиографическое произведение о которой написал ее духовный наставник Яков Хуцеси (476-482гг.). «Мученичество св. царицы Шушаник» считается одним из первых сохранившихся грузинских агиографических произведений. Источники свидетельствуют о том, что МК записан современниками св. Нино, но так как это произведение не сохранилось, история древнегрузинской литературы начинаться с произведения Якова Хуцеси «Мученичество св. царицы Шушаник», бывшего свидетелем мученичества св. Шушаник и в деталях описавшего ее муки. Муж Шушаник, Варскен, питахш Картли, отрекся от христианства и принял маздеизм. Св. Шушаник оставила семью и пошла в церковь. Варскен посадил жену в тюрьму и подвергал ее пыткам, от которых она скончалась 17 сентября 475 г. Итак, «в менталитете христианской культуры и истории Грузии образ св. царицы Шушаник грузинским агиографом Иаковом Хуцеси

отмечен, как образ первострадалицы христианской веры» (Кецховели. 2010: **59-64**).

Христианская религия распространилась и в Западной Грузии, именуемой в IV в. Лазское царство. Самое известное сведение о западно-грузинской епархии имеется в Пителинте, где была учреждена христианско-православная кафедра (Ломоури, 1989). Пителинт является не только античным городом Западной Грузии, но и одним из первых кафедралов. В сведениях I Вселенского Собора в Никее (325г.), среди участников назван архиепископ Бичвинта (Пителинта) Стратофил (Георгика I, **с. 1-4**). Археологические раскопки также свидетельствуют о церковном строительстве в Западной Грузии с III в. Древнейшие памятники христианской архитектуры датируются III-IV вв., напр. такие, как Пителинт, Археополис (ныне село Накалакеви близ г. Сенаки). Христианские общины южных областей Зап. Грузии подчинялись епископу Трапезундскому, который также упоминается среди участников Никейского собора как епископ Полемониякского Понта (Георгика I, **с. 1-4**).

О времени установления христианства в качестве государственной религии Западной Грузии существует несколько точек зрения. Ив. Джавахишвили и С. Джанашия, опираясь на византийские источники (Прокопий Кесарийский, Феофан Исповедник, Пасхальная хроника, Иоанн III Антиохийский, Феофилакт Симокатта), считают, что это произошло в 20-х гг. VI в., во времена Лазского царя Цатэ (Цафия). По мнению упомянутых ученых, иранский шах не смог поддержать Цатэ, после чего лазский царь явился к императору Юстиниану и принял христианство (Джавахишвили. История Грузинского народа. т. 1. **с. 230-231**; Джанашия. Труды. Т. 1. **с. 229-235**).

Другие исследователи (В. Гоиладзе, Н. Ломоури) опираются на археологический материал IV-V вв. и на сведения Иоанна Малалы, который утверждает, что царь Цатэ, рассчитывая на помощь Ирана, отрекся от христианства и перешел в маздеизм, а затем, после примирения с Византийским императором, вновь вернулся в лоно христианской церкви. Церковный историк Геласий Кесарийский отмечает, что в IV в. «божии заповеди» одновременно приняли проживающие недалеко от Понта Еквсинского иберы и лазы (Георгика I, **с. 189**). Археологические раскопки в древней столице Лазского царства - Археополисе (Накалакеви) - подтверждают сведения иностранных источников. В центральной части города обнаружены остатки трехнефной базилики V в., а под ней развалины более ранней церкви зального типа (III-IV вв.). Наличие подобных строений было бы невозможно, если бы христианство на тот момент не являлось

государственной религией Лазского царства Зап. Грузии (ПЭ. Т. XII, с. 197).

Иранское государство было недовольно вассальным положением грузинских царств, и, как повествует Прокопий Кесарийский, Кавад I решил силой обратить иверов в маздеизм. Грузинский царь Гурген вел переговоры с Византией о поддержке со стороны императора Юстиниана Грузии, но в 523 г. во время восстания Грузии против персов из Византии прибыл лишь небольшой отряд. Гурген не решился вступить в бой и бежал в Эгриси (Зап. Груз.). На этом закончилась царская власть в Картли, царский престол был упразднен и Картли стал править персидский марзпан. Грузинская знать, т.е. картлийские мтавары, католикос, мамасахлиси и питиахш примирились с создавшейся ситуацией и стали окружением марзпана. В 571-572 гг. в Картли и Армении произошло восстание, которое поддержал Юстиниан II, и Картли до 577 г. находилась под покровительством Византии. Эриставом Картли был признан Гурген (571-586 гг.), который стал независимо от Ирана править страной. Положение его преемника Степаноза было более автономным. Он получил от Византийского императора титул патрикия и возобновил церковное строительство. Именно при нем на горе недалеко от Мцхета, где стоял Крест св. Нино, был возведен храм Джвари, выдающийся памятник грузинского христианского зодчества. На стенах храма сохранились ктиторные надписи начала VII в.

В середине VI в. произошло мученичество св. Евстафия Мцхетского, перса по происхождению, именуемого до принятия христианства Гвиروبандаком. Он был обезглавлен, ночью тело святого было выброшено на съедение птицам. Тело перенесли в Мцхета и похоронили в храме Светицховели (Мученичество св. Евстафия Мцхетского. 1963//1964: 45). По традиции, к VI-VII вв. относится мученичество девяти колайских мучеников, детей 7-9 лет, которых крестили в реке Мтквари (Куре). Родители детей – язычники - узнав о крещении своих чад без их ведома, силой пытались заставить их отречься от христианства. Дети не оставили христианство и по решению судьи родители забили их камнями.

В начале VI в. в Грузию пришли Сирийские отцы во главе со св. Иоанном Зедазнели (Зедазнийским), вместе с ним численность отцов составляла 13, и они считались вторыми апостолами Грузии. В действительности их было больше двенадцати. В грузинской научной литературе выдвигаются различные точки зрения относительно их происхождения и конфессии. Так, Ив. Джавахишвили считает их диофизитами и по происхождению – сирийцами (Джавахишвили.

1951: **351-377**). К. Кекелидзе считает, что они были монофизиты и по происхождению – грузины, которые оказались в Сирии (Кекелидзе. 1956: **18-50**). Когда в Палестино-Сирийской долине разгорелась борьба между халкедонитами и антихалкедонитами, отцы-монофизиты вернулись в Грузию, где их никто не преследовал. Дальнейшие исследования более близки к мнению Ив. Джавахишвили и указывают, что отцы были диофизиты, хотя их продолжали считать грузинами. Было высказано еще одно мнение о их несторианстве, но оно было опровергнуто.

«Житие св. Иоанна Зедазнели» повествует, что Иоанн подвизался в Антиохии и прославился многочисленными чудесами. Однажды во сне пред ним предстала Пресвятая Богородица и повелела выбрать из числа своих учеников 12 монахов и пойти вместе с ними в Грузию проповедовать христианство (наверное, диофизитство). После долгого поста и молитвы Иоанн выбрал по жребию 12 учеников. В «Житии» передано, что с известием о прибытии святых отцов грузинскому католикосу Евлавию и царю Парсману предстал ангел, и старцы были встречены у Мцхета с большими почестями («Житие св. Иоанна Зедазнели» 1963/1964: **196-199**).

Иоанн и его ученики обосновались на горе Зедазени, где до проповеди св. Нино находилось капище языческого бога Задени. Иоанн разослал своих учеников во все пределы Грузии, где они по повелению Богородицы должны были основать монастыри и возводить церкви: Иосиф – в Алаверди, Шио – в Мгвиме, Давид – на Святой горе в Тбилиси и в Гареджи, Антоний – в Марткопи, Зенон – в Икалто, Микаел (Михаил) – в Улумбо, Исидор – в Самтависи, Фадей (Тата) – в Степанцминде, Пир – в Брети, Авив – в Некреси, Иесей – в Цилкани. Об Авиве есть мнение, что он прибыл в Грузию позднее в 60-х гг. VI в. К. Кекелидзе пишет об образованности Авива, размышлявшего философски. Авив обратил огнепоклонников в христианство, основал монастырь в Некреси и принял мученическую смерть от персов. Кекелидзе утверждает, что Авив, как и Евстафий Мцхетский, выступал с критическим анализом зороастризма и для обоснования своей точки зрения использовал античную теорию о Четырех Элементах (Вода, Воздух, Огонь, Земля) (Кекелидзе. Этюды, т. III. 1957: **49**).

Иоанн Зедазнийский остался на горе Зедазени со своим учеником – святым дьяконом Ильей. Антоний Марткопский, по сведениям католикоса всей Грузии Арсена Булмаисимидзе (XIII в.), привез в Грузию нерукотворную икону Спасителя и она хранилась в Марткопском монастыре до нашествия Тамерлана (XIV-XV вв.). Сам

Антоний Марткопский на вершине Акрианской горы соорудил башню/столп, где провел 15 лет в уединении.

Преподобный Давид Гареджский первоначально обосновался в Тбилиси, на горе Мтацминда (Святая Гора), где позднее был построен храм св. Давида и где по настоящее время есть целебный источник св. Давида. Он многих обратил в христианство в Тбилиси и его окрестностях. Позже, вместе со своим учеником Лукианом он покинул Тбилиси и основал монастырь, называемый Гареджской лаврой. Приход св. Давида в пустынную пещеру имеет концептуальное значение, поскольку именно этот приход стал символическим для начала будущего переустройства мира, поиска агиографическим героем пути к духовному очищению, пути к победе над Злом и борьбы за торжество Добра. «Деятельность в пустынной пещере св. Давида символизирует сложный путь духовного очищения человека, одну из важнейших ступеней по пути к Богу. Лишь *после этого* возможно «обличение во Всевышнем», «обличение во Христе», обретение духовной чистоты, святости, безгрешности. Это – вечное, статичное состояние всякого агиографического героя, включая св. Давида. Это период самоуглубления и поиска «самого себя», Божественной Мудрости, Истины; период переоценки прошлого в поисках лучшего мира. Св. Давид находился в постоянных духовных поисках и таким образом проявлял готовность к закономерному обновлению мира. Основа отшельничества – терпение и послушание Богу, именно это подчеркивается в книгах «Жития святых отцов Ассирийских». Св. Давид обращал внимание на то, что «беды мирские – преходящи, слава небесная – вечна», как персонаж агиографического и гимнографического произведений, он стал образцом для других отшельников, одухотворял их и разъяснял суть аскетической жизни, путь достижения Всевышней Мудрости» (Сулава. 2012).

В пустыне Гареджи после прибытия Давида появилось более двадцати монастырей (Чубинашвили, 1948). Из Ниноцминда в Гареджи прибыл Додо Гареджели, который поблизости от лавры, – в восточной части Гареджского хребта, называемой Додос Рка (Ветвь Додо), основал монастырь имени Пресвятой Богородицы. Св. Давид Гареджели творил многие чудеса (Чубинашвили. 1948). В лавре и в монастырях пустыни Гареджи была учреждена литературно-богословская школа, внесшая большой вклад в развитие грузинской литературы и богословия (Кавтария. 1965). Пустыня Гареджи – это большая местность, где жили тысячи монахов. В Гареджи находятся Бертубанский собор и пещерный храм имени Иоанна Крестителя, на

стенах которых сохранились фрески грузинской царицы Тамар (Абуладзе. 1955).

Преподобный Шио Мгвимели, сын Антиохийского вельможи, в горах, к северо-западу от Мцхета, в местности Саркине основал монастырь Шиомгвиме. Голубь носил ему еду, свидетелем этого чуда стал местный правитель, впоследствии его ученик Еваргий Шиомгвимский, позднее ставший настоятелем Шиомгвимского монастыря (Абуладзе. 1955).

В начале VII в. между Грузией и Арменией произошел церковный раскол. Полтора века длился спор по вопросам христианской догматики между церквями Картли, Армении и Кавказской Албании. Разногласия привели к разрыву молитвенного общения. Историческим контекстом этого концептуального события послужила различная внешнеполитическая ориентация названных стран. В начале VI в. на Двинском соборе (505-506 гг.) все вышеназванные страны свидетельствовали и занимали антихалкедонскую и антинесторианскую позицию, но в течение всего века шла борьба между халкедонитами и антихалкедонитами в Картли, Армении и Албании. Зороастрийская Персия защищала монофизитство, а Византия поддерживала диофизитство. Картли политически находилась в зависимости от Персии, следовательно, последняя требовала от подчиненной страны занять антихалкедонскую позицию (Алексидзе. 1975).

На II Двинском Соборе (554-555гг.) армянская церковь объявила своим официальным вероисповеданием одно из монофизитских течений – юлианство. Грузинская и албанская церкви не поддержали решение II Двинского Собора и остались на позициях Халкедонского Собора.

В 604-609 гг. между главами Картлийской и Армянской церквей шла оживленная переписка по религиозным и национальным вопросам (Книга Посланий, 1968). Причиной открытого конфликта стало выступление в 605 г. Цуртавского епископа Моисея, по происхождению армянина, который обличал знать и народ в диофизитстве. Он претерпел неудачу и сбежал в Армению. В Цуртави был назначен другой епископ, которому католикос Картли Кирион велел вести службу среди армяноязычного населения епархии на грузинском языке. Началась полемика между картлийскими и армянскими церковными властями. Согласие не было достигнуто, и армянская церковь прервала отношения с грузинской и албанской церквями. Католикос Картли Кирион защищал позицию православия и

прилагал большие усилия для укрепления вероисповедания своей паствы (Книга Посланий, 1968).

В VII в. дважды, сначала под давлением Персии, а затем – Византии, были осуществлены попытки объединить церкви Картли, Армении и Албании под единой верой. Персидский шах Хосров II Парвиз после взятия Иерусалима в 614 г. созвал церковный собор и постановил всем армянским христианам, находящимся под властью персидского шаха, принять веру армянских католикосов. В 30-х гг. VII в. византийскому императору Ираклию удалось склонить армянского католикоса Езру I к воссоединению с православной церковью (ПЭ. 2006: 199).

В середине VII в. армянский католикос Нерсес намеревался перейти в диофизитство, но процессы принятия православия армянским народом прервались в нач. VIII в., когда арабские войска захватили Армению.

После восстановления прямого контроля Византии над Западной Грузией в сер. VI в. были учреждены церковные кафедры, состоящие в ведении Константинопольской церкви. Нотиции Константинопольского патриарха, списки кафедр, находившихся в его юрисдикции, дают представление о структуре церкви Западной Грузии VI-VII вв. - епархия Лазики с центром в митрополии Фазис (Поти) и четыре епископские кафедры: Родополь, Варцихе, Саисини (Цаиши), Петра (Цихисдзири), Зиганеи (Зиганис, Гудава). Автокефальная архиепископская кафедра с центром в Севастополе (Цхуми, Сухуми) епархии в Абхазии (Абхазети). В центральной и восточной частях северного причерноморья было создано Зихииская (Джикетская) епархия, представленная тремя автокефальными архиепископствами: Херсоном, Босфором и Никопсией. Фазисская митрополия была основана в правление императора Византии Юстиниана I. Фасисский митрополит должен был быть своего рода представителем Константинополя в Лазике. Во II-ой пол. VI в. и в VII в., когда царская власть была упразднена в Эгриси и местную власть представляли патрикии, значение митрополии Лазики еще более возросло (ПЭ. 2006: 200-201).

В период правления императора Ираклия (610-641гг.) Севастопольская епископская кафедра выделилась в автокефальную архиепископскую епархию.

С VI в. кафедры Западной Грузии были включены в церковную иерархию Константинопольского Патриархата.

По сведениям «Мученичества Або Тбилели» Иоанна Сабанидзе можно установить пределы христианского Абхазского княжества конца VIII в. Святой мученик Або Тбилели (Тбилисский), следуя в изгнание за правителем Картли Нерсе, отправился в Абхазию. Иоанн

Сабанисдзе отмечает: «Блаженный Або нашел страну ту процветающей в вере Христовой. В ее пределах нельзя было найти ни одного неверующего. Границей этой страны являются: море Понтийское, обиталище христиан до пределов Халдии; в ней находятся: Трапезунд, поселение Апсар и гавань Нафсон. Тамошние города и селения являются достоянием царя христоролюбивых ионян (греков), престол которого находится в великом городе Константинополе» (Мученичество Або Тбилели. 1963/1964: 49-50). Можно предположить, что Ризе в составе Абхазии, как часть Халдии, находилась вплоть до 30-х гг. IX в. В период правления Византийского императора Феофила (829-842гг.) здесь была образована Фема Халдея. Именно с этого времени начинается выдвижение кафедры Ризе.

Таким образом, в VI-IX вв. церковная юрисдикция Константинопольского Патриархата распространялась на всю территорию Западной Грузии. Несмотря на это, существует мнение, что иногда восточные и горные епархии Западной Грузии (Аргвети, Рача-Лечхуми) подчинялись Картлийскому престолу. Разумеется, восточно-грузинская церковь, т.е. церковь Картли, на протяжении VI-IX вв. старалась распространить свое влияние на Западную Грузию и активно вела церковное строительство. В Чкондиди в VII в. была выстроена церковь святых мучеников типа Мцхетского храма Джвари. Католикос Картли Кирион I упоминается как архиепископ картлийской паствы, Гуджарети и Эгриси. В I-ой пол. IX в. деятелем Картлийской церкви, преподобным Григолом Ханцтели (Ханцтийским) в Убе (Убиси) был основан монастырь. Св. Григол Ханцтели воздержался от строительства храма в Западной Грузии, т.е. в Абхазии. В I-ой пол. IX в. Абхазия находилась под влиянием Византии, которая строительство храма в Западной Грузии могла посчитать вмешательством в государственные дела империи. Однако Григол все-таки построил церковь в селе Убиси, названную Убэ (Убисский монастырь).

В 30-х гг. VIII в. в Грузию вторглись полчища Мервана-ибн-Мухаммада (Мурвана Глухого), после чего в Восточной Грузии надолго установилась власть мусульман. Столица Грузии Тбилиси стала резиденцией наместника халифа в Грузии, эмира Картли, которому подчинялись эмиры других крупных грузинских городов (Дманиси, Рустави, Хунани). Население Вост. Грузии объединилось в защиту христианства. К 740-му г. относится Мученичество братьев Давида и Константина Аргветских (Мхеидзе), возглавивших освободительную борьбу против Мурвана Глухого. Братья попали в плен к арабам, которые требовали от них принятия ислама.

Отказавшие от этого требования братья были повергнуты пыткам и утоплены. Ночью грузины-христиане тайно похоронили тела мучеников в разрушенной церкви возле берега реки Цхалцитела (Красная река) близ Кутаиси. По велению царя грузинского Баграта IV в XI в. был воздвигнут храм Моцамета (Мучеников), где были упокоены мощи братьев великомучеников.

В IX в. Зап. Грузия называлась Абхазским царством. Резиденция католикоса находилась в Бичвинта, где в IX ст. был выстроен кафедральный собор Успения Пресвятой Богородицы. Западно-грузинских католикосов в источниках называют также Бичвинтскими – по местонахождению их резиденции. Титулатура католикоса: «Богоизбранный наместник апостола Андрея Первозванного, подражатель Двенадцати» – подчеркивала преемственность служения католикоса от просветителя Грузии апостола Андрея Первозванного. Западногрузинские епископские кафедры добились церковной независимости от Константинополя. С IX в. в Зап. Грузии греческий язык при богослужении был заменен грузинским, появились первые эпиграфические памятники на грузинском языке, наиболее ранние из которых – надписи на Асомтаврули (древнее грузинское письмо) в церкви Мсигхуа (Гудаутский р-н). Сведений о существовании Абхазского Католикосата до XI ст. не имеется. В XI в. составлено Ахалцихское пергаментное Евангелие, в колофонах которого несколько раз упоминается «католикос Абхазии Свимеон», современник автора записей.

К этому периоду относится агиографическое сочинение Иоанна Сабанисдзе «Мученичество Або Тбилели», Главным действующим лицом произведения является принявший христианство араб Або (из Аравии). По приказу Тбилисского эмира святой Або был обезглавлен, тело святого сожжено, а пепел сброшен в реку Мтквари. Позднее на месте мученической смерти Або была построена часовня и возведен храм Метехи. Св. Або и ныне считается покровителем города Тбилиси. Мученичество Або произошло в 786 г. 6 января при католикосе Картли Самуиле. Мученичество Або повлияло на духовную жизнь грузин, после этого события грузинский народ стал осознавать значение христианства.

Борьбу с арабами в 20-х гг. IX в. в Картли возглавил основоположник грузинской царской династии Багратиони, святой царь Ашот I Великий. Потерпев поражение в Шида Картли, Ашот был вынужден перебраться в Кларджети, в город Артануджи. Выстроенный в V ст. святым царем Вахтангом Горгасали город Ашот Великий превратил в столицу Картвельского (Грузинского) царства. Из Кларджети началось

духовное возрождение Грузии, связанное с именем Григола Ханцтели. В конце VIII в. св. Григол вместе со своими соратниками и учениками основал в Кларджети мужские и женские монастыри, ставшие не только духовными центрами, но и очагами грузинской культуры и письменности.

Св. Григол по представлению вельможи Габриеля Дапанчули был приглашен во дворец царя Ашота, который принял святого отца как предтечу. Со своей стороны св. Григол вознес молитву об Ашоте и его семье. Ашот считался наследником библейского царя Давида и Господа Иисуса Христа. Царь Ашот пожертвовал Ханцтийскому монастырю пахотные земли в местности Шатберди, где позже св. Григол основал монастырь в период царствования Баграта, сына Ашота. Ашотом был восстановлен город-крепость Артануджи, внутри которого он сам построил церковь имени апостолов Петра и Павла (Житие св. Григола Ханцтели. 1963//1964: 262).

29 января 826 г. царь Ашот был убит арабами перед алтарем церкви, по сведениям некоторых историков, в Долискана. По другой версии, у алтаря церкви в Гардабани. Узнав о смерти великого царя, Григорий Ханцтели, оплакивая его, называл Ашота «крепостью церкви» и «оградой христиан» (Житие св. Григола Ханцтели, 1963//1964: 264).

Сыновья Ашота – Адарнасе, Баграт и Гуарам продолжали оказывать поддержку церкви. После завершения строительства Шатбердского монастыря Пресвятой Богородицы, братья, по предписанию Григола, собрались в Ханцта, где присутствовали также соратники и ученики преподобного отца: Анчийский епископ Захария, настоятель Мидзнадзорского монастыря Давид, строитель и настоятель монастыря Цкаростави Илларион, настоятель Баретелтского монастыря Захария. Сыновья царя Ашота осмотрели монастыри, основанные св. Григолом и его соратниками и передали им щедрые пожертвования.

Ученица Григола – Феврония основала в Мерэ женский монастырь. Другие ученики преподобного отца также возводили и восстанавливали монастыри и храмы: Ишханский епископ Савва восстановил храм Ишхани, воздвигнутый в I-ой пол. VII в. армянским архиереем Нерсесом, Теодор воздвиг Недзвский монастырь, а Христофор – Квирик-Цминда, Микаел (Михаил) – Парехский (Парехи). Всего в Кларджети было основано и восстановлено двенадцать Кларджетских пустыней: Опиза, Мерэ, Даба, Парехи, Ханцта, Шатберди, Мидзнадзори, Цкаростави, Баретелта, Берта, Джмерки, Долискана. «Великим архимандритом Кларджетских

монастырей стал преподобный отец Григол Ханцтели» (Житие св. Григола Ханцтели. 1963//1964: 276).

Второй этап монастырского строительства, этап деятельности св. Григола Ханцтели, не только укрепил в стране православие, но, и благодаря совместным усилиям церкви и государства, заложил основу единой Грузии. Именно в этот период автор «Жития Григола Ханцтели» Григорий Мерчуле писал, что «Грузией считают обширную страну, где литургию совершают и все молитвы творят на грузинском языке, только Кириелейсон произносят на греческом» (Житие св. Григола Ханцтели, 1963//1964: 290, с. 123).

Арабы вмешивались во внутрицерковные дела Грузии, так, Тбилисский эмир Саак отправил своего воспитанника, дьякона Цкири к царю Ашоту, как кандидата на пустующую после кончины епископа Анчийскую кафедру. Кларджетские пустынники и Григол Ханцтели неоднократно изобличали Цкири в неблаговидных поступках, однако сместить его с епископской кафедры не удалось. В Анчи был созван Местный Церковный Собор, который отлучил Цкири, лишив его сана епископа. Цкири отправился в Тбилиси к эмиру Сааку, господину своему и последним был возвращен на кафедру. Задумав убить Григола и разрушить храм в Ханцта, он внезапно умер по пути в село Корта (Житие св. Григола Ханцтели, 1963//1964: 305-307).

В середине IX в., по мнению некоторых ученых, в 860 г. в Джавахети, вероятно, в Кумурдо, состоялся Церковный собор, в котором участвовали епископы Вост. и Юж. Грузии, настоятели монастырей и священнослужители, а также младший сын Ашота Великого – Гуарам Мампали, по инициативе которого был созван Собор. Главным вопросом обсуждения на Соборе была правомерность избрания католикосом Картли св. Арсения I Великого (860-887гг.), сына Самцхийского азнаура Мириана и ученика Григола. Отец при поддержке малого числа епископов возвел сына на престол католикоса, укрепив свое политическое положение и, тем самым, настроив против себя епископа Картли Гуарама Мампали и ученика Григола - епископа Ацкурского Ефрема. Григол с помощью Святого Духа убедил Ефрема Ацкурского поддержать Арсения. Благодаря авторитету преподобного Григола была утверждена кандидатура Арсения на престол католикоса. Деятельность Арсения была плодотворной, из-за чего в источниках того времени он упоминается как Арсений Великий, католикос Картли и Мцхетский, «Венец неувядающий» (Житие св. Григола Ханцтели, 1963//1964: 290).

В тот же период Ефрем Мацкверели добился согласия Иерусалимского патриарха Сергия I (834-859гг.) на совершение

мироварения в Картли, что способствовало укреплению автономных прав ГПЦ. Св. Ефрем занимался этим вопросом либо с поручения католикоса, либо потому, что по смерти католикоса он временно исполнял его обязанности. Св. Ефрем 40 лет управлял Ацкурской епархией. Он обладал даром пророчества, чудотворения и исцеления (Житие св. Григола Ханцтели, 1963//1964: 290).

В Тао-Кларджети сложилась литературно-богословская школа: в Опиза, Ханцта, Шатберди, Парехи, Берта, Мидзнадзори, Цкаростави, Ишхани, Ошки, Хахули, Пархали, Бана, Калмахи, Анчи (все эти центры находятся ныне на территории Турции). Между Тао-Кларджетскими литературно-богословскими центрами существовали тесные связи, например, одна часть известного Шатбердского сборника была переписана рукой Иоанна Бераи с Пархальской рукописи. Габриел Патараи (Патараи - Маленький), при создании Пархальского Многоглава пользовался Пархальским и Ишханским рукописями. Каллиграфы, воспитанные на культурно-литературной традиции Тао-Кларджетской школы, в дальнейшем подвизались в других монастырских центрах: Макар Лететели в лавре св. Саввы Освященного в окрестностях Иерусалима, Иоанн Хахулели (Хахульский) – на Афоне, Зекепэ-Бертели – на Олимпе, Квирике Миндзнадзорели – на Синае, Захария Банели – в Константинополе, Георгий-Прохор Цкароставели – в Иерусалиме и т.д.

Во время нашествия турок-сельджуков множество рукописей из Тао-Кларджетских центров было утеряно, часть вывезена. Основной фонд этих рукописей хранится в Национальном центре рукописей Тбилиси, часть – в Местии (Сванети), в Иерусалиме, в Санкт-Петербурге, в городе Ньютоне (США), на Афоне и т.д.

Монастырь Ханцта был центром кларджетских монастырей. Основателем монастыря является Григол Ханцтели, который в начале IX в. составил Типикон и Годичный Иадгари, которые не сохранились. Часть Типикона внесена в «Житие Григола Ханцтели». Оригинальные памятники канонической литературы на грузинском языке неизвестны до X в. В 951 г. Георгий Мерчуле создал агиографическое произведение о Григоле Ханцтели и его соратниках.

В монастыре Опиза занимались литературно-богословской деятельностью. В Опиза в 913 г. переписано Четвероглавие. Особенно примечательна была работа мастеров Бека и Бешкена Опизари (XII в.), украшавших древнегрузинские рукописи драгоценным окладом, являющимся уникальным образцом грузинского искусства.

В Шатберди в 978-988 гг. Микаэлом Модрекили был составлен сборник гимнографических произведений. Сборник является

последней редакцией грузинского Годи́чного Иадгари, который был невмирован, украшен экфонетическими знаками, т.е. нотирован. В 973-975 гг. Иоанн Вераи составил Шатбердский сборник, в который он внес важное для Грузии сочинение – МК. В 897 г. в Шатберди, по заказу Софрония Шатбердели, было переписано Четвероглавие, ныне называемое Адишским (рукопись хранится в Местийском музее). В 936 г. Габриел Шатбердели переписал Четвероглавие, ныне называемое Джручским. В Шатберди некоторое время работал приглашенный Багратам IV с Афона Георгий Святогорец.

Среди деятелей X-XI вв., проживающих в монастыре Ишхани, был известен Илларион Ишхнели, по заказу которого были переписаны Сборник аскетических сочинений и Местийское Четвероглавие, созданные в Ишхани рукописи были использованы для составления Шатбердского сборника и Пархальского Многоглава, на что указывают колофоны последнего.

В монастыре Ошки протекала активная духовная деятельность первого настоятеля монастыря Григола Ошкели, насельников монастыря – Иоанна Чираи, Стефана Деканоза, Георгия и других. Стефаном Деканозом переписан аскетико-гомилетический сборник «Рай» (977г.). В 978-979 гг. Иоанн Чираи переписал грузинский перевод «Жития святого Иоанна Златоуста», написанного Георгием Александрийским. Григолу Ошкели принадлежит перевод с армянского двух Гомилий св. Григория Богослова. Особенно примечательна Ошкская Библия, переписанная в 978 г. Микаэлем, Георгием и Стефаном. Рукописная Библия является самым древним датированным списком грузинского текста Библии. В 1849 г. рукопись была перевезена Платоном Иоселиани в Тбилиси, где были выполнены две копии, после чего возвращена на Афон. На базе Ошского Скриптория, в Каринском монастыре каллиграф Микаэл переписал в 981 г. сочинение «Клад» св. Кирилла Александрийского, что отмечено в колофоне рукописи. К сожалению, грузинская версия не сохранилась, до нас дошел лишь перечень сочинений, вошедших в сборник. В духовной и культурно-просветительской деятельности в Ошки принимали участие представители грузинского феодального рода Чордванели, братья Иоанн-Торнике и Иоанн-Варазваче. Созданные в Ошки рукописи содержат много приписок-завещаний переписчиков. По инициативе ктитора Иверского монастыря на Афоне Иоанна-Торнике и св. Иоанна Святогорца, в Ошки, специально для Афона переписывалось множество рукописей. С Ошки связана деятельность Давида Ошкели, переписавшего в 995 г. Тбетское Четвероглавие, Иоанна Ошкели, Ефрема Ошкели.

В литературном центре монастыря Хахули в XI в. по инициативе Иоанна Хахульского были переписаны поучения Кирилла Александрийского. От Иоанна рукопись была перевезена в Иерусалимский Крестовый монастырь. В Хахули начал свою деятельность св. Георгий Святогорец. Давид Тбилели переписал Толкования Евангелия Иоанна Златоуста. В Пархали Габриэл Патараи переписал Пархальское Четвероглавие – обширный сборник, содержащий оригинальные и переводные агиографические и гомилетические произведения. В нем хранятся древние грузинские агиографические сочинения. Бана была духовным и культурным центром Тао. Самым известным представителем этой школы является переводчик и переписчик Закария Банели.

В начале XI в. в Кларджети подвизались каллиграфы и книжники: Давид и Иоанн Джибисдзе, переписавшие Синаксарь св. Георгия Святогорца и Толкование на Псалтирь, впоследствии продолжившие деятельность на Черной горе в Сирии.

В конце XII в. в Анчи вел свою деятельность Иоанн Анчели, перу которого принадлежит Песнопение об Анчисхатской иконе Спасителя. Тао-Кларджетская литературно-богословская школа приготовила основу для развития Афонской литературно-богословской школы. Афонская богословская школа стала продолжателем Тао-Кларджетской литературно-богословской школы.

Грузинские монастырские школы развивались на территории Грузии и за ее пределами и создали богатую богословскую литературу, а именно: в сфере агиографии, гимнографии, гомилетики, экзегетики и др. В источниках упоминается Фазисская риторическая школа, существовавшая со II-го в. н.э. После принятия христианства появились грузинские литературно-богословские школы на Синае, в Палестине, на Афоне, на Черной горе.

Параллельно Тао-Кларджетской литературно-богословской школой, близ Иерусалима, в Сабацминда, возникла Палестинская богословская грузинская школа. В лавре подвизались грузинские книгописцы: Мартвирий Сабацмидели, Сеит, Макар Лететели, Пимен Кахи, Амона, Арсений, Георгий Тбилели, Иоанн-Зосим, Георгий, Филипп Бетлемели, Свимон Мгалобели и др. Наиболее ранняя датированная грузинская рукопись – Синайский Многоглав (864г.), переписанный в лавре Св. Саввы по инициативе ученика Григола Ханцтели – Макара Лететели. В его создании также участвовали Пимен Кахи, Амон и др. По сведению Георгия Мерчуле, Макар Лететели происходил из картлийской деревни Летети и не прекращал общения с Григолом, руководящим его работой из Тао-Кларджети. Многоглав сохранился в

неполном виде. В Синайском Многоглаве представлено 50 сочинений восемнадцати авторов.

В VI-VIII вв. большая часть богословских произведений была переведена на грузинский язык, в основном, в лавре св. Саввы. Здесь были переведены с греческого и арабского языков: «Учение св. Стефана Сабацмидели», «Повесть о мученичестве святых отцов, умерщвленных варварами», «Пленение Иерусалима» и др. Макарь Лететели преподнес Многоглав в подарок грузинской общине Синайской горы.

В Лавре св. Саввы редактировали ранние грузинские переводы отдельных библейских книг. В IX-X вв. в Сабацминдском монастыре были созданы важнейшие грузинские гимнографические сборники. Басили (Василию) Сабацмидели принадлежат Песнопения в честь св. Саввы и стихотворный перевод «Мученичества св. Микаэля Сабацмидели».

В 949-965 гг. в лавре подвизался грузинский гимнограф Иоанн-Зосим, составивший календарно-гимнографический «Сборник месяцев года», куда вошли данные церковной организации и монашеской жизни Палестины; сборник Песнопений новой и старой редакций, содержащий литургический календарь», тексты служб суточного круга, гимнографические произведения и др.

Традиции Палестинской литературно-богословской школы продолжала Синайская школа. Грузины появились на Синае еще в IV в., главным местом их средоточения был монастырь Великомученицы Екатерины; также существовали грузинские церкви св. Иоанна Богослова, Великомученика Георгия Победоносца и т.д. Богослужение в этих церквях совершалось на грузинском языке. В IX-X вв. на Синай мигрировали теснимые мусульманскими экспансиями монахи, подвизавшиеся в Палестинских монастырях, именно – из лавры св. Саввы Освященного.

Синайские рукописи составляют значимую часть древнегрузинского рукописного наследия: некоторые были привезены сюда из Палестины, другие были переписаны в Палестине специально для горы Синай, напр.: Синайский Многоглав. Известные ученые Е. Метревели, Л. Хевсуриани, Ж. Гарит, Мишель ван Эсброк считают, что в синайских рукописях, особенно, литургического назначения, четко прослеживаются черты ранних доафонских книжных традиций. Сохранившаяся до нашего времени коллекция рукописей монастыря – лишь часть исторического рукописного фонда Синая. В колофонах древних рукописей упоминаются названия ныне утраченных списков.

На Синае подвизались многие грузинские книжники, напр., Иоанн Зосим из лавры св. Саввы Освященного, его ученики и последователи – Квирике Сохастерели, протоиерей Микаэл, позднее – Элисе.

Впервые о рукописях из Синая стало известно в XIX столетии от епископа Порфирия (Успенского), который привез из монастыря два листа папирусной Псалтири. После посещения Синая зимой 1883 г. Ал. Цагарели издал Каталог грузинских рукописей Синайского монастыря. В 1902 г. на Синае побывали Н. Марр и Ив. Джавахишвили. Они установили, что некоторые описанные Ал. Цагарели рукописи исчезли. Описание коллекции Н. Марра и И. Джавахишвили было опубликовано в 1940 и в 1946 гг. (Марр. 1940; Джавахишвили. 1947). Некоторые рукописи оказались на распродаже европейского рынка древностей. Одна рукопись была приобретена австрийским лингвистом Г. Шухардтом и завещана им библиотеке университета в Граце (Австрия). Еще одна рукопись попала в Америку, другая была обнаружена в библиотеке Геттингена и еще одна находится в частном собрании.

В 1950 г. на Синае побывала экспедиция библиотеки Конгресса США: под руководством Ж. Гаррита на микро пленку среди других материалов был снят и грузинский рукописный фонд. Ж. Гаррит опубликовал на французском языке каталог, содержащий описания 38 Синайских рукописей. В 1978-1987 гг. в трех томах было издано описание 50 литургических рукописей Синайского монастыря. В 1975 г. были найдены греческие, сирийские, арабские, грузинские и славянские рукописи из монастырской библиотеки. Найденный фонд получил название «Новая коллекция».

С 1989 г. на Синае побывало несколько грузинских экспедиций, описавших около 140 грузинских рукописей (прибл. 4000 листов) и установивших, что некоторые рукописи из основной коллекции являются частями старых рукописей. В 2005 г. был издан каталог новых находок на грузинском, английском и греческом языках. Некоторые фрагментарные рукописи до сих пор остаются неизученными (Алексидзе. 2001).

В коллекции рукописей Синайского монастыря находятся библейские и богословские (агиографические, гимнографические, догматические, экзегетические и др.) тексты. Среди них – древнейшая редакция МК и древние редакции «Житий» сирийских отцов, именно: Иоанна Зедазтели, Шио Мгвимели, Давида Гареджели (Алексидзе. 2000). В коллекции представлены «Житие Апостола Иоанна Богослова», экзегетическое толкование Иоанна Златоуста книги Бытия, метафрастические жития, аскетические произведения.

Рукописи литургического назначения в Синайской коллекции занимают особое место как по числу (50 в старой коллекции), так и по значению: они отличаются от литургических памятников более позднего периода и составляют почти полный комплект богослужебных книг, употреблявшихся в течение года. Это списки Иерусалимского Лекционария, Евхаристических литургий и Евхологии, Типикона, Часослова, различного рода сборники с гимнографическим материалом, в том числе – Иадгари.

Указанные в каталоге Цагарели Ханметы (Цагарели. 1888: **159-163**), Лекционари и рукопись, включающая литургии апостола Иакова и Иоанна Златоуста хранятся в коллекции университета в Граце. Литургические книги содержат множество примечаний и заметок переписчиков, поясняющих содержания и происхождение рукописей, дающих историческую справку.

Колофоны Синайских рукописей содержат исторические сведения о грузинских монахах на Синае. Они сообщают о грузинских церквях в монастыре Великомученицы царицы Екатерины, о переписчиках и заказчиках, о плате за работу и т.п. По колофонам стало известно, что Квирик Мидзнадзорели выстроил малую церковь около большой, а также дом для плотников.

В «Новой коллекции» обнаружены рукописи VI в., созданные на кавказском албанском (агванском языке). Впервые образцы албанской письменности были найдены И. Абуладзе в Институте армянской рукописи Матенадарана. Однако, искаженный многократным переписыванием албанский алфавит не дал возможности расшифровать найденные впоследствии эпиграфические надписи на этом языке. Синайские рукописи представляют собой книжный слой палимпеста (верхний текст на грузинском языке) и частично расшифрованы акад. З. Алексидзе. Дешифровка Лекционария на албанском языке доказала, что албанский является древней формой удинского языка (дагестанская группа кавказских языков), грамматические формы и лексика этих языков нередко идентичны (Алексидзе. 2003).

Со II-ой пол. X в. в Грузии начинается третий этап монастырского строительства: Ошки, Хахули (Амиертао), Отхта, Пархали (Имиертао), Чкондидский монастырь (ныне Мартвили); в XI веке восстановлен Светицховели, построены храм в Кутаиси (Баграмом III) и Алавердский монастырь.

В 80-х гг. X в. святыми Иоанном Святогорцем и Иоанном-Торнике на Афоне (Халкидонский полуостров) был основан грузинский Иверский монастырь. Обитель благодаря деятельности святых старцев св.

Иоанна, св. Евфимия и св. Георгия Святогорцев стала крупнейшим центром грузинской культуры, а именно: литературы, здесь на грузинский язык были переведены греческие церковные сочинения разных видов; созданы оригинальные произведения, в том числе и на греческом языке.

В 1005 г. после кончины св. Иоанна Святогорца игуменом Иверского монастыря стал Евфимий, обогативший грузинскую церковную литературу переводами с греческого языка сочинений по библиографии, апокрифам, экзегетике, догматике, полемике, аскетике, мистике, гомилетике, агиографии, литургике, церковному праву. Ему же принадлежит перевод на греческий язык «Абукуры» и душеполезной повести о Балавари и Иоасафе – «Мудрость Балахвари» (Хинтибидзе. 1982).

В конце X в. насельники Иверского монастыря чудесным образом обрели икону Божьей Матери, которую близ Никей опустила в воду некая вдова, спасая ее от воинов-иконоборцев. По преданию, монахи несколько раз пытались вынести икону на берег. Наконец Пресвятая Богородица явилась им и сказала, что этого достоин только один монах – насельник Иверского монастыря Гавриил Святогорец, подвизавшийся в Скальной пещере. Св. Гавриил прошел по воде как по суше и вынес икону, получившую название «Портаитисса» («Вратарница»). С тех пор она известна как Иверская икона Божьей Матери (сведения Кардинала Питра). Икона хранится в Иверском монастыре и считается одной из главных святынь Афона.

С Иверским монастырем связана духовно-литературная и богословская деятельность преподобных отцов св. Евфимия и св. Георгия Святогорцев. В Афонском монастыре создавались оригинальные произведения агиографического и гимнографического жанра. Здесь св. Евфимием Святогорцем был составлен Типикон Афонского монастыря. Часть Типикона вошла в агиографическое произведение св. Георгия Святогорца¹.

¹ Оригинальные памятники канонической литературы на грузинском языке, кроме переводов с греческого, неизвестны до X в. Существуют сведения о Соборах ГПЦ до этого времени, а именно: о Двинском Соборе 607 г., Джавахетском Соборе 860 г., Гртильском Соборе в XI в. в связи с армяно-монофизитским вопросом и др. На Руис-Урбнисском Соборе было принято «Уложение».

Св. Евфимий и св. Георгий на Афоне переводили христианские сочинения святых отцов, таких, как св. Григорий Нисский, св. Григорий Богослов, св. Иоанн Златоуст, св. Иоанн Дамаскин, св. Андрей Критский, св. Косма Иерусалимский и др. Здесь переписывались рукописи, большая часть которых посылалась в Грецию. Микрофильмы фонда Иверского монастыря, привезенные в 1982 году экспедицией Г. Патарая и А. Микаберидзе, хранятся в Институте рукописей им. К. Кекелидзе (ныне Национальный центр рукописей). Афонская школа продолжала традиции богословско-литературной школы Тао-Кларджети, с которой не прерывала связей на протяжении всего периода своего существования. Все представители Афонской школы вышли из монастырей Тао-Кларджети: преподобный Иоанн Святогорец и его сын Евфимий, св. Иоанн-Торнике, Георгий Варзваче, св. Иоанн Грдзелидзе, св. Арсений Ниноминдели, св. Иоанн Хахульский/Окропири (Златоуст); дьяконы: Микаэл и Георгий, Закария Мирдатисдзе; епископ Закария Банели; Василий Багратисдзе, Ездра и Зосим Святогорцы и т.д. (Житие святых Иоанна и Евфимия Святогорцев. 1963//1964).

Е. Метревели предполагает, что Иверский монастырь некоторое время находился во владение Чордванели – рода из Тао (Метревели. 1996). Таким образом, до 40-х гг. XI столетия настоятелями Афонского грузинского монастыря назначались представители именно этой фамилии. Преемственность Тао-Кларджетской традиции отражает антимонофизитскую направленность обеих школ, поддерживаемую связью грузинского царя Давида Курапалата с Ивионом, что характеризовало национальную политику, ориентированную на Византию. Представители Афонской школы заложили основу практики Константинопольского богослужения в Грузии, сменившей Антиохийско-Иерусалимскую. Афонская школа оказала значительное влияние на грузинскую литературу, на развитие грузинской богословской мысли, на укрепление грузино-византийских культурных взаимоотношений.

В 30-х гг. XI столетия в Афонском Иверонском монастыре была выполнена синаксарная редакция книг об Иоанне и Евфимии. В 40-х гг. после прибытия на Афон с Черной горы св. Георгия Святогорца создавалась «Книга Памяти», в которую внесены агиографические и гимнографические произведения о святых отцах-грузинах; также выполнены «Агапы», куда вошли имена всех грузинских святых отцов, подвизавшихся на Афоне. Над редакцией «Агапов» в разное время работали Иоанн Таплаисдзе и Микаэл Дагалисонели. В Афонском грузинском монастыре сохранены «Акты» (Метревели.

1996; Метревели. 1998). В 1985-1988 гг. на французском языке было опубликовано исследование с комментариями – четырехтомник «Актов», на грузинском языке оно было опубликовано в 2008 году (Actes d'Iviron. 1985-1988; Акты. 2008).

С Иверским монастырем связана деятельность св. Иоанна Хахульского (Окропири/Златоуста). В период царствования Баграта III Курапалата (975-1014гг.) Иоанн сначала занимал Болнисскую кафедру, затем подвизался в монастыре Хахули, основанном в 70-80 гг. X в. царем Давидом Курапалатом, затем – в Иверском монастыре, где он переводил богословские книги под руководством Евфимия Святогорца. Сын царя Баграта III – Василий подвизался в Хахульской обители и занимался переводами. Позднее на Афоне он составил «Похвалу святого отца Евфимия». С монастырем Хахули также связана деятельность Макария Постника. Преподобным Евфимием Святогорцем с греческого на грузинский язык было переведено более 160 сочинений византийских писателей начиная с IV в. Евфимием впервые был переведен Апокалипсис (Откровение) Иоанна Богослова; он же составил малый Номоканон, перевел на греческий язык с грузинского «Мудрость Балавара» и «Абукура». Благодаря переводу Евфимия Святогорца, эти сочинения вошли в европейскую литературу (Хинтибидзе. 1982).

Преподобный Георгий Святогорец, по велению своего наставника Георгия Затворника (Шекенебули), написал «Житие святых Иоанна и Евфимия Святогорцев». В «Житии» излагается история основания Иверского грузинского монастыря на Афоне и деятельность афонских святых отцов. Сочинение является одним из лучших произведений грузинской агиографической литературы (Житие святых Иоанна и Евфимия Святогорцев. 1963//1964). Св. Георгий Святогорец занимался сличением с греческими текстами и редактированием древнегрузинского перевода Нового Завета и Псалтыря. Данные грузинские редакции Нового Завета и Псалтыря до сегодняшнего дня считаются каноническими. Именно они используются в настоящее время при богослужении.

Преподобным Георгием были переведены Великий Синаксарь, комментарии к книге Песней св. Григория Нисского о сотворении человека, Шестоднев св. Василия Каппадокийского, апокрифическое сочинение «Послание Абгаря». Св. Георгий Святогорец составил сборник гимнографических произведений под названием «Твени», в который вошли песнопения, переведенные и сочиненные до св. Георгия Святогорца грузинскими гимнографами; кроме того, в сборник вошла довольно большая часть песнопений, сочиненных

самим св. Георгием. Такой сборник, как «Твени» (Минеи, Месяцеслов) составленный св. Георгием Святогорцем, не существовал на греческом языке (Кекелидзе. 1960).

Св. Георгий Святогорец вел полемику с Антиохийским патриархом Феодосием, который требовал подчинения грузинской церкви антиохийской. Поводом для патриарха служил тот факт, что в Грузии не проповедовали апостолы. Св. Георгий Святогорец указал патриарху Антиохии на книгу Никиты (Давида Пафлагонца) «Хождение Андрея Первозванного», в которой детально описана проповедь Андрея Первозванного на территории Восточной и Западной Грузии. Патриарх Феодосий убедился в правоте отца Георгия и уступил. Св. Георгий высказал собственное мнение о том, что Грузия была обращена в христианство св. Андреем Первозванным, старшим братом Петра, т.к. антиохийская церковь была учреждена Петром, следовательно, по его мнению, антиохийская церковь должна подчиняться грузинской также, как старшему брату должен подчиняться младший (Житие св. Георгия Святогорца. 1963//1964).

Св. Георгий Святогорец был призван грузинским царем Баграта IV для установления порядка в грузинской церкви. Он провел 5 лет (1060-1065гг.) в Грузии и был наставником наследника царя Георгия II. В 1064 г. в Грузию вторгся султан Алп-Арслан. В 1065 г. Георгий Святогорец уехал в Константинополь, откуда намеревался перейти на Афон. Из Грузии он увез с собой 80 сирот, чтобы обучить их в Ивионе, но неожиданно, 12 июля 1065 г. в возрасте 56 лет скончался в Константинополе. Его мощи перевезли на Афон и похоронили рядом со святыми Иоанном и Евфимием Святогорцами.

Агиографическое сочинение «Житие св. Георгия Святогорца» по велению св. Георгия Затворника-Черногорца написал его ученик Георгий Мцире. По мнению Е. Метревели, песнопения во имя св. Георгия Святогорца написаны св. Георгием Затворником (Метревели. 1996).

В Афонском грузинском монастыре подвизались святые отцы Василий Багатисдзе (сын царя Баграта III), который является автором песнопений об Илларионе Картвели (Грузине), об Иоанне и Евфимии Святогорцах; Ездра и Зосим Святогорцы, которые также творили песнопения о святых Илларионе Картвели, Иоанне и Евфимии Святогорцах.

На протяжении истории ГПЦ важнейшим фактом является упоминание титула католикоса-патриарха, который в X в. получил титул «Святейший и Блаженнейший Католикос-Патриарх всей Грузии». Впервые с 80-х гг. X в. католикосом-патриархом Грузии в надписи над

Пархальской церковью упоминается Иоанн Окропири (Златоуст): «Патриарх Картли и всего Востока» (Силогава, 2006: 227-233).

Мелхиседек I, происходивший из знатной семьи и воспитанный грузинским царем Баграта III, стал католикосом-патриархом Грузии, возглавляя ГПЦ при Баграте III, Георгии I и Баграте IV. Он был близок к византийскому двору и поддерживал отношения Грузии с византийскими императорами: Василием II (976-1025гг.), Константином VIII (1025-1028гг.) и Романом III Аргиром (1028-1034 гг.). Мелхиседек часто посещал Константинополь, он был в составе посольства, возглавляемого грузинской царицей Мариам, и обратился с просьбой к византийскому императору Василию II о восстановлении Мцхетского патриаршего собора Светицховели, после чего в храме были проведены реставрационные работы. По преданию, этим делом занимался зодчий Арсукидзе (о строительстве Светицховели под руководством Арсукидзе//Арсакидзе в своем романе «Десница великого мастера» рассказывает известный грузинский писатель XX в. К. Гамсахурдиа).

Мелхиседек I особое внимание обращал на собор Светицховели и в своем завещании перечислил собственные пожертвования храму: золотые, серебряные, мозаичные иконы, богослужебную утварь, рукописи; кроме того, он описал пожертвования храму от Баграта IV. По просьбе Мелхиседека, Баграт IV освободил от податей принадлежащие Светицховели деревни, что было закреплено грамотой. В завещании также отмечено, что Тбилисский эмир освободил Светицховели от налогов. При Мелхиседеке христианство распространялось в горных районах Грузии и на Северном Кавказе, о чем свидетельствуют грузинские надписи храмов Датуна (Дагестан) и Тхаба-Ерды (Ингушетия). В Тхаба-Ердской надписи упоминается имя патриарха Мелхиседека: «Господи, возвеличь патриарха всего Востока Мелхиседека. Аминь» (Г. Гамбашидзе. 2011).

Большое значение для грузинской церкви имело восстановление в середине XI в. Георгием Прохором (Грузином) при содействии Баграта IV Крестового монастыря в Иерусалиме. На месте основания монастыря, по преданию, Лотом были посажены кипарис, кедр и пегв, которые позже переплелись и воссоединились в одно дерево, срубленное царем Соломоном для строительства Иерусалимского храма. По преданию, из этого дерева был сделан крест, на котором распяли Иисуса Христа, Спасителя человечества. В Крестовом монастыре подвизались грузинские духовные лица, которыми были переписаны грузинские рукописи. Монахи создавали оригинальные

произведения и переписывали богословские сочинения с греческого языка.

Крестовый монастырь в Иерусалиме, основанный в 30-50-х гг. XI в. Прохором Грузином, объединил рассеявшуюся грузинскую братию Святой Земли. По сведениям Житий Прохора и св. Георгия Святогорца, а также, по колофонам рукописей Крестового монастыря и Синодика Синайского монастыря, Прохору в строительстве помогал св. Георгий Святогорец. В Крестовом монастыре было создано обширное книгохранилище, пополнявшееся созданными на месте рукописями и книгами, переписанными в других грузинских монастырях (Метревели. 1962).

В XI столетии Крестовый монастырь был административно-организационным центром всех грузинских монастырей в Палестине. Международный авторитет Грузии в период царствования св. Давида IV Агмашенебели (Возобновителя, Воссоздателя, Строителя) упрочил положение грузинских монастырей за пределами Грузии. В период завоевания Иерусалима египетским султаном Салах-ад-Дином (1187г.) Крестовому монастырю оказала помощь царица Тамар. В 1244 г. Грузия потеряла Крестовый монастырь, который оказался в руках мусульман и который в 1273 г. был переделан в мечеть. В XIV в. культурная жизнь монастыря вновь ожила, но лишь на время.

В Крестовом монастыре хранятся грузинские рукописи, среди которых была найдена единственная рукопись «Жития Григола Ханцтели». В Крестовом монастыре вели научные исследования Ал. Цагарели, Н. Марр, Ив. Джавахишвили и др. В монастыре хранится фреска с изображением Шота Руставели, которая в начале XX в. была незамечена Н. Марром и Ив. Джавахишвили из-за нанесенного сверху масляного слоя. В 1960 г. А. Шанидзе, Г. Церетели, И. Абашидзе посетили Крестовый монастырь, где при помощи иконографа монастыря освободили фреску от масляного покрова. В монастыре хранится «Книга памяти», т.е. «Агапы», в которой упоминается имя «Шота Мечурчлетухуцеси»; сведение, касающееся биографии Руставели, особо значительно для руствелологии (Метревели. 1962).

В XII в. в монастыре подвизался Арсен Икалтоели. В монастыре Палавра имени св. Харитона вели богословную деятельность Иоанн Сапарели, Павле, Стефан и Тевдоре Палаврели (Параврельцы). С монастырем Голгофы связана деятельность Иоанна Голгофского, Микаэла, Нистереона и Квирикe Агдгомели, Иоанна Вардзиели, Махаребел Агдгомели и других. Литературная работа велась и в других грузинских монастырях Палестины – в Гефсимании, в женских монастырях в Каппате, Дертаве, Дерпте и др.

В 1083 г. в современной Болгарии, в Родопских горах, в 30-ти км от Филиппополя (совр. Пловдив), великий domestik Византийской империи Григорий Бакурианисдзе основал Петрицонский монастырь (Бачковский), в котором сохранился Типикон на грузинском и греческом языках, по-видимому, составленный Григорием (Шанидзе. 196; Шанидзе. 1971).

До нас дошли уставы грузинских монастырей, некоторые сохранившиеся фрагментально, а некоторые – полностью. Значительное влияние на оформление грузинских Типиконов оказал Палестинский/Иерусалимский Устав, принятый в лавре Саввы Освященного, близ Иерусалима. Устав имел ключевое значение для всего восточного христианства (Кочламазашвили. 2005).

В грузинском агиографическом памятнике Георгия Мерчуле – «Житие св. Григола Ханцтели» упоминается, что св. Григол составил Типикон «определенный мудростью и освещенный знанием». Часть Типикона сохранена в «Житии св. Григола Ханцтели». Существует Типикон Иверского монастыря, составленный св. Евфимием Святогорцем, частично сохранившийся в «Житии св. Иоанна и Евфимия Святогорцев». Полные Типиконы сохранились в Петрицонском монастыре, Шио-Мгвимском монастыре и пещерном монастыре Вахани. В грузинских Типиконах отмечены порядки пустынных и лавровых монастырей.

После объединения Вост. и Зап. Грузии юрисдикция католикоса-патриарха распространилась на всю территорию Грузии. Главой православной церкви всея Грузии являлся католикос-патриарх Картли, получивший титул «Святейший и Блаженнейший Католикос-Патриарх всея Грузии». В надписи храма Пархали католикос Иоанн IV Окропири упоминается как «Патриарх Картли и всего Востока». Под «всем Востоком» в грузинских и византийских сочинениях и источниках подразумевается вся Грузия, можно предполагать, весь христианский Кавказ. Долгое время первым католикосом-патриархом всея Грузии считался именно Мелхиседек I, что было связано с неточной расшифровкой Пархальской надписи (Такаишвили, 1952: 96). Последние исследования В. Силогава подтвердили предположение, что Патриаршество в Грузии было основано в 80-х гг. X в. Следует отметить, что до конца X в. католикосы упоминаются - как главы Единой Грузинской Церкви (*parxlis warweras k. danelia da z. sarjvelaZe X s. 60-70-iani wlebis mijniT aTariReben /qarT. paleografia, 1997: 68/*).

В «Уложениях» Руис-Урбнисского Собора католикос Иоанн VI назван «Католикосом и Великим Патриархом всея Грузии». В середине XI в.

во время разделения Вселенской Церкви встал вопрос о законности автокефалии грузинской церкви, полученной еще при царе Вахтанге Горгасали в V в. Св. Георгий Святогорец, как отмечалось выше, защитил право грузинской автокефальной церкви и доказал правомочность автокефалии ГПЦ. Позже грузинский ученый и переводчик св. Ефрем Мцире, по благословению монахов грузинского монастыря на Черной горе во главе с Иоанном Квирике, на основе греческих источников составил «Сведения о причинах обращения Грузии и книгах, в коих оно упоминается» («Деяния апостолов», «Церковная история» Феодорита Кирского, «Антиохийский хронограф», «Церковная история» Евагрия Схоластика). Ефрем, на основе вышеупомянутых источников, сделал вывод, что сомнения по поводу независимости грузинской церкви вызваны прекращением в свое время христианской проповеди в стране и необходимостью вторичной проповеди св. Нино в IV в., что являлось вполне правомочным, поскольку и в Греции, и в странах Малой Азии апостольская проповедь была прервана периодом господства язычества. Подтверждая законность избрания грузинского католикоса, св. Ефрем ссылается на «Антиохийский хронограф», в котором указано, что право на это дано грузинам в VIII в. Поместным Собором Антиохийской церкви под председательством патриарха Феофилакта бар Канбары. Ефрем отмечает, что право варения святого миро принадлежит грузинам, как и другим народам, по постановлению Халкедонского Собора (Ефрем Мцире, 1959).

Св. Ефрем является главой литературно-богословской школы монастырей Черной горы, где грузины появились еще в VI столетии. Они обосновались в монастыре св. Симеона Чудотворца. Литературная и монастырская жизнь на Черной (Дивной) горе оживилась в 30-х гг. XI в., что было связано с освобождением Сирии от владычества мусульман и утверждением власти Византии. Грузинские монахи подвизались в греческих и новооснованных грузинских монастырях: Свимеонцминда, Торне (близ Свимеонцминда), Варламцминда, Лерцмисхеви (близ Селевки), Романцминда, Калипос, Твали, Кастана, Дзели Цховели и др., об этом свидетельствуют грузинские и греческие источники, также, найденные во время археологических раскопок грузинские надписи (Менабде. 1962; Безарашвили. 2004).

С Черной горой связана деятельность св. Георгия Шекенебули (Затворника), который много лет руководил богословской школой монастыря, а также деятельность св. Георгия Святогорца, Георгия Мцире, Ефрема Великого Ошкели, св. Ефрема Мцире, св. Арсения

Икалтоели (Икалтойского), Василия Калипосского, Давида Иоанна Джибисдзе, Саба Тухарели (Сулаисдзе), Стефана Чулевели, Иоанна Мтаварaisдзе, Иоанна Варламцминдели, Иллариона Твалели и др.

В XI в. на Черной горе была сформирована грузинская философско-филологическая школа. Грузинские богословы поддерживали тесные и интенсивные контакты с греческими, сирийскими и арабскими богословами Черной горы. Св. Ефрем Мцире общался с Никоном Черногорцем, Михаилом Иеромонахом, Василием Грамматиком и другими деятелями. Насельники Черной горы имели тесные связи с Палестиной и Афоном. Как указано выше, св. Георгий Затворник направил св. Георгия Святогорца на Афон. Между монастырями Черной горы и Иверским монастырем шел обмен рукописными книгами. Так, в Калипосе был переписан и пожертвован Крестовому монастырю в Иерусалиме сборник переводов св. Евфимия Святогорца, также в Калипосе было переписано Алавердское Четвероглавие. Книгохранилища Черной горы не сохранились, рукописи были перенесены в Иерусалим, в Грузию и т.д.

Литературно-богословская школа на Черной горе была сформирована в XI в. Ефремом Мцире и развивала эллинофильское направление в грузинской литературе (К. Безарашвили). Достижения школы в наиболее полном объеме проявились в творчестве грузинского богослова, филолога и переводчика св. Ефрема Мцире, ученика подвижников Черной горы Ефрема Ошкели, Саба Тухарели, Иоанна Паракнели, Квирике Александрийского и др. Переводческая деятельность св. Ефрема представляет собой переходный этап от афонских традиций к эллинофильским переводческим традициям Черной горы, продолженных в Грузии св. Арсением Икалтойским; его методы легли в основу Гелатской философско-богословской школы. Согласно исследованиям К. Безарашвили, грузины пользовались библиотекой монастыря св. Симеона, которой в 40-х гг. XI в. Феодор III Ласкарис Антиохийский пожертвовал 420 томов книг, составленных из сочинений духовного и светского содержания. Здесь грузины познакомились с искусством византийской книги: маргинальные знаки, схолий, просодии, стихометрия, манера комментирования и критика источника и др. Они пользовались богатыми книгохранилищами грузинских монастырей Твали и Калипоса, поскольку большинство рукописей, сохраненных на Черной горе, были переписаны там (Безарашвили, 2004).

Колофоны рукописей св. Ефрема Мцире содержат сведения об Антиохии, как о периферийном центре образования; на основании источников можно судить о культурных взаимоотношениях грузин с

греками, о высоком уровне греческого и грузинского образования (Безарашвили. 2004). В последнее время в грузинской научной литературе высказывается мнение, что на Черной горе существовала греческая филологическая школа, созданная по аналогии Патриаршей школы Константинополя – синтез духовного и светского образования. Здесь проводились текстологические исследования рукописей, преподавали духовные лица, обладавшие глубокими познаниями в богословии и философии.

В начале XII в. по инициативе Давида IV Агмашенебели и с согласия главы грузинской церкви был созван Церковный Собор, на котором председательствовал католикос-патриарх Грузии Иоанэ. На Соборе были рассмотрены вопросы церковно-правового характера, устройство порядка передачи кафедр по наследству. До созыва Собора, приглашенный из Византии ученый философ и правовед св. Арсен Икалтойский перевел на грузинский язык Великий Иомокомон. Собор состоялся в 1105 г. (существуют другие версии – 1104 или 1103 г.) в двух крупных соседних епархиях – Руисской и Урбнисской, расположенных в центре Грузии. В «Уложениях» Руис-Урбнисского Собора отмечено, что на заседаниях председательствовал сподвижник царя, архиепископ св. Георгий Чкондидели (Чкондидский); «Главой, Предводителем и Лицом Собора» был католикос-патриарх Грузии Иоанэ (Иоанн) VI (Житие царя Давида, 1955: **182-183**).

Собор утвердил 19 определений, зафиксированных в «Уложениях». Здесь же была учреждена должность чкондидел-мцигнобартухуцеси, позволившая объединить светскую и духовную власть в одном лице. Мцигнобартухуцеси, т.е. канцлером стал архиепископ Чкондидский. Как высший орган государственного управления был создан Царский Совет – Дарбази, председателем которого стал Георгий Чкондидел-Мцигнобартухуцеси, «человек, исполненный всяческих достоинств, духовных и физических, мудростью и умом, советчик надежный и осторожный, взращенный вместе с государем и соучастник всех его дел» (Житие царя Давида, с. **183**; Гиунашвили. 1975).

Давид IV призвал на Собор для участия армянское духовенство. Целью приглашения было убедить армян принять православие. По словам историка, армяне признали свое поражение, однако, определение, принятое на Соборе, неизвестно.

В 1106 г. царь Давид начал строительство Гелатского монастыря (близ Кутаиси), ставшего культурно-просветительским центром. В Гелати была основана Академия, куда в 1114 г. был приглашен св. Арсений Икалтойский. Впоследствии он перешел в Икалто, где основал Академию, подобную Гелатской.

В Гелатской Академии преподавали богословы: св. Арсен Икалтоели, Иоанн Петрици, Иезекиил, Петре Гелатели, Иоанэ Шавтели и др. Туда также приглашали богословов из школы Константинополя. Считается, что Гелатская Академия продолжила линию александрийской школы восточно-христианского богословия и каппадокийской патристики. Образование в Академии совмещало светские и духовные дисциплины. Обучение было построено на преподавании грамматики, риторики, философии, арифметики, астрономии, геометрии, музыки. Учеба основывалась на тривиум и квадриум, двухступенчатом курсе. Руководителем Гелатской Академии, по аналогии Высшей школы Константинополя, был наставник наставников (διδάσκαλος τῶν διδασκάλων). Историк царя Давида Гелатскую Академию называет «Вторым Иерусалимом» и «Другими Афинами», союзом веры и знаний, христианского богословия и классической философии (Житие царя Давида).

Гелатская богословская школа (в научной литературе иногда употребляется раннее название школы – Петрицонская школа) продолжила традиции эллинофильской школы Черной горы. Часть ее литературного наследия содержится в рукописях Гелатского монастыря.

С Гелатской Академией связаны имена деятелей Гелатской школы – Иоанна Чимчимели, Иоанна Таричидзе, но среди них главное место занимают св. Арсен Икалтоели и Иоанн Петрици.

На основе терминологического анализа богословской литературы Е. Челидзе и Д. Меликишвили высказали мнение, что Гелатская школа непосредственно следует за деятельностью св. Арсения Икалтойского на Черной горе и Манганской Академии в Константинополе. Наследие школы опирается на творчество св. Арсения; Иоанн Петрици, деятельность которого определялась XI-XII вв., ныне рассматривается не как один из основоположников школы, а как завершитель ее функционирования, т.е. деятельность Петрици относится к XII-XIII вв. (Челидзе. 1994-1995. Меликишвили. 1999).

Гелатская школа продолжила традиции эллинофильского метода освоения греческой культуры, заложенного св. Ефремом Мцире, св. Ефрем переводил сочинения св. Иоанна Дамаскина, св. Дионисия Ареопагита, св. Григория Богослова и др. В Гелати переводились сочинения философов-неоплатоников и комментарии к ним. Гелатские богословы сами составляли комментарии к переведенным сочинениям, в которых высказывали свои оригинальные взгляды по богословским и философским вопросам (Безарашвили. 2004).

Гелатская школа продолжила систематизацию грузинской богословской и философской терминологии, которая использовалась как метаязык высокого философского стиля с совершенной лексикой и мифическими аналогиями. Терминологии, выработанные в Черногогорской и Гелатской школах, употребляются и в настоящее время (Безарашвили. 2004).

Влияние Гелатской школы прослеживается в сочинениях грузинских летописцев XII-XIII вв. - одописцев, гимнографов, поэтов (Сулава. 2003; Безарашвили. 2004). Литературное наследие Гелатской школы было изучено и скопировано представителями школы католикоса-патриарха Антония I (XVIII в.). Антоний восстановил традиции грузинских эллинофильских школ.

Грузинская церковь в конце царствования Георгия III, приблизительно в 1178 г. оказалась в довольно тяжелом положении. В 1177 г. грузинские феодалы восстали против Георгия III, поддерживая позиции Демна/Димитрия, племянника Георгия – сына царя Давида V, которому по закону принадлежал царский трон. Во главе восстания стоял Иванэ Орбели, тесть Демна, амирспасалар (военный министр) царя. Георгий III, который жестоко подавил восстание, ослепил и оскотил царевича, в результате чего последний скончался. Тогдашний католикос-патриарх Грузии Николоз Гулаберисдзе отказался от трона католикоса. Предположительно, для него был неприемлем слишком жестокий приговор Георгия III. Преемником Николоза стал Микаэл (Михаил) IV Мирианисдзе, занимающий должность архиепископа Ацкурского (Мацкверели); кроме того, он занимал Самтависскую кафедру и во время повторного помазания получил должность чкондидел-мцигнобартухуцеси. Это было неслыханное дело, фактически, Микаэл обрел большую власть, чем католикос и царь. Через год повторного помазания царица Тамар созвала Церковный Собор, на котором председательствовали вернувшийся из Иерусалима Николоз и архиепископ Кутаисский Антоний. Царица Тамар попыталась сместить Михаила с престола католикоса-патриарха. Так как Микаэл не присутствовал на соборе, его не смогли сместить с занимаемой должности.

Николоз Гулаберисдзе в этот период создал сочинение «Чтение на Животворящий Столп, Ризе Господней и Всеобщей Церкви», посвященное возможности возведения на царский трон женщины. Данная политическая идеология была символически освещена в произведении Николоза, который в своем отношении к вопросу опирался на Промысел Божий, ведь проповедь христианства в Грузии была осуществлена женщиной, св. Нино. Им был отмечен и тот факт,

что проповедь в Грузии по жребию досталась Пресвятой Богородице. Николоз определяет, что грузины были свирепыми и дикими, а женщина мягкими и ласковыми речами лучше мужчины смогла справиться с их нравом. Николоз Гулаберисдзе заключает, что на престол царя, помазанника Божия, можно возвести женщину. Фактически, бывший католикос-патриарх оправдал царствование женщины в Грузии. Католикос Микаэл умер в 1190 г. Неизвестный историк царицы Тамар пишет, что «никто не скорбел по нему, ни знатные, ни простые, ибо ненавистен был каждому» (КЦ, 1959: 122). Архиепископ Антоний Глонистависдзе был восстановлен в должности чкондидел-мцигнобартухуцеси, а католикосом-патриархом стал Теодор II. В правление царицы Тамар патриарший престол занимали Василий IV, Иоанн VII и Епифаний.

Следует отметить, что начиная с IX в. в Грузии постепенно формируется национальная концепция политической идеологии, которая наиболее явно проявляется в эпоху царицы Тамар (конец XII – начало XIII вв.) и полностью соответствует общим принципам средневековой идеологии христианских стран. Основанная на идее мессианства, она тесно связана с некоторыми фактами жизни Иисуса Христа и значением определенных религиозных символов. Акад. К. С. Кекелидзе, при исследовании отображения политического мышления в художественной литературе, отмечал, что «так называемый классический период, отличается необычайным ростом не только культурно-экономического развития, но и национально-политического самосознания грузинского народа. Литературные памятники того времени, как исторические, так и художественные, рельефно отображают каких высот достигло политическое мышление грузин» (Кекелидзе, 1956: 312).

По дошедшим до нашего времени источникам, происхождение грузинской правящей династии от библейских предков и ее Давидическое родословие впервые упоминается известным деятелем IX в. св. Григолом Ханцтели в благословлении Ашота Куропалата («Правитель, пророком Давидом и Господом Богом признанный сыном»). Использование факта происхождения грузинской царствующей фамилии от библейских корней в качестве одного из основных аргументов для обоснования династической государственной идеологии в XII - XIII вв. само по себе можно считать одним из главных показателей уровня развития политической идеологии и христианского сознания той эпохи. В ямбах, посвященных царице Тамар, ярко отразилась политическая и идеологическая проблематика того времени, в частности, оценка

исторических явлений дана, исходя из характерных для той эпохи основных идеологических направлений – антимусульманской тенденции и мессианской идеи. При переводе на русский язык «Истории и восхваления Венценосцев», в которую внесены ямбы царицы Тамар, К. Кекелидзе сопроводил строфы следующим комментарием: «Родство тут понимается в том смысле, что как Богородица происходила, по Библии, из рода царя и пророка еврейского Давида, так и грузинские цари из династии Багратидов, в том числе, конечно, и Тамара, производили себя из рода того же Давида» (Кекелидзе, 1973: 213). Что касается принадлежности Давида Сослана (мужа Тамар) к роду Ефрема, о чем говорится в ямбе Тамар, Кекелидзе отмечает, что в данном случае необходимо принимать во внимание тот факт, что «осетинские Багратиды, в отличие от грузинских Багратидов (Давидидов), назывались Ефремидами, т.е. потомками библейского Ефрема» (Кекелидзе, 1973: 199). В анонимной летописи XIII в. «История и восхождение венценосцев» описываемая эпоха оценивается с историософской точки зрения. Тамар характеризуется как «невечерный день»; «божественность царицы осеняет ее царство, которое отображено как «видимый рай и пресветлый эдем», где «вместе пасутся лев и бык». Картина, заимствованная из эсхатологического видения Исаии Пророка, носит знаки конца света. В историческую действительность прорывается метаистория» (Кикнадзе. 2000: 58).

В царствование Георгия III и Тамар большое влияние при дворе приобрели представители курдского рода Мхаргрдзели, исповедующие монофизитство – амирспасалар Саргис и его сыновья Захария и Иванэ. Вероисповедание значимых политических деятелей беспокоило грузинское общество и церковь. В источниках описан факт, когда монофизит по вере (т.е. армянин) Захария Мхаргрдзели во время одного из богослужений, вслед за присутствовавшей на литургии знатью, подошел к причастию и священник отказал ему. Спорный вопрос, вызвавший конфликт, был разрешен прениями. Из Армении прибыли представители армянской церкви во главе с Ванским католиком; с грузинской стороны присутствовали царица Тамар, ее супруг Давид Сослан и епископы. Во время спора Захария подтвердил истинность православной веры, но отказался принять ее; его брат Иванэ принял крещение от католика Грузии и вслед за ним многие армяне приняли православие.

Царствование Тамар называлось «золотой эпохой» в развитии культуры. В эпоху Тамар была создана великолепная поэма Шота Руставели «Вепхисткаосани», основанная на христианское

мировоззрение - «настоящее зеркало души и философии грузинского народа (1189-1204гг.). В поэме отразилось ближайшее историческое прошлое Грузии. Отразилось в ней и современное поэту социально-политическое, экономическое, идеологическое и культурное состояние страны. В поэме также явно проступает авторское видение того, каким должно быть будущее Грузии. В наше время «Вепхисткаосани» по-прежнему остается высшим мерилom национального сознания. Феномен этот объясняется тем, что персонажи поэмы, по словам поэта и общественного деятеля Ильи Чавчавадзе (1837-1907) - св. Ильи Праведного, «созданы во след общечеловеческой природе», а поэма в целом являет собой проекцию духовной жизни грузинского народа» (Сулава, 2007: 317).

«Поэма Руставели – одна из жемчужин сокровищницы мировой культуры. Гомер, Данте, Шекспир, Гёте – вот тот контекст, те великие имена, к которым по праву принадлежит величайший грузинский поэт. Поэма была создана в Грузии - похожем на рай уголке земного шара, там, где сходились пути Востока и Запада, где встречались и сосуществовали различные культуры и традиции, сосуществовали, несмотря на политическое противостояние, имевшее место на протяжении многих веков в отношениях между Грузией и близлежащими странами. Едва выйдя из-под пера своего создателя, великий текст «Вепхисткаосани», как истинный рыцарь, немедленно включился в борьбу грузинского народа за сохранение права на национальную самобытность. В периоды многочисленных тяжелых войн с иноземными захватчиками, стремившимися не только завоевать Грузию, по воле исторических судеб оказавшуюся в окружении мусульманского мира, но и ниспровергнуть саму основу, на которой сформировалось национальное мышление грузинского народа – Православную веру, - наряду с церковными песнопениями, национальной музыкой, танцами, песнями и другими формами грузинской духовной культуры, поэма Руставели и нравственные идеалы ее героев помогали сберечь грузинский национальный дух, интеллектуальные возможности нации. Поэма взяла на себя функцию духовного наставника нации. В старину в приданое девушкам знатного рода давали, как величайшую драгоценность, рукопись поэмы, для того, чтобы будущая грузинская мать воспитывала своих детей в героическом духе, на высоких идеалах Руставели, с малых лет внушая им желание творить *Добро* и нести в мир *Любовь*» (Сулава, 2007: 320). «Будущее героев «Вепхисткаосани» определяет их нравственность и внутреннее состояние. Если они чувствуют, что «мудрость вошла в сердце» (Притч.:2,10), что Святой Дух воплотил в них волю

Всевышнего, его Предопределение, если они не только на словах, но и чувствами, помыслами и разумом, т.е. в своей духовной жизни, едины с Господом, - это означает исполнение Божьей воли. Вера в Провидение пробуждает стремление к вечной жизни, рождает чувство сопричастности к небесной духовности; в сфере чувств - утверждает чувство возвышенной любви к Всевышнему; в сфере помыслов, или проноэтической – согласия с Божьей волей (Божественным Предопределением), глубокого стремления к ее познанию и полную покорность. Основой этого является христианское мироощущение. После чего свершается Божественное правосудие: «Добро победило зло – оно (добро) долговечно» (1348), устанавливаются соответствующий замыслу Всевышнего порядок и вселенская гармония: с тех пор «в их владениях коза и волк паслись вместе» (1582). Цель поэмы – указать путь к достижению всеобщей, мировой, гармонии» (Сулава, 2007: 342).

В XII-XIII вв. влияние ГПЦ распространилось на страны соседнего Кавказа, в ее юрисдикцию вошли церкви Осетии с грузинским населением. Осетия географически находилась за Кавказским хребтом. Там также возводились христианские храмы; в Дагестане образовалась епископская кафедра (Гамбашидзе. 2011). Грузинская церковь также поддерживала культурные связи с армянами: на армянский язык переводились сочинения грузинских авторов, существует армянский перевод «Картлис Цховреба» («Жития Картли») – сборник исторических произведений, составленный по одной концепции, аналога которого в историографии не существует.

В начале XIII столетия в Грузию вторглись монголы, которые осквернили храмы, истребили православное население. По политическим соображениям архиепископ Арсений чкондидел-мцигнобартухуцеси, позднее католикос-патриарх и глава грузинского правительства (хелисуплеба), направился к хану Батыю, в результате чего грузинская церковь освободилась от податей (бегара) монголов. Для этого периода характерно падение нравов: укоренилось многоженство, так, царь Димитрий II имел трех жен и за это его обличали католикос Николоз III и монах Василий. Католикос-патриарх Николоз III отправился в Орду к хану Хулагу, чтобы ходатайствовать об улучшении положения церкви. Однако, грузинская церковь во время царствования Давида VI, Давида VII, Димитрия II Самопожертвователя была в стесненном положении.

Положение грузинской церкви улучшилось в период царствования Георгия V Брцкинвале (Блистательного) до такой степени, что грузины в Иерусалим въезжали на конях с развевающимися знаменами, как это было принято в древности. Они достигли прежних

привилегий. Положение поправилось и в грузинских заграничных обителях, вновь ожила монастырская жизнь, оживились просвещение и искусство. В «Книге Эриставов» указано, что грузины завладели ключом от Храма Гроба Господня в Иерусалиме. Георгий V Брцкинвале направил послов в Иерусалим, в результате чего был восстановлен Крестовый монастырь. Георгий V Брцкинвале, подобно Давиду IV Агмашенебели, созвал Церковный Собор, восстановивший чин и порядок церкви, отстранил недостойных лиц от духовного сана. Царствование Георгия V в истории Грузии считается периодом возрождения и процветания государственного и церковного законодательства. Во времена владычества монголов христианство пошатнулось в горных районах Грузии. Георгий V укрепил права власти церковных иерархов и духовенства.

В XIV в. было составлено «Дзеглисдеба» («Уложение», «Распорядок») царского двора. В документе определено представительство иерархов на заседаниях Дарбази (Царского Двора). На заседании присутствовали четыре иерарха: два католикоса (Вост. и Зап. Грузии), чкондидел-мцигнобартухуцеси и модзгвартмодзгвари (наставник наставников)__(διδάσκαλος τῶν διδασκάλων), возглавляющий Гелатскую Академию.

Со II-ой пол. XIII в. в Грузии было два католикоса. Объединение Восточной и Западной церковной иерархий стало возможным лишь в 1918 г. В XIII-XIV вв. церковные кафедры Восточной и Западной Грузии объединялись под властью одного епископа, например, известны Бедийско-Алавердский, Чкондидско-Самтависский, Чкондидско-Уджармский епископы.

XV-XVIII вв. были наиболее тяжелыми в истории Грузии и Грузинской Православной Церкви. В Грузию прибыли католики-миссионеры, которые по повелению Папы Римского заботились о том, чтобы грузинская церковь изменила свою направленность и стала католической. Грузинские патриархи всячески противились этому, боролись в защиту православия. В период патриаршества Давида III и Шио II от ГПЦ на Ферраро-Флорентийском Соборе присутствовали грузинские митрополиты и посол грузинского царя. Они отказались подписывать Унию. Посол Грузии при встрече с Папой Римским заявил, что Грузия свято охраняет каноны православной церкви, она никогда не меняла установленные святыми отцами каноны и постановления семи Вселенских Соборов. После Схизмы 1054 г. католики поменяли учения святых отцов.

Падение Константинополя в 1453 г. повлияло на христианскую жизнь восточных православных стран. К этому добавилось и то, что Единое

Грузинское Государство окончательно распалось на три царства – Картли, Кахети, Имерети и княжество Самцхе-Саатабаго. Соответственно, грузинская церковь фактически была представлена двумя католикосами-патриархами. В Самцхе-Саатабаго с усилением Османской империи распространилась мусульманская религия.

В конце XVII ст. в Гареджийской пустыне была восстановлена Гареджийская литературно-богословская школа. Как было отмечено выше, монашеская жизнь и богословско-духовная деятельность в Гареджи сформировалась в VI в. еще во времена пребывания там Давида и Лукиана Гареджийских и их учеников. С Гареджи связано имя Иллариона Грузина, монаха IX в. В XII в. в Давид-Гареджи велась интенсивная просветительская деятельность, так, царь Деметре - сын Давида Строителя - постригся в Гареджийской пустыне, в пещерной церкви Иоанна Крестителя. Там он написал свои ямбы, посвященные Пресвятой Богородице и святому Шио Мгвимели.

Особо интенсивная литературно-богословская деятельность в Гареджи развернулась в 90-х гг. XVII в., когда Онопрэ (Онуфрий) Гареджели Мачутадзе возглавил Давид-Гареджийский монастырский комплекс. В 1699 г. по инициативе Онопрэ в монастыре Иоанна Крестителя впервые был составлен грузинский Праздничный сборник (Садгесасцауло), включающий «Жития» сирийских отцов и «Мученичества» грузинских святых; в сборник также вошли гимнографические произведения, касающиеся сирийских отцов. На основе сборника Онопрэ были определены принципы составления подобных праздничных сборников. В 1713 г. по заказу католикоса-патриарха Доментия IV Багратиони (брата царя Картли Вахтанга VI) был составлен такого же рода сборник, который отличается от сборника Онофрия тем, что в нем представлены все материалы, касающиеся грузинских святых (Кавтария, 1965).

Из Гареджийской школы известны церковные деятели: католикосы-патриархи Доментий IV, Виссарион Орбелишвили-Бараташвили, Николоз Магалашвили; Сулхан-Саба Орбелиани (с 1698 г. подвизался в Гареджийской пустыне Иоанна Крестителя; там он написал «Учения» – гомилетическое сочинение, а также духовные песнопения и стихотворения), Григол Додоркели (Вахвахишвили), Иесе Эристави, Николоз Черкезишвили, Романоз Эристави, Мариам-Макрина Багратиони и др. (Кавтария, 1965).

Особенно следует отметить патриаршество Доментия и Антония. По инициативе католикосов-патриархов Доментия и Виссариона составлены несколько новых редакций Праздничных сборников. Католикос Антоний I, во II-ой пол. XVIII в. составил последнюю

редакцию сборника «СадгесасцаULO». Гареджийская школа стала во главе полемического движения, возникшего в Грузии в результате усиления пропаганды католицизма. Виссарион Орбелишвили критиковал основные догмы католицизма. Антоний I в молодости, в 1744 г., стал католикосом-патриархом Вост. Грузии, тогда ему было 24 года. В 1754 г. его обвинили в католичестве, а в 1755 г. отстранили от престола. Он уехал в Россию, где оправдывался перед Синодом. Спустя несколько лет, после кончины Картлийского царя Теймураза II, который ему приходился родным дядей, царь Ираклий II – его двоюродный брат, вернул Антония в Грузию и возвел на престол католикоса-патриарха (1764г.). Антоний в своем произведении «Готовые речи» („მზა მეტყველება“) вел полемику с другими религиями. В Тбилиси и Телави он основал духовные семинарии. После кончины Антония I в 1788 г. католикосом-патриархом стал Антоний II, сын Ираклия II – последний католикос-патриарх Грузии, которого впоследствии отправили в Россию.

30 июня 1811 г. царская власть России упразднила автокефалию ГПЦ. В Грузии начался вековой период Экзархата. В Зап. Грузии Максим II Абашидзе – последний католикос-патриарх – дважды побывал в России с дипломатической миссией. 30 мая 1795 г. во время своего второго путешествия в Киев он скончался и был похоронен в Киево-Печерской Лавре. Преемником Максима II, последний царь Имеретинский, внук Ираклия II – Соломон II – назначил митрополита Кутаисского Досифея Церетели, ставшего местоблюстителем католикоса-патриарха и управителем Католикосата. В 1814 г. царское правительство России упразднило автокефалию Западногрузинской Православной Церкви, а паство Абхазского Католикосата вошло в состав грузинского Экзархата.

12 сентября 1801 г. манифестом российского императора Александра I было упразднено царство Восточной Грузии – Картл-Кахети. Оно стало губернией Российской империи и в мае 1802 г. образовано Высшее Грузинское Управление с главноуправляющим генералом Кноррингом. Мцхетский Католикосат Вост. Грузии и Абхазский – Западногрузинский Католикосат, были упразднены и учрежден Экзархат Русской Православной Церкви (РПЦ). Российская империя, где церковь со времен Петра I являлась частью государства и не имела патриаршего возглавления, управлялась подчиняющимся императору Святейшим Синодом. В связи с тем, что Грузия потеряла государственность, ГПЦ стала частью Святейшего Синода РПЦ, и ее статус не изменялся до 10 июля 1917 г.

Временное управление ГПЦ было поручено архиепископу Варлааму Эристави, ему поручили составление проекта об устройстве ГПЦ и учреждении Дикастерии, что означало фактическое упразднение автокефального статуса ГПЦ.

Проект предусматривал перевод всех церковных дворян, крестьян и их земельных владений в казенное ведомство. В Тбилиси предполагалось открыть Духовную Гимназию. 21 июня 1811 г. Синод практически без изменений передал на утверждение императору Александру I проект и 30 июня того же года последний подписал его. Эту дату считают днем официального упразднения автокефалии ГПЦ и учреждения Грузинского Экзархата. Первым экзархом Грузии с титулом митрополита Мцхетского и Карталинского и главой Дикастерии стал Варлаам Эристави. Позже, указом императора Александра I от 30 августа 1814 г. была учреждена Грузино-Имеретинская Синодальная контора (Абашидзе. 2006: 323-325).

Одной из главных задач церковного переустройства в Грузии стала секуляризация церковного имущества, которая прошла в три этапа. В 1814 г. экзарху Варлааму поручили провести в Имерети, т.е. в Зап. Грузии, те же административные и хозяйственные меры, какие были осуществлены в Картли и Кахети.

28 декабря 1818 г. император Александр I утвердил представленный в Святейший Синод проект, по которому в Имеретии, Гурии и Мингрелии должно было остаться по одной епархий. В это время экзархом Грузии и Имерети был назначен архиепископ Рязанский и Зарайский Феофилакт Русанов. После Варлаама на пост грузинского экзарха назначались только русские по происхождению архиереи (Абашидзе. 2006: 323-325).

По сохранившимся сведениям, в послании на имя протоиерея Тифлисского Сиони, Иосифа Палавандишвили, экзарх предписал совершать богослужение на церковно-славянском языке не только по воскресным и праздничным дням, но и по вторникам, пятницам и субботам, а в оставшиеся дни – на грузинском языке (Кирион, 1901: 20). Перемены в церковном богослужении вызвали народные волнения на всей территории Грузии. Грузинское население не понимало русского языка, а потому восприняло это «новшество» как оскорбление всей нации; кроме того, грузинская церковь потеряла все свое имущество. На протяжении десятилетий РПЦ довольно грубо вмешивалась в дела ГПЦ. Известные факты до и после независимости Грузинской республики: участие в составлении законодательных актов грузинской церкви, в назначении и отстранении представительной власти высшей церковной иерархии, а

также вмешательство в организационно-архитектурные дела: истребление надписей и закрашивание фресок в белый цвет, переделка архитектурных памятников, ограбление имущества грузинских церквей и монастырей и др.

После долгой борьбы Россия окончательно присоединила весь Кавказ. На Кавказе, существовали разные религии: христианство, мусульманство, иудейство и остатки язычества. Именно этот факт позволил русским сравнительно легко завершить переустройство религиозных дел на Кавказе.

Грузинский Экзархат финансировался из казны Святейшего Синода РПЦ. Кандидата на экзарший престол, по представлению Святейшего Синода, утверждал император России. Экзархи, не знавшие грузинского языка, имели поверхностное представление о культуре и истории грузинского народа, пастырями которого они являлись.

Грузинский Экзархат рассматривался в рамках единой епархиально-административной системы РПЦ как одна из епархий. В 1864 г. было основано одно на весь Грузинский Экзархат периодическое церковное издание – «Духовный Вестник Грузии». В Грузии было пять епархий: Мцхетско-Карталинская, Имеретинская, Владикавказская, Гурийско-Мингрельская, Сухумская. За границей существовал Иверский монастырь. К этому времени осталось несколько иноков, которые продолжали сохранять прежние традиции (ПЭ. 2006: 331-333).

Особенного внимания требует вопрос просвещения (вторичного обращения) Абхазии, которая издревле считалась православной. Данный вопрос представлялся особо важным. После османского владычества, т.е. в XVIII в., когда в Абхазии прочные позиции занял ислам, часть населения вернулась к язычеству. Посланные из Османской империи муллы вели в Абхазии антирусскую пропаганду как среди мусульман, так и среди немногочисленных христиан.

В 1851 г. М. Воронцов, царский наместник в Грузии, обратился к Святейшему Синоду с просьбой позволить грузинскому экзарху отправить в Абхазию с духовной миссией грузин, хорошо знакомых с абхазскими нравами и обычаями. После этого грузинские епископы попытались обосновать в Абхазии православную веру. С проповедью православия в Сухумский округ были направлены опытные священники – Виссарион Жордания, Давид Мачавариани, Николай Киртадзе, Константин Топуридзе и др. Они оказывали помощь и выражали сочувствие людям, за что пользовались всеобщей любовью и уважением среди населения Абхазского округа.

Большой вклад в возрождение в Абхазии христианства внес Имеретинский епископ Габриел Кикодзе. Он считал, что

богослужение на абхазском языке облегчило бы обращение абхазов в православие, а в открытых при Ново-Афонском и Драндском монастырях школах абхазские дети изучали бы основы христианства на родном языке. Но осуществить это не удалось, и преподавание в школах шло на грузинском языке. В целях разработки абхазского алфавита и создания необходимых учебников в 1862 г. была учреждена специальная комиссия под руководством российского ученого И.А. Бартоломея. На основе буквенных начертаний по русской графике был составлен абхазский словарь (ПЭ. 2006: 324-325).

С 80-х гг. XIX ст. началась руссификация Абхазии. В 1875 г. был построен величественный Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь, насельниками которого стали прибывшие из России монахи. К 90-м гг. XIX в. во всех церквях и монастырях Сухумского округа подвизались и служили русские священники и монахи. После того, как Грузия стала независимой республикой (1918-1921гг.), здесь была восстановлена независимая от России автономия ГПЦ, и в Абхазии также восстановилось богослужение на абхазском и грузинском языках (ПЭ. 2006: 324-326).

Такая же ситуация создалась в Саингило (историческая Вост. Грузия, которая ныне находится на территории Азербайджана). Проживающие в районах Ках, Чар-Белакани, Закатала грузины во II-ой пол. XIX в. были мусульманами. Часть из них решила вернуться к православной вере. В 1850 г. несколько человек приехали в Тбилиси, где они были крещены, а их восприемником стал царский наместник на Кавказе Михаил Воронцов. По просьбе приехавших и личному распоряжению наместника, в селах Ках и Кораган были построены православные церкви и был направлен священник. Православные храмы были построены также в Алибегло, Курмухи. Кроме того, укрепилось национальное самосознание грузин-ингилойцев, что способствовало сближению Саингило с исторической родиной. В конце XIX в. выходцы из Саингило боролись за утверждение грузинской национальной идеи: И. Булулашвили, Г. Джанашвили, М. Кулошвили, М. Джанашвили, К. Тархнишвили и др. Царская Россия была против обращения грузин-ингилойцев в православную веру и приступила к руссификации населения. В период властвования Российской империи руссифицировать население Саингило частично удалось.

Юж. Грузия с XVI ст. находилась под игом Османской империи. После русско-турецкой войны 1877-1878 гг. по решению Берлинского конгресса от 13 июля 1878 г. Аджария, Шавшети, Кларджети,

Имерхеви, Кола, Артаани/Ардаган, Олтиси/Олты вошли в состав Российской империи как Артвинский, Батумский и Олтынский округа. В церковно-административном аспекте все эти территории оказались сначала в составе Гурийской епархии (епископ Габриел Туския), а затем Гурийско-Мингрельской епархии, которую возглавил Григол Дадияни. Впоследствии главой епархии стал святейший Александр Окропиридзе. Православное духовенство прилагало все усилия, чтобы просветить аджарское население, которое с большой радостью приветствовало воссоединение с Грузией. Среди аджарцев уровень национального самосознания был далеко невысок, тем более далеки были они от православной веры. Османские эmissары несколько раз поднимали мятежи, а также спровоцировали выселение части грузин-мусульман в Османскую империю. В этот период с призывом к грузинам обратился крупнейший грузинский писатель и общественный деятель Илья Чавчавадзе. Его призыв подхватила вся Грузия, проявившая живой интерес и участие к судьбе новоприсоединенного к исторической родине исламизированного населения Юго-Западной Грузии.

В 1881 г. по приглашению грузинской общественности в Тбилиси прибыла делегация грузин-мусульман из 12 человек. Самым актуальным и обсуждаемым вопросом было вероисповедание Юго-Западной Грузии. Светская общественность и представители духовенства – Александр Окропиридзе и Габриел Кикодзе заверили аджарцев, что грузинские христиане всегда будут покровительствовать их вере. В 1885 г. в ознаменование просоединения Юго-Западной Грузии в Батуми был возведен русский православный храм Святой Троицы. Несмотря на активную миссионерскую деятельность, христианизация аджарцев проходила медленно. Этот процесс продолжается и ныне.

Духовное образование во II-ой пол. XIX в. осуществлялось двухгодичными духовными училищами Тбилиси, Кутаиси, Телави, Озургети, Гори, Сенаки, Мартвили. Семинаристы проходили родной (грузинский) язык, Закон Божий, арифметику, ремесла для мальчиков и рукоделие для девочек, церковную историю и историю Грузии и России, а также осваивали древнегреческий и латинский языки. Преподавателями, обычно, были грузины, которые воспитывали в учениках национальное самосознание. Директорами духовных училищ, в основном, были прибывшие из России русские преподаватели. В Тбилиси со II-ой пол. XIX в. уже существовала Духовная Семинария, при которой был открыт пансион для учащихся из отдельных районов. В здании Духовной Семинарии, после падения

Первой Независимой Демократической Республики и поныне находится Государственный музей искусств им. Ш. Амиранашвили.

В духовных учебных заведениях преподавали церковное пение и историю РПЦ и России. Грузинское церковное пение такое же древнее, как и ГПЦ. В V в. оно стало полифоническим, канонизированным стало в начале IX в., а в научный оборот терминологию многоголосия впервые внес Иоанн Петрици. В начале XIX в. после установления Экзархата в Грузии теряется многовековая грузинская традиция знания церковного полифонического пения; но грузинские церковные деятели позаботились о сохранении полифоничности церковного пения. П. Коридзе, Р. Хундадзе, Е. Кереселидзе, В. Карбелашвили и П. Карбелашвили начали переносить церковную полифонию на современные ноты. Книги, составленные вышеупомянутыми церковными лицами, хранятся в Национальном центре рукописей. Рукописные книги являются национальным достоянием церковного полифонического пения ГПЦ.

В 60-х гг. XIX в. в среде грузинской интеллигенции, получившей высшее образование в России и Европе, возникло движение «Тергдалеулеби» («Испившие воды Терека»; выпить воду из Терека при пересечении Кавказского хребта считалось символическим прощанием с Грузией). Именно с этого движения начался новый этап национально-просветительного движения в Грузии. Главой «тергдалеулов» был И. Чавчавадзе, с именем которого связан идейный переворот в идеологии и сознании Грузинского национально-освободительного движения II-ой пол. XIX в. Соратниками И. Чавчавадзе являлись грузинские писатели, общественные деятели: А. Церетели, С. Месхи, И. Гогебашвили, Н. Николадзе, А. Казбеги, Важа-Пшавела и др. Из старого поколения грузинской интеллигенции особого внимания заслуживает Д. Кипиани, которого по приказу императора России от 4 августа 1886 г. арестовали и переселили в Ставрополь, где в 1887 г. он был зверски убит наемным убийцей. Причиной убийства было следующее: 80-х гг. студенты Тбилисской Духовной Семинарии восстали против ректора Семинарии Г. Чудецкого. В 1886 г. исключенный из Духовной Семинарии И. Лагиашвили смертельно ранил ректора Семинарии. В траурном выступлении экзарх архиепископ Павел Лебедев предал Грузию анафеме, что вызвало волну возмущения среди грузинской общественности. Предводитель Кутаисского дворянства князь Д. Кипиани в послании экзарху предложил ему незамедлительно покинуть проклятую им Грузию. После убийства Д. Кипиани РПЦ перевела экзарха Павла Лебедева на Казанскую кафедру. Этому

событию посвятил свое лирическое стихотворение «Гантиади» («Рассвет») А. Церетели (1892 г.).

С 60-х гг. XIX в. во главе с И. Чавчавадзе выходили периодические издания: «Сакартвелос моамбе» («Вестник Грузии»), «Дроеба», «Иверия» и др. Особое внимание обращали «тергдалеулеби» изучению грузинского языка. В 1879 г. в Тбилиси по инициативе И. Чавчавадзе было основано Общество по распространению грамотности среди грузин.

С 30-х гг. XIX в. грузинские ученые, ведущие деятельность в Петербургском университете, в основном, занимались картвелологическими исследованиями: Теймураз Багратиони, Давид Чубинашвили, Захария Палавандишвили, Александр Цагарели и др. К ним присоединился член Азиатского общества Парижа – Мари Фелисите Броссе. В 1877 г. Сабинин (Михаил Гоброн) опубликовал на русском языке «Историю Грузинской Церкви», а в 80-х гг. – «Жития» грузинских святых на грузинском и русском языках. В конце XIX в. М. Джанашвили, Ф. Жордания, Д. Бакрадзе опубликовали грузинские исторические источники, а также картвелологические научные труды. Несмотря на жестокую цензуру Российской империи, грузинские деятели продолжали национально-просветительскую работу и пытались повысить литургическое сознание грузинского народа. В кон. XIX – нач. XX вв. вышли на поприще духовной деятельности Кирион Садзаглишвили, Леонид и Александр Окропиридзе, Амбросий Хелая, Калистрате Цинцадзе и др., которые внесли большой вклад в защиту ГПЦ и обретении ею автокефальных прав.

В 1917 г. после Февральской и Октябрьской революций Грузия обрела потерянную независимость, которая продлилась лишь три года. Соответственно, ГПЦ объявила о своей независимости и отделении от РПЦ.

Усилению национального движения на Кавказе способствовали церковные и политические события, происходившие на рубеже двух веков. В начале XX в. в Грузии усилилось национально-освободительное движение, которое способствовало приготовлению проекта реорганизации церкви на Кавказе. Проект заключался в территориальной реорганизации. Особенно актуальным стал вопрос Абхазии, где церковные священники часто менялись по национальной принадлежности.

Вопрос о восстановлении автокефалии грузинской церкви грузинским духовенством был поднят еще до, а затем в период первой революции в России, что открыто противоречило интересам Грузинского Экзархата. Грузинские светские и церковные деятели попросили и

поручили И. Чавчавадзе, чтобы он поставил перед русским Синодом вопрос о восстановлении автокефалии грузинской церкви. И. Чавчавадзе сначала воздерживался, но после согласился вынести этот вопрос перед Синодом и Российским императором Николаем II. Несмотря на ряд попыток, вопрос о восстановлении автокефалии приостановился. Рассмотрение вопроса возобновилось в 1917 г. 12 марта 1917 г. в Мцхетском Патриаршем соборе Светицховели был проведен Собор духовенства всей Грузии, на котором была провозглашена автокефалия ГПЦ. Акт Собора, обосновывая восстановление автокефалии, ссылается на неканоничность ее упразднения в 1811 г., а также на установленную в России «новую форму правления, с которой не гармонирует бесправное существование грузинской церкви» (Егоров, 1917: 9). Под председательством преосвященника епископа Грузинско-Мингрельского Леонида Окропиридзе было учреждено временное управление ГПЦ в составе трех епископов, священников, дьякона, псаломщика и тринадцати мирян (т.е. светских лиц). Во временное управление ГПЦ вошли епископы: Антоний Гиоргадзе, Леонид Окропиридзе, протоиереи Н. Талаквадзе, К. Кекелидзе, священник Василий и прот. Полиектос Карбелашвили, а также светские лица: И. Вартагава, В. Барнов, С. Гиоргадзе, Т. Сахокия, Г. Кипшидзе, С. Мглобlishвили, Д. Давидов-Джавахишвили, А. Натрошвили («Сакартвело», 1917 №59, с. 4). Временное управление должно было разработать необходимую документацию для передачи ее Временному Правительству в виде доклада о положении управления ГПЦ, также взять на себя подготовку Грузинского Архиерейского Собора, который должен был подтвердить Акт о восстановлении автокефалии ГПЦ и избрать Католикоса-Патриарха всея Грузии. Во II-ой пол. июня 1917 г. делегация духовных и светских лиц отправилась в Петроград. 1 июля Временное правительство России утвердило временные правила о правовом положении грузинской церкви, затрагивающие вопрос о статусе ГПЦ в Российской республике. Автокефалия признавалась по национальному принципу. В юрисдикцию ГПЦ входила вся грузинская паства как в пределах древнегрузинского Католикосата, так и вне. Представители других национальностей могли добровольно войти в ГПЦ, либо подчиниться экзарху Платону. Епархиальный состав ГПЦ был представлен на утверждение во Временное правительство. Во главе ГПЦ должен был стоять избираемый по церковным канонам Католикос-Патриарх всея Грузии, назначение которого подтверждалось высшей политической властью. Все вопросы католикос-патриарх должен был согласовывать с правительством, а

при желании и с другими автокефальными церквями посредством МИД России. Богослужебным языком должен был оставаться церковно-славянский (Павлиашвили. 2006: 343-349).

В целях скорейшего утверждения автокефалии ГПЦ 12 августа 1917 г. грузинским духовенством и общественностью в здании Тбилисского Епархиального Училища было созвано совещание в составе 60 делегатов, сформулировавшее подлежащие рассмотрению в грядущем Церковном Соборе ГПЦ вопросы. 15 августа местоблюстителя католикоса-патриарха занял митрополит Леонид. В тот же день начал работу Поместный Собор РПЦ.

С 17 сентября 1917 г. в Тбилиси прошел Собор ГПЦ, на котором была утверждена автокефалия ГПЦ, и Католикосом-Патриархом всея Грузии был избран епископ Кирион III Садзаглишвили. Были учреждены новые епархии. Святейший Синод России, Поместный Собор РПЦ, а вслед и другие Поместные Церкви не признали решение Собора канонически обоснованным. Против Акта грузинских архиереев 29 декабря 1917 г. выступил Патриарх Московский и всея Руси – Тихон, призывая ГПЦ, сообразуясь с церковными канонами, выразить свое стремление к автокефалии на суде Всероссийского Собора, дабы не подвергнуться отчуждению от Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Однако, высшие представители ГПЦ не подчинились этому обращению, в результате чего произошел разрыв молитвенного общения между ГПЦ и Константинопольской Церковью. Католикос-патриарх Кирион III разослал главам Поместных Церквей обращение с просьбой о признании автокефалии ГПЦ, однако, ни одна церковь ее не признала (Павлиашвили, 2006: 250).

Методы восстановления автокефалии ГПЦ повлекли за собой разрыв молитвенного общения с РПЦ. На послание святейшего Тихона спустя полтора года (5 августа 1919 г.) ответил католикос-патриарха Грузии Леонид Окропиридзе, указавший на незаконность и насильственность упразднения автокефалии ГПЦ в 1811 г. светской властью.

Для руководства негрузинскими приходами 10 июля 1917 г. в Грузии был учрежден Кавказский Экзархат РПЦ, просуществовавший до 21 февраля 1920 г. Святейший Синод вынес постановление о добровольном вхождении русской и других негрузинских паств в Кавказский Экзархат, об установлении кафедральной резиденции в Тбилиси, об именовании Кавказского экзарха Тбилисским митрополитом и Кавказским экзархом и др. Данное постановление было утверждено Временным Правительством России.

23 августа 1917 г. отряд из 60 человек во главе с членом Национально-демократической партии Д. Вачнадзе, принудил экзарха Платона оставить резиденцию и покинуть Тбилиси. Митрополит Платон отправился в Петроград, где на заседании Святейшего Синода объявил автокефалию ГПЦ неканонической. В результате всех перечисленных событий было прекращено молитвенное каноническое общение ГПЦ с РПЦ. Разрыв продолжался до 1943 г.

27 июня 1918 г. в патриаршей резиденции – Марткопском монастыре – был убит католикос-патриарх Кирион III. 24 октября того же года католикосом-патриархом Грузии был избран Леонид Окропиридзе.

25 февраля 1921 г. Красная Армия вошла в Тбилиси. В Грузии была установлена Советская власть, которая привела к потере страной части своих территорий. К сожалению, особенно в последнее время Россия, Азербайджан, Армения высказывают свои претензии на исконно исторические территории Грузии, которые после установления советской власти были несправедливо переданы другим советским республикам. Еще недавно грузинский народ надеялся на то, что несправедливо потерянные территории (Абхазия, Самачабло, называемое сепаратистами Южной Осетией, Лорэ-Таширский край, пустыня Давида Гареджи, которую считают территорией Кавказской Албании) и оказавшиеся на них исконно исторические грузинские памятники, не только архитектурные, но и памятники грузинской христианской религии будут возвращены историческому владельцу. Однако вышеназванные страны незаконно владеют этими территориями, а переговоры на этом счет зашли в тупик, или эти вопросы отложены на неопределенные времена. Претензии можно высказывать бесконечно, но что же следует делать Грузии, которая в течении последних веков теряла с севера, с востока и с юга исконно исторические грузинские территории, на которые, к сожалению, невозможно не только заявить свои права, но и даже напомнить о том, что они когда-то принадлежали Грузии. Все правители должны не только всматриваться вперед, но и часто оглядываться в прошлое.

Сразу же началась борьба против грузинских национально-патриотических сил и христианского духовенства: был арестован Кутаисско-Гаенатский митрополит Назари Лежава, 23 февраля вывезший все драгоценные предметы церковной утвари кафедральных соборов Светицховели и Тбилисского Сиони в Кутаиси. Суд приговорил митрополита Назари к высшей мере наказания - расстрелу, приговор был приведен в исполнение позднее.

Декретом Ревкома Грузии от 15 апреля 1921 г. (№21) ГПЦ была лишена статуса юридического лица. 27 июля 1921 г. во время

эпидемии чумы умер католикос Леонид. Новым католикосом-патриархом был избран митрополит Сухумско-Чкондидской епархии, священномученик Амбросий Хелая. Это произошло 15 сентября 1921 г. в Гелатском монастыре на III Церковном Соборе. Собор в повестку дня внес вопрос о церковной жизни и взаимоотношении власти и церкви. Собор направил послание в правительство Грузии с отметкой, что решение вышеупомянутого Декрета о лишении ГПЦ статуса юридического лица противоречит декламированной большевиками Свободе Совести. В апреле 1922 г. католикос-патриарх Амбросий направил Меморандум Генуэзской конференции, в котором советскую власть называл оккупационной (текст Меморандума был составлен академиком, известным литературоведом Корнелием Кекелидзе). Большевики сразу отреагировали на Меморандум и опубликовали несколько статей, в которых были опровергнуты факты религиозного гонения.

13 июля 1922 г. в ЧК на допрос по поводу имущества церкви был вызван католикос-патриарх Амбросий. 17 ноября того же года правительством были конфискованы резиденция и квартира католикоса-патриарха в Тбилиси. В 1922-1923 гг. власти создали группу по составлению описи церковного имущества. Со стороны грузинской интеллигенции ответной акцией стало учреждение Отдела охраны древностей, в работе которого активное участие принимали известные ученые: Ив. Джавахишвили, Г. Чубинашвили, К. Кекелидзе и др. Отдел занимался описанием и охраной предметов искусства и грузинских памятников.

Антирелигиозная пропаганда распространилась на всю территорию Грузии и длилась долго. В 1923 г. в Кутаиси была проведена дискуссия на тему – были ли святыми Давид и Константин Аргветские (Мхеидзе), мощи которых покоились в монастыре Моцамета. Впоследствии мощи святых были вынесены из церкви и поруганы (позднее мощи святых вернули в монастырь и ныне они хранятся там как одни из самых чудотворных мощей). В 1922-1923 гг. в Грузии было закрыто около 1200 церквей, были разорены церковные сокровищницы и сожжены многие древние рукописи. 10-19 марта 1924 г. по обвинению в измене советской власти и предательстве грузинского народа был осужден Католикос-патриарх всея Грузии Амбросий. Его приговорили к 17 годам лишения свободы. К различным срокам заключения приговорили и других представителей Совета Католикосата. В августе 1924 г. после подавления антибольшевистского восстания были репрессированы также и духовные лица. 27 августа расстреляли Кутаисского митрополита

Назари Лежава, иерея Германе Джаджанидзе, иерея Иерофея Николадзе, иерея Симона Мчедлидзе и дьякона Виссариона Кухианидзе. В марте 1925 г. патриарха Амбросия и арестованных вместе с ним представителей Совета Католикосата освободили. 28 марта 1927 г. Амбросий провел последнее богослужение в Сионском соборе Тбилиси, а 29 марта почил. 3 апреля его похоронили в Сионском соборе.

С 1927 г. Католикосом-Патриархом всея Грузии был избран митрополит Христофор Цицкишвили, который скончался 10 января 1932 г.

21 июня 1932 г. на VI Церковном Соборе ГПЦ на патриарший престол был выдвинут и избран Манглийский митрополит Калистратэ Цинцадзе. Новый католикос стремился приостановить процесс закрытия, разграбления и разрушения храмов и монастырей. Он старался сохранять лояльные отношения с советской властью. Благодаря совместным действиям католикоса-патриарха и грузинской интеллигенции от разрушения были спасены Тбилисский храм Кашвети и церкви Гелатского монастыря. Патриарх старался восстановить молитвенное общение с РПЦ, прекращенное с 1917 г. после восстановления автокефалии ГПЦ. Католикос-патриарх Калистратэ получал благодарственные телеграммы от Сталина, лично знавшего его по годам совместной учебы в Тбилисской духовной семинарии, где вместе с ними учился Корнелий Кекелидзе. По личному ходатайству католикоса-патриарха Калистратэ, во время войны (1941-1945гг.) из лагерей были освобождены епископ Ефрем Сидамонидзе и другие священники; были открыты 23 церкви, в которых служило 5 архиереев, 41 священников, 2 архидиакона, 3 солотника.

После избрания митрополита Сергея на патриарший престол РПЦ 8 сентября 1943 г. стало возможным возобновление молитвенного общения и установление сношений между РПЦ и ГПЦ. В октябре того же года патриарх Сергей направил в Тбилиси архиепископа Ставропольского Антония Романовского, поручив ему вступить от имени патриарха и духовенства РПЦ в евхаристическое общение с католикосом-патриархом Грузии и грузинским духовенством. В знак примирения двух церквей 31 октября 1943 г. в Кафедральном Сионском соборе Тбилиси католикос-патриарх Калистратэ и архиепископ Антоний, как представитель РПЦ, вместе совершили божественную литургию, после чего патриарх Сергей вынес определение, что ГПЦ и РПЦ возобновили молитвенное и евхаристическое общение. 21 ноября 1943 г. в Елоховском

Богоявленском соборе Москвы патриарх Сергей во время литургии впервые помянул имя католикоса-патриарха Грузии Калистратэ (Вардосанидзе, 2006: 223).

Грузинский католикос-патриарх присутствовал на избрании нового Патриарха Московского и всея Руси, которым стал Ленинградский митрополит Алексей Симанский (1945г.) Осенью того же года Алексей I ответным визитом побывал в Тбилиси. В 1948 г. католикос-патриарх Калистратэ присутствовал на приуроченных к 500-летию автокефалии РПЦ торжествах. В 1951-1952 гг. ГПЦ поставила перед государством вопрос о возврате церковных реликвий; стали печататься церковные календари и другие церковные издания (Вардосанидзе, 2006: 224). Католикос Калистратэ скончался 3 февраля 1952 г. и был погребен в Сиони. Делегация РПЦ участвовала в похоронах иерарха.

5 апреля 1952 г. на IX Церковном Соборе ГПЦ католикосом-патриархом избрали Мелхиседека III Пхаладзе. В период патриаршества Мелхиседек Пхаладзе открыл церкви в Моцамета, куда были возвращены (перезахоронены) мощи святых братьев Давида и Константина Аргветских, в Бодбе и Поты. Мелхиседек особое внимание уделял возрождению грузинского церковного песнопения. Католикос-патриарх Мелхиседек III скончался 10 января 1960 г. Похоронен в Сиони.

В послевоенные годы грузинская церковь возобновила заботы об Иверском монастыре на Афоне. В 1953 г. ГПЦ отправила Меморандум на имя Константинопольского патриарха Афинагора I (Спира). После Мелхиседека III на заседании Синода ГПЦ на патриарший престол выдвинули кандидатуру митрополита Ефрема II Сидамонидзе, который на X Церковном Соборе был объявлен Католикосом-Патриархом всея Грузии. В 1963 г. католикос рукоположил в епископы Шемокмедского архимандрита Илию Гудушаури-Шиолашвили. В 1963 г. патриарху Ефрему удалось добиться разрешения открыть в Мцхета Пастырские курсы им. епископа Габриела Кикодзе. Курсы возглавил Илья Гудушаури-Шиолашвили. Вскоре курсы были преобразованы в Мцхетскую духовную семинарию. По инициативе католикоса-патриарха Ефрема II, был издан Новый Завет по редакции св. Георгия Святогорца. Ефрем II также выступал против испытания ядерного оружия и дискриминации народов; был членом Президиума Грузинского комитета Общества по охране памятников древности. После кончины католикоса-патриарха Ефрема II в 1972 г. на XI Церковном Соборе, состоявшемся 1 июня того же года, на престол патриарха возвели митрополита Урбнисского

Давида Девдариани. На Соборе присутствовал будущий Патриарх Московский и всея Руси Алексей II Ридигер, митрополит Таллинский и Эстонский. В ноябре 1972 г. Патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков) посетил Католикоса-Патриарха всея Грузии Давида V в Тбилиси. Католикос-патриарх рукоположил в епископы несколько духовных лиц. Патриарх Давид скончался 9 ноября 1977 г. Похоронен в Сиони.

На XII Соборе ГПЦ в 1977 г. Католикосом-Патриархом всея Грузии был избран митрополит Сухумский и Абхазский Илья II Гудушаури-Шиолашвили. 25 декабря того же года в Мцхетском кафедральном соборе Светицховели состоялась интронизация, на которой присутствовали представители Поместных Церквей: Патриарх Московский и всея Руси Пимен, представитель Болгарской церкви, Архимандрит Наум, представитель Александрийской церкви Григориос, также Католикос всех армян Вазген I и многочисленные гости из разных стран.

В течение патриаршества Ильи II открылись упраздненные в 20-30-х гг. церкви, были построены новые храмы, восстановлены монастыри Шио-Мгвиме, Бетания, Бодбе, Теклати и др.; совершилось рукоположение новых епископов. В церквях были образованы новые хоры певчих, восстановлены древнегрузинские распевы. Началась широкомасштабная реставрация церквей и монастырей. Было принято постановление об издании грузинских богословских книг и молитвенников. С 1978 г. издаются газеты и журналы Грузинской Патриархии по профилю богословия и церковной жизни Грузии. Предстоятельство католикоса-патриарха Ильи II условно делится на два периода: I – советский период, II – период независимой Грузии (с 1991 г.). 1 октября 1988 г. в Тбилиси торжественно открылась Духовная Академия, первым ректором которой стал Цилканский епископ Зосиме Шиошвили. В 1992-1994 гг. была восстановлена Гелатская духовная академия, открыты духовные училища в Ахалцихе, Батуми, Зестафони, Бодбе.

В 1990 г. Грузинской Патриархии была возвращена конфискованная в 1923 г. патриаршая резиденция. В том же году был ликвидирован Аппарат уполномоченного по делам религии при Совете Министров Грузинской ССР, существовавший с 20-х гг. прошлого века.

9 апреля 1991 г. правительство Грузии, возглавляемое Звиадом Константиновичем Гамсахурдиа, объявило о независимости Грузии. Президентство Гамсахурдиа было довольно кратковременным.

Основы взаимоотношений между церковью и государством были определены конституционными постановлениями. Во время 12-ти

летнего президентства Эдуарда Шеварднадзе была принята Конституция (1995 г.), в которой было записано, что ГПЦ отделена от государства. К 2001 г. было подготовлено соглашение между Грузинской республикой и ГПЦ, где определялись место, роль и функция ГПЦ в духовной жизни грузинского народа. Между церковью и государством не было никаких противоречий. Синод ГПЦ на заседании 20 мая 1997 года принял решение об отказе участия ГПЦ в экуменическом движении и выходе из ВСЦ и КЕЦ (Конференция Европейских Церквей).

Известно, что концепция государственной идеологии включает в себе целый ряд образов, ценностей, практику, символы, которые служат задаче легитимации и идентификации государства, поддерживая таким образом внутреннюю целостность. Обычно современные государства представляются национальными и демократическими, т. е. основывают легитимичность и идентичность на этнонациональной идеологии и на идеологии общечеловеческих и политических прав для всех без исключения граждан государства. Государства сталкиваются с такими проблемами, как сохранение национальной идентичности, определяющей независимость государства, и гарантирование равных прав всех граждан, невзирая на их разное этническое происхождение и другие отличия. В идеологии каждого государства большую роль играет религия, потому что взаимодействие современной государственной идеологии и, скажем, христианства может усилить, ослабить или сбалансировать напряжение внутри каждого из них и между ними. В таком случае для Грузии христианская религия составляет особое место в формировании религиозного мировоззрения и духовной жизни общества. Именно этот фактор сыграл решительную роль в урегулировании характера отношений между Грузинской республикой и ГПЦ.

В апреле 2001 года между государством и церковью был подписан конкордат, и в Конституции страны был официально зафиксирован статус и историческая роль ГПЦ. 9-я статья Конституции Грузии гласит: «Государство признает исключительную роль Грузинской Православной Церкви в истории Грузии и вместе с тем провозглашает полную свободу религиозных вероисповеданий, независимость Церкви от государства» (текст конкордата ниже прилагается целиком). 22 ноября 2003 г. свершилась так называемая «Революция роз», во главе которой пришла группа молодых реформаторов, пересмотревшая отношения между церковью и государством. Группа реформаторов полагала, что признание исключительной роли ГПЦ является актом нетолерантности по отношению к другим религиям, и

парламент страны принял постановление, согласно которому всем действовавшим в Грузии конфессиям присваивался один и тот же статус Юридического Лица Публичного Права (ЮЛПП). В итоге, в Грузии шестнадцативековая православная христианская религия была приравнена к другим религиям, даже таким, которые насчитывали всего 30-40 лет своей истории в Грузии. В постановлении было записано, что в Грузии сосуществуют как Православная Христианская религия, так и Мусульманство, Католичество, Евангелистское, Баптистское и другие направления. ГПЦ опротестовала данное постановление и потребовала, чтобы Православная религия в Грузии была наделена особым статусом в сравнении с другими религиями, как это было определено условиями конкордата.

Католикос-патриарх Грузии Илья II начал вести пастырскую деятельность среди различных слоев населения, в том числе - заключенных. Он был среди своей паствы и не оставлял ее во время трагедии 9 апреля 1989 г., он был инициатором вывоза раненых и погибших воинов с оккупированной территории Грузии (Квемо Картли) в начале августа 2008 г.

Решением Синода ГПЦ к лику святых были причислены выдающиеся представители в среде церковных и светских деятелей: Илья Чавчавадзе (1987 г.), католикос-патриарх Амбросий Хелая, архимандрит Григол Перадзе, праведник Алексей Шушания; пострадавшие в период советской власти священномученики – митрополит Назари Лежава, иереи Симон Мchedлидзе и Германе Джаджанидзе, Иерофей Николадзе, дьякон Виссарион Кухианидзе (1995 г.), Эквтиме Такаишвили (2002), братья Василий и Полиевктос Карбелашвили, Ражден Хундадзе, Филимон Коридзе, Эквтиме Кереселидзе.

В 2000 г. Католикос-Патриарх всея Грузии Илья II отслужил заупокойную литургию по Галактиону Табидзе (выдающемуся грузинскому поэту), а в 2009 г. – заупокойную литургию по Паоло Иашвили (грузинскому поэту-символисту). Оба они закончили жизнь самоубийством.

ГПЦ всегда принимала участие во Всемирных Православных Соборах и торжествах. Католикос-Патриарх всея Грузии Илья II был одним из президентов ВСЦ (Всемирный Совет Церквей). 4 марта 1990 г. Константинопольский патриарх Димитрий I вручил католикосу-патриарху Илье II Грамоту, подтверждающую автокефалию ГПЦ, определив ей одиннадцатое место после Болгарской церкви. Однако РПЦ и большая часть автокефальных православных церквей

определяют иерархически место ГПЦ после РПЦ (как уже отмечалось, в Грузии христианство было распространено еще в I веке н.э.).

Синод ГПЦ на заседании 20 мая 1997 г. принял решение об отказе участия ГПЦ в экуменическом движении и выходе из ВСЦ и КЕЦ (Конференция Европейских Церквей).

ГПЦ особое внимание уделяет связям с творческой интеллигенцией и учеными. Благодаря усилиям католикоса-патриарха Ильи II, в 1978 г. Грузию с официальным визитом посетил губернатор Афонской горы, профессор Иоанн Цамис, который на встрече с учеными выразил готовность передать Грузии микрофильмы грузинских рукописей, хранящихся в Иверском монастыре на Афоне. Микрофильмы грузинских рукописей также были присланы из Ватикана (хранятся в Национальном центре рукописей). ГПЦ толерантна и сохраняет дружеские отношения с неправославными церквями. В 2000 г. Грузию посетил с пастырским визитом Папа Римский Иоанн Павел II, с визитами также побывали в Грузии католикосы всех армян Гарегин I и Гарегин II, архиепископ Кентерберийский Джордж Керри (Великобритания) и др.

Авторитет ГПЦ в стране очень высок, жители Грузии более всего доверяют Церкви. Об этом говорят результаты опроса, проведенного Международным республиканским институтом. Доверие к Церкви зафиксировал 91% опрошенного населения в 2010 г. В январе 2012 г. были опубликованы новые исследования: в рейтинге доверия к различным институтам, на первом месте с 94% остается ГПЦ. В настоящее время ГПЦ насчитывает около трех миллионов верующих, богослужение совершается на грузинском языке, а в некоторых приходах - на церковнославянском или греческом языках.

В результате активной деятельности грузинского патриарха количество епархий церкви насчитывает уже около 40, по всей стране ведется активное строительство церквей и монастырей, открываются духовные семинарии и ВУЗы. Общество активно участвует в различных благотворительных акциях и сборах средств. На большие православные праздники в Грузии имеет место практика помилования заключённых, содержащихся в тюрьмах.

Православная Церковь занимает особое место в современной Грузии. Государство признает брак, зарегистрированный Церковью, обеспечивает деятельность института капелланов в армии и тюрьмах, преподавание основ православной веры в учебных заведениях, признает дипломы духовных школ. Церковь утверждает проекты православных храмов и выдает разрешение на их строительство, ее имущество освобождено от налогов. Все великие православные

праздники объявлены в Грузии государственными и являются выходными. Православная Иверия живет и с надеждой смотрит в будущее.

В рамках геополитики для Грузии особо актуально Православие, дающее возможность осмыслить место страны в православном мире и ее отношение с остальным миром. «Сегодня представляется неотложной задачей как овладение зарубежными концепциями геополитики религии, в частности, православия, так и осмысление данной проблематики в соответствии с национальными интересами Грузии. В противном случае, важные политические решения могут основываться на чужих интересах или простодушных представлениях, неадекватно отражающих реальность. Это может создать серьезную опасность стране, которой еще предстоит укрепить независимость и решить задачу утверждения в системе международных отношений... в создавшихся условиях главной задачей грузинской геополитики православия является осмысление вопроса - как православная страна может иметь западную ориентацию» (Мацаберидзе, 2000: 70).

Между ГПЦ и грузинским государством заключен Конкордат (прилагаем текст целиком):

Конституционное соглашение между Государством Грузия и Грузинской Апостольской Православной Церковью – Конкордат
Статья 1

1. *Государство и церковь подтверждают готовность сотрудничать, соблюдая принцип взаимнезависимости, ради благосостояния жителей страны.*
2. *Государство и церковь правомочны заключать соглашения в разных сферах совместных интересов, в целях осуществления которых стороны принимают соответствующие акты.*
3. *Церковь представляет исторически сложившийся субъект публичного права – признанное государством полноправное юридическое лицо публичного права, которое ведет свою деятельность в соответствии с конституцией согласно церковным (каноническим) правовым нормам, конституцией Грузии, в соответствии с данным соглашением и грузинским законодательством.*
4. *Церковь без специальных полномочий представляют: Церковное собрание, Католикос–Патриарх Грузии, Священный Синод и Патриархия Грузии (в лице викария и секретаря), а в правовых взаимоотношениях полномочиями наделяет Католикос-Патриарх.*
5. *Католикос Патриарх Грузии неприкосновенен.*

6. Как правило, большие церковные праздники и воскресенья объявляются днями отдыха.

Статья 2

1. Государство поддерживает исповедь и сохранение церковной тайны.

2. Духовное лицо обязано не выдавать информацию, которую ему, как духовному наставнику, доверили, или ему, как духовному лицу, стала известна.

Статья 3

Государство признает обряд венчания, проведенный церковью, по правилам, установленным законом. В правовых взаимоотношениях используются данные государственной регистрации бракосочетания.

Статья 4

1. Духовное лицо освобождается от воинской повинности.

2. Государство по соглашению с церковью, обеспечивает в военно-армейских формированиях, тюрьмах и местах лишения свободы создание института наставников, и в связи с этим принятие соответствующих правовых актов.

3. Государство и церковь полномочны осуществлять единую программу социальной защиты населения.

Статья 5

1. В просветительских учреждениях изучение предмета православной религии добровольно. Установление, изменение учебных программ, назначение и освобождение педагогов производится по представлению церкви.

2. Государство и церковь по правилам, определенным законодательством, обоюдно и равноправно признают выданные соответствующими учебными заведениями документы, подтверждающие образование, научные звания и степени.

3. Государство и церковь полномочны осуществлять в системе образования совместные программы. Государство поддерживает функционирование просветительских церковных учреждений.

Статья 6

1. Собственность церкви и другие имущественные права защищены законом. В собственности церкви может находиться любое имущество, которое не запрещено грузинским законодательством.

2. Церковь осуществляет владение, пользование и распоряжение своим небогослужебным имуществом в соответствии с нормами и действующим законодательством Грузии.

3. Церковь непосредственно не осуществляет предпринимательскую деятельность.
4. Источником финансирования церкви являются добровольные пожертвования, предпринимательские доходы, инвестиции, гранты, помоществования, полученные в соответствии с действующим законодательством.
5. Богослужебная продукция, производимая церковью – ее изготовление, ввоз, доставка и пожертвования, а также существующее с неэкономической целью имущество и земля освобождены от налогов.
6. Государство, по соглашению с церковью, выдает разрешение или лицензию на использование официальной церковной символики и терминологии, а также на изготовление, ввоз, доставку богослужебной продукции.

Статья 7

1. Государство признает собственностью церкви существующие на территории Грузии православные храмы, монастыри (действующие и недействующие), их развалины, а также земельные участки, на которых они расположены.
2. Зоны охраны вышеназванных строений, правила ухода и пользования ими определяются соответствующими службами, действующим законодательством и в соглашении с церковью.

Статья 8

1. Государство признает собственностью церкви церковные сокровища (в музеях и хранилищах), находящиеся под государственной охраной (кроме части, находящейся в частной собственности).
2. Вышеуказанные церковные сокровища, как часть общенациональной сокровищницы, находятся в совместном владении государства и церкви в соответствии с действующим законодательством (кроме святых мощей и святых реликвий).

Статья 9

1. Государство и церковь совместно заботятся о соответствующей охране и уходе за церковными строениями и церковными сокровищами, имеющими историко–культурную и археологически–архитектурную ценность.
2. Государство, по соглашению с церковью, в соответствии с действующим законодательством, утверждает дополнительные правила пользования находящихся под охраной в музеях и хранилищах церковных сокровищ, а также проектов восстановления, реставрации, консервации и росписи храмов, имеющих историко–культурную ценность.

Статья 10

Государство берет обязательство проводить переговоры с соответствующими государствами об охране, уходе, а также собственности, находящейся на их территории всех грузинских православных храмов, монастырей, их развалин, других церковных строений, а также церковной утвари.

Статья 11

1. *Государство подтверждает факт причинения материального и морального ущерба, нанесенного церкви в период потери государственной независимости в XI–XX вв. (особенно, 1921–1990-ые годы) и как частичный владелец имущества берет на себя обязательство частичной компенсации материального ущерба (Постановление Совета Министров Грузинской ССР, № 183, 12.04.90).*

2. *Для изучения указанного вопроса, установления форм компенсации, количества, сроков, передачи имущества или земель и других деталей на паритетных началах, создается комиссия (в месячный срок после подписания данного соглашения), которая подготовит проекты соответствующих нормативных актов.*

Статья 12

1. *Соглашение состоит из данного текста и терминов.*

2. *Внесение изменений и дополнений возможно только на основании взаимного соглашения сторон, подписанием обеими сторонами и утверждением Парламента и Священного Синода.*

3. *Соглашение подписывают Президент Грузии и Католикос-Патриарх Всея Грузии.*

4. *Соглашение вступает в силу с момента утверждения Парламентом и Священным Синодом.*

На наш взгляд, все положения конкордата, - основного соглашения между государством и религией, - до конца вряд ли выполняются. Неправительственные организации, некоторые государственные структуры, а также аппарат омбудсмана и др. часто лишены полномочий свободно высказывать и утверждать свои взгляды в отношении полномочий Церкви. В то же время некоторые представители государственных и неправительственных организаций, как не прискорбно, больше заняты защитой прав представителей других религий, а также сектантов. Нередко это происходит за счет стеснения прав религии, которая с начала IV в. была единственной государственной религией Грузии.

К сожалению, во времена «революции роз» неправительственные организации, некоторые государственные структуры в контексте

толерантности особо прибегали к защите прав других религии, что привело к большим недоразумениям, которые продолжаются до сих пор. Так, не узаконены и окончательно не урегулированы права и отношения между различными конфессиями, существует много претензий различных религиозных направлений Грузии, требующие своего рассмотрения.

Таким образом, Грузинская церковь всегда активно служила делу развития общественной, политической и культурной жизни нашей страны, закладывала основы будущего. Факт существования и развития идеи мессианства указывает на высокий уровень национального сознания, а также доказывает, что христианская религия, воспринятая как идея духовного спасения нации, стимулировала развитие и возвышение национального сознания. История христианской церкви Грузии не существует отдельно от светской истории, как и в Византии, она представляет собой единство с гражданской историей. История церкви в грузинских источниках передается также в дипломатических Хрисовулах (царских грамотах с золотой печатью), сигел-гуджари (документах с царской подписью), в сфагистике (государственных печатях), нумизматике.

Ныне влияние ГПЦ распространяется на территории Грузии, а также на паству в приграничных областях Турции, Азербайджана и Армении.

В православном обществе этические и прочие аспекты прав человека проявляются на фоне взаимоотношений индивида, государства и церкви. Они основаны на христианском учении, отражены в церковном законодательстве и структуре церкви. Православие не ограничивает, наоборот, стимулирует социальную активность индивида в любом государстве навзирая на его идеологию и социальную структуру. В средние века слияние церкви с государством вызвало утверждение православной морали в государственных институтах. Принципы, принятые православием в отношении прав человека, соответствуют этическим и правовым нормам современного цивилизованного мира.

История христианства Грузии – это путь религии, которая с самого начала была призвана к милосердию и возвышенности человеческих чувств и мировоззрения, т.к. должна была обогащать все, что было создано Богом, все, чем должно было развиваться и восхваляться земное и прикосновение к чему должно было приносить радость и покой.

Христианская вера дала Грузии возможность перенести тяжелейшие страдания и невзгоды, вера дала силу перенести трудности, после

которых многие народы и государства или всерьез пострадали, или вовсе стерлись с лица земли грешной.

Литература:

- 1.Абашибзе З. Д. Проект переустройства ГПЦ. Упразднение автокефалии ГПЦ в Восточной Грузии и учреждение грузинский экзархат. Окончательное переустройство Церкви в Западной и Восточной Грузии. ПЭ. XIII. Москва. 2006.
- 2.Абуладзе И. Древние редакций житий сирийских подвижников в Грузии. Тб., 1955 (на груз. яз.).
- 3.Actes d'Iviron. J. Lefort, N. Oikonomides, D. Papachhtyssathou, E. Metreveli. Paris. Vol. 1-4. 1985-1988 (Грузинский перевод – 2008 г.).
- 4.Алексидзе З. Синайская редакция «Жития св. Нино». Сб. «Святая Нино». Тб., 2000 (на груз. яз.).
- 5.Алексидзе З. Письмо, язык и литература албанцев. Тб., 2003 (на груз. яз.).
- 6.Aleksidze Z. Le noueve manuscript georgien sinaitique. Ed. en fac-similie, introd. par. Z.Aleksidze. Louvain. 2001 (CSCO: 50).
- 7.Безарашвили К.П. Теория и практика риторики и перевода по грузинским переводам сочинений Григория Богослова. Тб., 2004 (на груз. яз.).
- 8.Brakmann H. Die Altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems. JAC. 2004. [2006]. Bd.47. S. 108-127.
- 9.Вардосанидзе С., Грузинская церковь с 1977 г. Православная Энциклопедия, т. XIII. 2006.
10. Гамбашидзе Г. Надписи иерархов Груз. апост. прав. церкви из грузино-ингушского храма Ткобя-Ерда (Ингушетия). Институт археологии и этнографии НАН РА, Международная научная конф.: «Археология, этнология, фолклористика Кавказа», Ереван, 2011, 25-29. IX.
11. Георгика, 1. *Перевод с греческого и подг. к изд.* С. Г. Каухчишвили, Тб., 1961 (на груз. яз.).
12. Гиунашвили Е. Сост. Великий номоканон. Тб., 1975 (на груз. яз.).
13. Джавахишвили И.А. История грузинской нации, Тб., 1951 (на груз. яз.).
14. Джавахишвили И. А. Описание рукописей на горе Синай. Тб., 1947 (на груз. яз.).
15. Джанашиа Н.С. Картли в V в. Труды. Т. II. 1988 (на груз. яз.).

16. Егоров В. К истории провозглашения грузинами автокефалии своей церкви в 1917 году, М., 1917.
17. Ефрем Мцире. Сведения об обстоятельствах обращения Картли. *Подг. к изд. Т. Брегадзе*. Тб., 1959 (на груз. яз.).
18. Житие св. Григола Ханцтели. Памятники древнегрузинской агиографической литературы, кн. I (V-X вв.). *Под руководством и редакцией И.В. Абуладзе*, Тб., 1963//1964 (на груз. яз.).
19. Житие св. Иоанна Зедазтели. Памятники древнегрузинской агиографической литературы, кн. I (V-X вв.). *Под руководством и редакцией И.В. Абуладзе*, Тб., 1963//1964 (на груз. яз.).
20. Житие царя Давида. В кн. «Картлис Цховреба», т. 1. Изд. С. Каухчишвили, Тб., 1955 (на груз. яз.).
21. Житие святых Иоанна и Евфимия Святогорцев. Памятники древнегрузинской агиографической литературы, кн. I (V-X вв.). *Под руководством и редакцией И.В. Абуладзе*, Тб., 1963//1964 (на груз. яз.).
22. Житие св. Георгия Святогорца. Памятники древнегрузинской агиографической литературы, кн. I (V-X вв.). *Под руководством и редакцией И.В. Абуладзе*, Тб., 1963//1964 (на груз. яз.).
23. Ингороква П. Георгий Мерчуле, Тб., 1954 (на груз. яз.).
24. История и восхваление венценосцев. Перевод К. Кекелидзе. *Этюды по истории древнегрузинской литературы*, XII. Тб., 1973.
25. Кавтария М. Литературная школа Давид-Гареджи. Тб., 1965 (на груз. яз.).
26. Картлис Цховреба (Жизнь Картли). т.4. Вахушти Батонишвили. «Описание царства Грузии». Тб. 1973 (на груз. яз.).
27. Каухчишвили Т.С. Греческие надписи в Грузии. Тб., 2004 (на груз. яз.).
28. Кекелидзе К.С. История грузинской литературы, т. I. Тб., 1960 (на груз. яз.).
29. Кекелидзе К.С. Вопрос о прибытии сирийских отцов в Картли. *Этюды по истории древнегрузинской литературы*, т. I. Тб., 1956 (на груз. яз.).
30. Кекелидзе К.С. Антимаздеанская полемика в древнегрузинской литературе. *Этюды по истории древнегрузинской литературы*, т. III, Тб., 1957 (на груз. яз.).
31. Кекелидзе К.С. Главные историко-хронологические вопросы обращения Картли. *Этюды по истории древнегрузинской литературы*, т. IV, Тб., 1957 (на груз. яз.).
32. Кецховели И. В. Грузинская женщина и христианская вера. Сб.: Христианские исследования. IV. Тб., 2010 (на груз. яз.).

33. Кецохели И. В. Роль женщины в историко-культурном и современных процессах, Сб.: Исторические штудии. V. Тб., 2004.
34. Кикнадзе З. Знаки эпохи. Международный симпозиум: «Христианство: прошлое, настоящее, будущее». Краткие содержания докладов. Тб., 11-17. 10. 2000.
35. Кирион III (Садзаглишвили). Культурная роль Иверии в истории Руси. 1901.
36. «Книга Посланий». *Перевод с армянского. Исслед. и подг. к изд. З. Алексидзе*. Тб., 1968 (на груз. яз.).
37. Кочламазашвили Е. Типикон Шиомгвимского монастыря. Тб., 2005 (на груз. яз.).
38. Ломоури Н.Ю. Западная Грузия – Эгриси (Лазика) в IV -V вв. Тб., 1989 (на груз. яз.).
39. Марр Н.Я. Описание рукописей Синайского монастыря. *Пред. И. Менрелидзе*. Тб., 1940 (на груз. яз.).
40. Мацаберидзе М. К проблеме геополитики православия. Международный симпозиум: «Христианство: прошлое, настоящее, будущее». Краткие содержания докладов. Тб., 11-17. 10. 2000.
41. Меликишвили Д. Очерки по истории древнегрузинской философско-теологической терминологии. Тб., 1999 (на груз. яз.).
42. Менабде Л. Очаги. Т.1, Тб., 1960-1962 (на груз. яз.).
43. Метревели Е.П. Материалы к истории Иерусалимской грузинской колонии. Тб., 1962 (на груз. яз.).
44. Метревели Е.П. Ирмосы и Богородичны. Тб., 1971 (на груз. яз.).
45. Метревели Е., Хевсуриани Л., Чанкиева Ц. Древнейший Иадгари. Тб., 1980 (на груз. яз.).
46. Метревели Е.П. Очерки истории афонских культурно-просветительских очагов на Афоне. Тб., 1996 (на груз. яз.).
47. Metreveli E. Les Lectionnaires Georgiens. La Lecture liturgique des Epitres catholiques dans l'Eglise ancienne. Ed.C.-B.Amphoux, J.-P. Bouchot. Lausanne. 1996. P. 75-85.
48. Мокцеваи Картлисаи (Обращение Картли). *Памятники древнегрузинской агиографической литературы, кн. I (V-X вв.). Под руководством и редакцией И.В. Абуладзе*, Тб., 1963//1964 (на груз. яз.).
49. Мученичество Або Тбилели. *Памятники древнегрузинской агиографической литературы, кн. I (V-X вв.). Под руководством и редакцией И. В. Абуладзе*, Тб., 1963//1964 (на груз. яз.).
50. «Мученичество св. Евстафия Мцхетского». *Памятники древнегрузинской агиографической литературы, кн. I (V-X вв.). Под руководством и редакцией И.В. Абуладзе*, Тб., 1963//1964 (на груз. яз.).

51. «Мученичество св. царицы Шушаник». Памятники древнегрузинской агиографической литературы, кн. I (V-X вв.). *Под руководством и редакцией И. В. Абуладзе*, Тб., 1963//1964 (на груз. яз.).
52. Павлиашвили К. Упразднение Кавказского Экзархата. *Православная Энциклопедия*, т. XIII. 2006.
53. Л. Патаридзе. Обращение грузин по «Картлис Цховреба». Тб., 2000 (на груз. яз.).
54. *Православная Энциклопедия*, XIII, М., 2006.
55. Силогава В.И. Патриарх Картли и всего Востока в пархальской надписи X века, сб. XVI ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета. Материалы, том I, М., 2006, с. 227-233.
56. Сирадзе Р.Г. «Житие св. Нино» и начало грузинской агиографии. Тб., 1997 (на груз. яз.).
57. Сулава Н.В. Грузинская гимнография XII –XIII вв. Тбилиси, 2003 (на груз. яз.).
58. Сулава Н. В. Грузинская гимнография XII - XIII веков и политическая идеология. Сб.: «Проблемы древнегрузинской литературы, посвящ. 75-летию со дня рождения проф. Левана Менабде». Тбилиси, ТГУ, 2002, стр. 46-65 (на груз. яз.).
59. Сулава Н. В. Грузинская Гимнография: традиция и поэтика. Тб., 2006 (на груз. яз.).
60. Сулава Н. В. Образ св. Давида Гареджели в грузинской агиографии и гимнографии. Международная научная конф.: Археология, этнология, фолклористика Кавказа, Ахалцихе, 2012. 07.26-30.
61. Сулава Н. В. Путь к мировой гармонии. В кн.: Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре. Санкт-Петербург, 2007.
62. Такашвили Е. Археологическая экспедиция 1917 г. в юж. провинции Грузии. Тб., 1952 (на груз. яз.).
63. Ухтанес. История отделения грузин от армян. Арм. текст с груз. переводом и исслед. изд. З. Алексидзе. Тб., 1975 (на груз. яз.).
64. Цагарели А. Памятники грузинской старины. СПб. 1888. с. 159-163.
65. Шанидзе А. Грузинский мон-рь в Болгарии и его типик, греч. текст, Тб., 1963.
66. Шанидзе А. Грузинский мон-рь в Болгарии и его типик, груз. редакция, Тб., 1971 (на груз. яз.).
67. Челидзе Е.Г. Жизнь и деятельность Иоанна Петрици. Журн. «Религия». 1994. №3-5; 1995. №1-3 (на груз. яз.).

68. Челидзе Е.Г. Древнегрузинская богословская терминология. Тб., 1996 (на груз. яз.).
69. Чубинашвили Г. Пещерные монастыри Давид-Гареджа. В кн. Очерки по истории искусства Грузии. Тб., 1948 (на груз. яз.).
70. Хинтибидзе Е.Г. Грузино-византийские литературные взаимоотношения. Тб., 1982 (на груз. яз.).
- 71.

Виорел Чуботару

Современное состояние государственно-церковных отношений в Молдавии* и тенденции их развития в условиях расширяющейся секуляризации

Конфессиональная структура молдавского общества отличается существенной спецификой, как в диахронном плане, так и в синхронном.

Высокая степень конфессиональной однородности молдавского общества. Конфессиональная структура молдавского общества радикально отличается от большинства стран ЕС и СНГ. Так, согласно общей переписи населения Республики Молдова от 2004-го г. (1), 93,34% (2) заявили себя православными. Остальные 6,66% распределяются следующим образом: 0,14% католики, 0,38% атеисты, 2,12% различные протестантские и неопротестантские культы, 0,05% мусульмане различных толков, 0,75% составляют различные религии от иудаизма и бахаизма, до кришнаитов и армянских монофизитов, 0,98% объявили себя нерелигиозными верующими, т.е., верующими без определенной религии; 2,24% отказались или затруднились назвать свою религиозную принадлежность, что свойственно в основном культу «Свидетели Иеговы» и некоторым другим, особенно «нерелигиозным верующим».

К **Православию** традиционно принадлежит коренное население Молдавии – молдаване (или румыны – в языковом и этнографическом плане – частично и в психосоциальном – молдаване неотличимы от румын и составляют 78% населения), а также следующие этнокультурные группы, расселившиеся после аннексии в 1812 г. восточной части Молдавского Княжества (междуречье Прута и Днестра) Российской Империей: болгары, гагаузы и некоторая часть

украинцев и, особенно, после 1944 г. – русские, белорусы и основная часть украинцев.

К **Католицизму** принадлежит часть потомков поляков и литовцы, но статистически эта группа составляет исчезающе малую величину. К **протестантам и неопротестантам** принадлежат в основном украинцы и молдаване, а в постсоветское время, в результате наплыва благотворительных неопротестантских сект, увеличилось число русских, в основном за счет пенсионеров.

К **Исламу** принадлежат татары Татарстана, азербайджанцы (в основном переселенцы из различных районов Азербайджана), чеченцы (беженцы). В последние 15 лет число мусульман увеличилось за счет турок и арабов (предприниматели, студенты), взявших в жены местных молдаванок, русских и украинок, принявших при браке Ислам, и их детей, заявленных мусульманами (таких местных гражданок и их детей, согласно данным республиканского ЗАГСа, было в 2003 г. 990 чел.).

Атеисты представлены в основном бывшей советской интеллигенцией в своем большинстве русского и украинского происхождения, а также различными статистически невыявляемыми национальными меньшинствами бывшего Советского Союза (эстонцы, латыши, чуваша, коми, казахи и др.) и мизерной частью молдаван. Но вследствие политики секуляризации молдавского общества, проводимой про-европейским руководством страны как в области образования, так и в общественной жизни, число атеистов имеет твердую тенденцию роста за счет молдавской молодежи, а также русско-язычной молодежи, которая отождествляет свой стиль жизни либо с западным (ЕС и/или США), либо со стилем жизни бывшего СССР (3).

Конфессиональная структура молдавского общества, по крайней мере, исходя из данных переписи населения, существенно отличается от структур, сложившихся в иных странах СНГ или западных соседей Молдавии. Молдавия отличается одной из самых высоких в мире степеней однородности конфессионального состава населения. Наиболее близкие соседи с подобной степенью однородности это Греция (98% православные (4), Польша (97% католиков (5) и Армения (94% монофизитов (6). У всех остальных соседей – Украина (7), Румыния (8), Россия (9), Белоруссия (10), Словакия (11), Венгрия (12), Болгария (13), Сербия (14), Албания (15), Грузия (16), Азербайджан (17) – мажоритарные конфессии колеблются от 56% (мусульмане в Албании) до 87% (православные в Румынии).

Как мы увидим далее, выявленная общей переписью конфессиональная структура населения не отражает реальное состояние религиозного самосознания и специфику религиозной жизни различных конфессиональных групп. Это особенно ярко проявляется в случае мажоритарной конфессии Молдавии – Православие.

Высокая степень доверия молдавского общества к Церкви. Если сравнивать степени доверия общества к Церкви и к государству (в лице его фундаментальных институтов – парламент, правительство, судебная система, полиция, партии), то и здесь Молдавия проявляет ярко выраженную специфику. Так, за последние 10 лет (с тех пор как стали проводиться регулярные опросы под эгидой Фонда Сороса – «Барометр общественного мнения» (18), Церковь в Молдавии пользуется наивысшей степенью доверия. В среднем 80% населения «доверяют» и «очень доверяют» этому религиозному институту. Самый низкий уровень доверия не опускался ниже 71% (2003 г.) и не поднимался выше 83% (2009 г.).

Правда, респондент-представитель конкретной конфессии имеет в виду доверие именно к своему культу, а не к *Церкви в смысле православного вероучения*. Но, учитывая то, что в среднем 92-94% всех респондентов заявили себя православными (что совпадает, в пределах социологической погрешности, с результатами переписи населения), можем считать, доверие относится фактически к Православной Церкви, представленной, культом Молдавской Митрополии (альтернативный культ Бессарабской Митрополии не имеет более чем 5-7% от числа последователей культа Молдавской Митрополии).

Если сравнить степень доверия молдавского общества со степенью доверия иных постсоветских и восточно-европейских обществ к Церкви, то и здесь явно просматривается специфичность роли молдавской Церкви в обществе. Из всех названных стран, только в Грузии степень доверия выше (91%) – (19) и Армении того же уровня (80,4%) – (20), что и в Молдавии. Остальные страны колеблются от 41% Сербия (21) до 71% - Россия (22).

В то же время, в указанных странах степень доверия к институтам государства существенно выше, чем в Молдавии (см. ниже). Так, доверие к парламенту колеблется от 29,1% (23) в Румынии до 57,0% (24) в Азербайджане, к президентуре – от 25,6% (25) в Румынии до 84,5% (26) в Азербайджане, к правительству – от 37,3% (27) в Румынии и 37,5% (28) в Армении до 58,5% (29) в Азербайджане. Соответственно доверие к судебной системе выше, чем в Молдавии примерно в 2,5 - 4 раза.

Специфика исторически сложившихся социо-культурных и этико-социальных функций Церкви в молдавском обществе.

Подобное высокое доверие в молдавском обществе к институту Православной Церкви связано, отчасти, с той ролью, которая Церковь сыграла в истории всего румынского народа и, в частности, молдаван, и которую она продолжает играть. Согласно исследованию, проведенному в 2007 г. (30), были выделены девять функций, которые исторически выполняет Церковь в молдавском обществе. Синтезируя историю Церкви за последние почти 2000 лет в Карпато-Дунайско-Черноморском регионе (регионе этногенеза румынского народа, включая исторически отделившихся в геополитическом плане молдаван), авторы исследования выделяют следующие функции:

1) Этногенез коренного народа Молдавии.

Коренной народ Молдавии образован депортированными во II-III веках н.э. в римскую провинцию Дакия христианами, которые приобщили к Христианству часть местного гето-дакийского населения (приобщение к вере включало также и переход на народную латынь как язык, на котором действовало в Дакии христианство как и всё провинциальное римское общество). В отличие от других народов, которые были крещены, коренной народ Молдавии вошел в историю уже как христианский народ. Самим своим существованием (этногенезом) молдавский (румынский) народ обязан Церкви (христианство, Православие существует исключительно в виде Церкви).

2) Сохранение народа в тысячелетнем водовороте Великого Переселения Народов.

В течение почти одного тысячелетия, предки молдаван (древние румыны) жили на пути Великого Переселения Народов в окружении исключительно языческих народов (готы, сарматы, гунны, славяне, авары, тюрко-болгары, венгры, печенег, огузы, половцы, татаро-монголы), они одни являясь христианами, что радикально отличало их от окружающего населения. Отдельная вера охраняла народ от ассимиляции.

3) Образование исторической молдавской государственности в 14-м веке.

Образование Молдавского Княжества (как и родственного Валашского Княжества в том же веке) стало вооруженным ответом местного православного населения на непрекращающиеся попытки враждебной западной цивилизации католицизировать предков молдаван – той части древних румын, которые проживали в то время между Карпатами и Днестром. Само противодействие насаждению

католицизма Королевством Венгрии являлось проявлением православной веры народа, т.е. делом его Церкви.

4) *Сохранение государственности на протяжении истории.*

С XIV по XIX в. молдавская государственность находилась практически постоянно на грани исчезновения, отстаивая само своё существование против экспансии как Османской Империи, так и католических Венгрии и Польши. Движущей силой всех войн молдавского народа была защита веры, т.е. Православия. Таким образом, Церковь являлась основным, если не единственным смыслом сохранения и отстаивания молдавской государственности.

5) *Церковь – создательница всего национально-культурного достояния народа Молдавии.*

Почти весь фольклор, обычаи (свадебные, погребальные, хозяйственные, времен года, рождения, взаимоотношений между родственниками, соседями, коллегами и т.п.), весь народный эпос, литература, архитектура, книгоиздание, язык, живопись и т.д. создавались в Церкви и Церковью и носят на себе печать и смысл православного вероучения.

6) *Формирование этнокультурной идентичности (самосознания) коренного народа Молдавии и основных этнокультурных групп.*

Православная вера стала основанием и движущей силой формирования самосознания молдаван, также как и основных этнокультурных групп, которые поселились среди молдаван в 19-20-х веках: болгары, гагаузы, украинцы (как русины, так и восточные украинцы), русские, белорусы. Этнокультурное самосознание не включает в обязательном порядке исповедание православной веры, но сама этнокультурная традиция является продуктом Православия как образа жизни и основных нравственных ценностей (в Православии вероучение, также как и духовность уже нечто иное чем нравственные ценности). Согласно последней переписи 2004 г., эти этнокультурные группы составляют 99% населения.

7) *Обеспечение и сохранение социального, межэтнического и гражданского мира.*

Церковь утверждает своим учением основополагающие нравственные ценности взаимопонимания, прощения, взаимопомощи. Вооруженный конфликт весны-лета 1992 г., зажженный внешними силами, мог бы распространиться и на другие регионы Молдавии, а не локализоваться вдоль узкой и короткой полосы на Днестре, да и сам конфликт мог бы быть намного ожесточеннее, как показывает опыт иных регионов постсоветского и пост-югославского пространства. Призыв Церкви, множества конкретных священнослужителей к воюющим сторонам,

апелляция к общим нравственным ценностям, соотносимость враждующих сторон с общим культурным наследием, содействовало локализации (нераспространению) конфликта и сравнительно быстрому прекращению его вооруженной фазе.

И сегодня, когда общество крайне поляризовано, раздираемо социальными противоречиями, нищетой, когда недоверие к основным институтам государства (см. ниже) разделяется от 80% до 90% населения, только приверженность моральным ценностям, утверждаемых вероучением Церкви, не позволяет обществу развалиться на множество враждующих группировок.

8) Создание и поддержание культурно-духовной связи между гражданами страны.

Формы повседневного общения между гражданами страны в различных ситуациях – от радости до несчастий, от просьбы о помощи до взаимного прощения –носят на себе печать учения Церкви о ближнем. Люди общаются между собой мирно и уважительно, с пониманием и участием, исходя не из осознания и применения на практике «прав человека» и «рыночных ценностей», а из той общей атмосферы, которую создала на протяжении веков Церковь и которую она поддерживает своим присутствием, своим служением.

9) Порождение самого образа жизни молдавского общества в целом и подавляющего большинства граждан страны.

Церковь присутствует скромно, иногда даже незаметно, в быту почти каждого жителя Молдавии, для большинства из них на почти каждом шагу. Она пронизывает все сферы общественной жизни, хотя не всегда все это замечают или осознают. Она присутствует в языке, в аргументах – явных и неявных, - в поговорках, в коннотациях, к которым люди прибегают в своем общении, как на формальном, так и на неформальном уровне, причем, далеко не всегда осознавая, что они исходят из церковной практики живого общения, из нравственных ценностей, проповедуемых Церковью.

Этими девятью функциями, не всегда осознанными и, естественно, совсем не формализованными, объясняется, большей частью, необычно высокая степень доверия всего общества к Церкви, к Православию. В этой исторически сложившейся ситуации государство, под институциональным давлением ЕС, выступило инициатором пересмотра отношений между ним и Церковью, т.е. инициатором ликвидации этих функций Церкви - как на уровне исторической памяти, так и на уровне образа жизни и исповедуемых нравственных ценностей огромным большинством общества. И это при неуклонном падении уровня доверия общества к основным

институтам государства, особенно после 2009-го года, когда к власти пришли партии, поддержанные (политически и финансово) ЕС.

Правовые основания регулирования отношений между государством и Церковью в Молдавии.

После выбора политическим руководством Молдавии курса на европейскую интеграцию характер взаимоотношений между государством Республика Молдова и культами стал определяться именно этим курсом. Этот курс был выбран в 2005 г., но после 2009 г., в результате победы на выборах про-европейских и анти-российских партий, внедрение и применение новых правовых норм на основе европейских ценностей и моделей приняло *императивный*, массовый и повсеместный характер.

Так, в 2007 г., в рамках программы мониторинга ЕС над РМ, был принят новый закон «О культах и их составных частях» (31). Несмотря на свое название, в первой же статье Закон постановляет, что он регламентирует все отношения, связанные со свободой совести и религией, т.е. не только с участием культов как таковых, но и любые отношения вне рамок какого-либо культа, связанные со свободой совести.

Этот закон предписывает: 1. безусловное равенство всех и любых культов, как перед законом, так и перед государством (в смысле отказа от учета государством в своей политике образования, СМИ, здравоохранения и т.п. мнений и позиций всех культов, за исключением секулярных доктрин), 2. упрощенную регистрацию всех и любых культов, не исключая сатанинских, тоталитарных, антиобщественных (деструктивных), единственным требованием ставя наличие 100 подписей жителей Молдавии (граждан и неграждан), 3. свободу отправления незарегистрированных культов, т.е. независимо от числа приверженцев культа и его учения, 4. взаимное уважение (запрет на «нетерпимость» и «религиозную ненависть») между культами и их учениями, включая, естественно, взаимное уважение между сатанизмом и Православием, Исламом и буддизмом и др.

Знаменательно, что закон, в качестве определений различных понятий и предписаний, использует исключительно православную практику отправления культов, что принципиально нерелевантно для почти всех остальных культов. И это естественно, так как кроме Православия в публичной жизни остальные культы малозаметны или вообще отсутствуют. Более того, как у законодателей, так и у государственных чиновников, также как и у медийного сообщества, за редчайшими исключениями, практически отсутствует опыт соприкосновения с представителями иных культов, кроме Православной Церкви.

Фактически оказалось, что принятый закон относится именно к Православию и регламентирует отношения секулярного государства с двумя митрополиями – первая – Молдавская Митрополия Московской Патриархии – и вторая, образованная путем раскола в 1992 г., – Бессарабская Митрополия Румынской Патриархии.

Более того, в полном противоречии с либеральными принципами самого Закона о верховенстве индивидуального выбора над коллективным, он предписывает право приходов («религиозных сообществ») самовольно переходить из одной юрисдикции в любую другую, включая также и в любой другой культ. Таким образом, не сам верующий принимает за себя решение о выходе из одного культа, а «община» принимает решение за него и не только *о выходе* из культа, но и *о присоединении* к любому другому культу. Закон же не предписывает какую-либо процедуру принятия решений «религиозным сообществом», тем более, что Закон ясно указывает, что культы, численность которых превышает 100 человек, могут не учитывать членство своих приверженцев, включая на уровне «религиозных сообществ». Такое положение означает, что любой член культа, обладающий печатью общины-юридического лица, может по различным соображениям и из-за личной выгоды заявить о выходе «общины» со всем имуществом из одного культа и присоединении к любому другому культу, включая любой новый культ, зарегистрированный инициатором выхода за день до объявления выхода.

Такое положение легализовало, в полном противоречии с канонами Церкви, «миграцию» вместе с недвижимым имуществом общины различных священнослужителей от Московской Патриархии в различные культы, заявившие себя православными. Правда, эта миграция не приняла еще массовый характер, но из более чем 1700 общин «православного» толка порядка 350 «мигрировали» в разное время, из которых около 100 общин после принятия этого Закона. Таким образом, в Молдавии появились частные «храмы» и «соборы», принадлежащие фактически одному лицу при поддержке небольшого круга родственников и друзей (партнеров, компаньонов). Более того, подобное положение являет собой прямое вмешательство государства в деятельность Церкви, нарушающее принцип установленный самим секулярным государством, гласящий, что Церковь отделена от государства и государство от Церкви.

Исходя из отмеченного, этот Закон было бы точнее назвать «Об отношениях государства с культами планеты Земля на примере Православия». Правда, Закон объявляет, что «государство признает

особую важность и первостепенную роль христианско-православной религии и Православной Церкви Молдавии в жизни, культуре и истории народа Молдавии». Но это «признание», принятое после протестов православных верующих, ни в чем не выражается: ни в предписаниях самого Закона, ни в политике государства. Скорее, наоборот. Как покажем ниже, секулярное государство Республика Молдова не только не совместимо с Православной Церковью, но и проводит активную политику, направленную на устранение Церкви из общественной жизни и её морального влияния на граждан страны.

Православная общественность восприняла в штыки эти положения еще на стадии законопроекта, но государственные чиновники, ответственные за его разработку, категорически отказались от любых форм обсуждения, включая частные, непубличные. Култ Молдавской Митрополии, под давлением различных инициативных групп православных верующих, которые воспринимали или продолжают воспринимать этот култ как соответствующий вероучению Церкви о Церкви, выдвинул альтернативный законопроект «О свободе совести и культах», который, по мнению даже авторов официального законопроекта, отражал намного более верно религиозно-конфессиональные реалии молдавского общества. Но и альтернативному законопроекту было отказано в обсуждении, как в целом, так и на уровне отдельных его положений. В качестве причины был приведено то, что Молдавия находится под мониторингом ЕС и не может принимать Закон, который не отражает полностью директивы ЕС в отношении свободы совести и культов в странах ЕС. Несмотря на то, что во многих странах ЕС (Норвегия, Дания, Финляндия, Польша, Румыния, Италия, Болгария, Франция, Греция) действуют большинство положений, приведенные в альтернативном законопроекте, молдавский парламент не принял эти аргументы и отказался его рассматривать.

Знаменательно, что администрация культа Молдавской Митрополии, как мажоритарного культа, самоустранилась от любых акций в поддержку как «своего» альтернативного законопроекта, так и от критики по отношению к официальному законопроекту и вообще от какого-либо обсуждения. Сложилось твердое впечатление, что секулярное государство и администрация мажоритарного культа (в отличие от приверженцев этого культа) разделяют общую позицию по отношению к Церкви, противоречащую вероучению Церкви.

Сравнение официального Закона о культах и альтернативного законопроекта о свободе совести и культах позволяет увидеть фундаментальные мировоззренческие различия между секулярным и

религиозным (в данном случае, православным) видением всей проблематики отношений государства и Церкви.

Историческая специфика конфессиональной ситуации в Молдавии

При принятии этого Закона парламент механически, без какого-либо учета исторически сложившихся в Молдавии конфессиональных реалий, внедрил в молдавское общество европейские положения, которые отражают совсем другой исторический конфессиональный опыт. В уже указанном исследовании, проведенным группой специалистов (юристов, историков, культурологов, религиоведов, специалистов по институциональному анализу, включая автора этой статьи), были выявлены следующие специфические отличия исторического конфессионального опыта молдавского общества от соответствующего опыта стран ЕС, США и ближайших соседей Молдавии.

1. В отличие от Европы, в истории Молдавии никогда не было войн между Церковью и государством.

С XI по XIV вв. европейцы прошли через целый период войн между папством и светскими властями. Этот период получил название «войн за инвеституру». Католическая доктрина предполагает отправление папой и светской, и политической власти, что полностью отсутствует в Православии. Поэтому в православной цивилизации не известен ни один подобный случай.

Именно, исходя из этого опыта, у европейцев появилась идея полного отделения того, что европейцы называют «церковью», от государства. Но эта идея реализовалась только в США и Франции, во всех остальных странах ЕС этот принцип не применяется, в отличие от Молдавии. В случае конфессиональной ситуации в Молдавии отделение Церкви от государства имело бы смысл при запрещении государству вмешиваться во внутреннюю деятельность Церкви, чтобы исключить подобное вмешательство, которое имело место, начиная с Петра I на Руси и, особенно в СССР, а в Румынии (с которой историческими судьбами связана Молдавия) с середины XIX в.

2. В отличие от Европы, в Молдавии, как и во всей православной цивилизации, никогда не было религиозных (гражданских) войн между различными конфессиями.

Начиная с первого Крестового похода (1096 г. - 32) и до Вестфальского мира (1648 г.) католическо-протестантская Европа находилась фактически в непрерывных религиозных войнах между католиками и мусульманами, между католиками и катарами, между католиками и протестантами, между протестантами различных толков.

Православной цивилизации неведомы явления подобные религиозным войнам. Даже тогда, когда государственная власть подвергала гонениям Церковь по религиозным критериям (арианство, монофелитство, иконоборчество), не было никаких войн. Религиозные войны породили в европейской цивилизации такие античеловеческие явления как геноцид и «полиция мысли» (Инквизиция). Именно эти войны породили, с целью их прекращения, идеологию «прав человека», «свободы мнений», «свободы выражения», как и понятие «равенство культов».

Эта идеология представляет собой плод отрицательного опыта, который стал возможен исключительно из-за вырожденческих тенденций европейской цивилизации. Православная цивилизация никогда не могла бы получить подобный «опыт», потому что Православие, в отличие от европейского и других парадигм мышления, «устанавливается» не путем геноцида, контроля над мышлением, а путями исповедания веры и миссионерства. Поэтому Православию чужд прозелитизм, тем более навязывание Православия вооруженными методами.

В истории Молдавии, как неотчуждаемой части православной цивилизации, никогда не было ничего хоть как-то или чем-то похожее на европейские религиозные войны. Именно поэтому некорректно приравнивать Церковь культам европейского/американского происхождения (католицизм, протестантские и неопротестантские культы и культы типа Нью-Эйдж) и Исламу (который имеет в своем учении понятие *джихада*, *фатха* или *газавата*). Этот специфический опыт Православия в Молдавии является, может быть, еще одним аргументом в пользу узаконивания отдельного, специфического отношения государства к Церкви.

3. В отличие от Европы, США и России, Молдавия никогда не захватывала земли, населенные народами иной веры.

Молдавия не владеет ни пядью захваченной у кого-либо земли, тем более не имеет на своей территории какое-либо захваченное население и, которое ко всему прочему было бы иной веры. Но подобные ситуации широко представлены в случае Венгрии, Польши, Великобритании (Северная Ирландия), Хорватии, США, России. Именно в этих странах было бы естественно учитывать и придавать особый статус культурным традициям коренных народов, над которыми довлеет власть иной традиции, иной веры. Ничего подобного нет и никогда не было в Молдавии. Здесь Церковь у себя дома изначально, почти две тысячи лет, без какого-либо ее вмешательства на какую-либо территорию с населением иной веры.

Государство могло бы учесть все это для признания на деле морального, культурного и правового статуса Церкви народа Молдавии.

4. В отличие от США, население Молдавии не образовано беженцами от религиозных гонений.

Применение в молдавском законодательстве американских понятий и практик регулирования деятельности культов ничем не оправдано. Американское общество сформировалось изначально из беженцев, спасавшихся от религиозных гонений, которые естественны для европейской цивилизации.

Население Молдавии состоит из почти 80% коренных православных, проживающие здесь задолго до образования Молдавского Княжества, и из иных лиц, поселившихся в Молдавии в результате политики колонизации края времен Российской Империи и СССР. Но все эти лица, за статистически несущественным исключением, являются носителями той же духовно-культурной традиции, что и коренное население. В США коренное население составляет в совокупности 0,5% (в основном вследствие геноцида) и все они совсем иной веры чем колонисты. Последние же - самых разных вероисповеданий. В Молдавии же почти все исторические колонисты (за исключением армян и иудеев)- православной традиции.

Применение для конфессиональной ситуации Молдавии понятий и рецептов, выработанных в абсолютно других условиях и для регулирования абсолютно иных ситуаций, приводит, как показали протесты православных в Молдавии, начиная с первых протестов в 2004-м году, к искусственному нагнетанию напряжения в отношениях между верующими и политическим классом, между государством и Церковью. Высокая степень конфессиональной однородности молдавского общества и его исторический конфессиональный опыт не нашли ни малейшего отражения в соответствующем законе.

5. В отличие от Албании, Боснии, Болгарии, Украины и Румынии (именно Трансильвания), в Молдавии нет каких-либо частей населения, которые перешли бы в веру захватчиков.

В других государствах бывали периоды, когда часть населения переходила в веру оккупантов вследствие гонений или соответствующей конфессиональной политики оккупационных властей. Так, в XIII веке православное население Боснии перешло в богомилство (катаризм) чтобы затем, в XIV веке перейти в Ислам. Примерно в ту же эпоху часть православного населения Албании также перешла в Ислам. В Западной Украине, находящейся под католической оккупацией Польши, также часть православных перешла

после 1596 г., вследствие беспрецедентных гонений, в католичество «восточного обряда» и которые сейчас известны под именем «униаты», «греко-католики». Та же самая ситуация повторилась в Трансильвании в 1700 г., когда европейские католики оружием принудили часть местных православных принять католичество «восточного обряда».

В Молдавии нет такой части населения, которая происходила бы из коренного народа и которая бы перешла в иную веру. Есть отдельные граждане, которые в результате прозелитизма или других причин отказались от Православия и приняли иные вероисповедания, но без того, чтобы образовать компактное население как греко-католики в соответствующих странах.

Государство не учитывает то, что в Молдавии вообще отсутствуют территориально компактные сегменты населения иной веры кроме православной. Подобное положение четко отделяет случай Молдавии от ситуации упомянутых выше стран.

Указанные пять радикальных отличий конфессиональной ситуации в молдавском обществе ясно очерчивают уникальную специфику конфессиональной ситуации Молдавии. Любой закон, независимо от регулируемой области деятельности общества, закон, который претендует быть исполненным без того, чтобы провоцировать конфликты и массовые нарушения его предписаний, должен учитывать реальную ситуацию в соответствующей области, тем более в такой чувствительной сфере, как вера, как коллективное и индивидуальное самосознание.

Церковь как альтернативный государству нравственный авторитет для молдавского общества.

В Молдавии степень доверия к государству имеет твердую тенденцию к падению, а после прихода во власть партий европейской интеграции, произошел, фактически, полный обвал доверия общества к практически всем институтам государства. Так, между 2002 г. и 2013 г., степень доверия снизилось: к парламенту – с 40% до **12%**, к правительству – с 48% до **15%**, к президентуре – с 65% до **13%**, к судебной системе – с 33% до **13%**, к партиям - с 21% до **8%**. Доверие к полиции сохранилось практически неизменным в пределах 30%, что также весьма низко, так как более двух третей населения не доверяют полиции.

Естественно, этот обвал произошел, в первую очередь, вследствие социальной и экономической политики властей и беспрецедентного взрыва коррупции как фактически единственного механизма функционирования государства на всех без исключения его уровнях.

Из приведенных сравнений видно не только то, что институт Церкви пользуется неуклонно высокой степенью доверия со стороны общества (80%) и что институты государства пользуются существенно меньшим доверием, но и то, что доверие к институтам государства катастрофически *падает*, особенно сильно после прихода к власти про-европейских анти-российских партий. Фактически, начиная с 2010 г. и по 2013 г., от 80% до 90% населения Молдавии не доверяют институтам молдавского государства.

Отсутствие доверия к государству в лице его основных властных институтов приводит, *обычно*, к росту преступности, анархии, разрушению системы госвласти и, в конечном итоге, к крушению государственности и воцарению «боснизации», «ливанизации» и т.п. Но ничего этого не происходит (33), хотя, исходя из данных последнего (май 2013) социологического опроса, 82% (34) населения считают, что страна движется в ошибочном направлении. В нашем понимании, именно наличие подобного института как Церковь предохраняет общество и государство от распада, от дегенерации в тотальную разруху. Этот институт действует не столько как предохраняющий механизм, сколько как сплавляющий институт, если не на духовном, вероучительном и веро-практическом уровне, то, как минимум, на уровне традиционной морали.

В этом эффекте сохранения функциональности общества при фактическом крахе доверия к основным институтам государственной власти проявляются некоторые уже отмеченные выше определяющие социальные функции Православной Церкви в Молдавии: а) создание и сохранение социального, этнического и гражданского мира между представителями всех этнокультурных групп; б) создание культурно-духовной связи между гражданами страны; в) моральное влияние на жизнь молдавского общества в целом и подавляющего большинства граждан страны.

Наверняка, большинство (35) респондентов, которые выразили свое доверие к Церкви, не являются каноническими прихожанами, в смысле еженедельного участия в богослужении (Литургии), как того предписывают церковные каноны, не имеют личного духовного отца, не являются членами определенного прихода, не творят утреннее и вечернее правило, не разбираются в вероучении и т.п.. Но все они видят в Церкви институт, олицетворяющий нечто положительное и стабильное, нечто сущностно связанное с понятием справедливости, участия, отрешенности от власти, от государства, некую общую для всех ценность.

Совсем другой вопрос насколько это ощущение, это мнение соответствует действительности. Существенно, то, что в общественном восприятии есть институт, символизирующий, пусть и на уровне коллективного воображения, общность, сопричастность почти каждого жителя к некоей общей ценности, что роднит почти каждого с каждым, т.е. не дает видеть в почти каждом потенциального врага или потенциальную жертву.

Политика государства по «выравниванию» доверия общества к Церкви и государству.

Таким образом, Церковь представляет в Молдавии ярко выраженный *альтернативный* государственной власти, самому государству нравственный *авторитет*. Обладая таким огромным авторитетом (80% доверяют Церкви и 80-90% не доверяют государственной власти), Церковь представляет собой крайне высокую опасность для всего политического класса Молдавии, т.к. она в любой момент может, в принципе, высказаться в пользу той или иной политической силы, в пользу той или иной позиции какой-либо партии, что может существенно повлиять на результаты выборов.

Следовательно, сам факт обладания каким-либо институтом, неподконтрольный прямо или косвенно политической власти, высоким нравственным авторитетом, таит в себе угрозу для власти или, хотя бы стесняет её в свободе своих действий. Отсюда проистекает заинтересованность политического класса взять под контроль подобный институт или, как минимум, запретить ему высказываться по любому вопросу, который мог бы повлиять на предпочтения избирателей. Т.е., власть заинтересована отделить Церковь от её паствы, от ее народа (электората, в демократической терминологии), и подчинить ее себе, своим интересам. Другими словами, речь идет об отделении государства от Церкви (Церковь не должна влиять на государство), но речь не идет об отделении Церкви от государства (государство должно влиять на Церковь, на ее решения, на ее внутреннее и внешнее поведение, что явным образом противоречит канонам Церкви).

Учитывая тот факт, что доверие к госвласти начало катастрофически падать, именно начиная с весны 2010 г. (т.е. после прихода к власти осенью 2009 г. про-европейских анти-российских партий), то эта власть и вынуждена была определить свое отношение к Церкви в своей политике. Очевидно, именно желанием устранить влияние этого альтернативного авторитета на общество объясняется принятие в 2012 г. правящей про-европейской коалицией поправки к Закону «О культах и их составных частях», фактически запрещающей любому

культу (читай Православной Церкви) высказываться на политические темы.

Так, законодатель дополнил 24-ю статью Закона, посвященную причинам приостановления и запрета деятельности культов, предписанием, запрещающим культам «проводить предвыборную агитацию». Согласно общему правилу, любой гражданин, любое объединение граждан, включая общественные организации, учреждения, предприятия и т.п. имеют право высказываться на любые политические темы и выступать в поддержку любой партии. Но в этом праве отказано культам, т.е. именно Православной Церкви, т.к. влияние каждого в отдельности неправославного культа статистически не улавливается и, следовательно, электорально нерелевантно. И отказано именно в этом праве, потому что любое высказывание на злободневную тему автоматически может быть приравнено к «предвыборной агитации».

Установленная в Молдавии про-европейская власть, следуя принципам европейской интеграции, начала с самого момента ее прихода к управлению государством весьма активно насаждать в молдавском обществе европейские ценности и на межгосударственном уровне брать на себя в этом смысле все более широкие обязательства. Одним из таких проявлений политики внедрения европейских норм в отношения государства с Церковью стало регулярное равнение государства в лице министерства юстиции на ежегодные «отчеты» экспертов ООН, ЕС, различных международных НПО (Amnesty International, Soros Foundation и др.), местных, финансово ориентированных на ЕС и США, НПО «Информационный Центр по Правам Человека», «Коалиция Недискриминации», «Национальный Совет Молодежи Молдавии», и др. На основании этих отчетов Минюст вырабатывает свою политику по отношению к Православной Церкви, выдвигает законодательные инициативы (через правительство).

Учитывая принципиальную несовместимость европейских ценностей с вероучением Церкви, подобная деятельность государственной власти не могла не привести к столкновению между этими институтами. В одной из самых первых протестных деклараций православных верующих были ясно указаны те действия власти, которые, по мнению Церкви, представляли опасность для верующих.

Так, среди названных в протестной декларации 2010 г. действий следующие: (1) изменение Минюстом правил регистрации новых культов, т.е. упразднение любых требований к культам, кроме представления 100 подписей лиц, законно проживающих на

территории Молдавии, независимо от разрешенного срока проживания, ни от вероучения и от вероучительной практики заявленных культов; (2) отказ властей рассмотреть альтернативный электронному учет православных (граждане, не обладающие электронным личным кодом учета не имеют права выезда за границу, быть менеджерами, бухгалтерами, занимать руководящие должности, получать деньги по безналичному переводу и т.п.), т.к. наличие личного кода противоречит религиозному сознанию многих православных; (3) голосование 18 декабря 2009 г. молдавской делегации в ООН от имени всего народа Молдавии в пользу резолюции (не была принята из-за голосования мусульманских государств, а также России и Беларуси, против этой резолюции) внедрения всеми государствами гомосексуального воспитания в системе образования, однополых браков и т.д.; (4) установление постановлением правительства особых выходных дней для религиозных праздников в противоречии с православным календарем, что было расценено как вмешательство государства в литургическую жизнь Церкви; (5) инициативы премьер-министра по ужесточению уголовного наказания за «религиозную ненависть» и по заведению уголовных дел против тех православных, которые демонтировали антихристианскую символику, установленную с участием правительства в центре столицы.

Особо массовые протесты Церкви были вызваны принятием правящими про-европейскими партиями Закона «Об обеспечении равенства». Этот закон, по мнению Церкви, православной общественности, большинства иных культов (кроме зарегистрированной в Молдавии «Лиги Ислама») и множества специалистов права, радикально перестраивает нравственные основания молдавского общества путем продвижения гомосексуализма как предпочтительной (или, как минимум, равноценной традиционной норме) нормы в обществе, начиная с детских садов и школ и кончая всеми сферами общественной и частной жизни граждан.

Знаменательно то, что многие клирики и почти все епископы культа Молдавской Митрополии (которая выступает официально как Православная Церковь Молдавии), не участвовали в протестах и отказывались благословлять верующих на это участие. Таким образом, в самой церковной среде возникли взаимно противоположные отношения к власти. И обе позиции оправдывались со ссылкой на православное вероучение. Фактически, протесты были во всех случаях организованы «снизу», т.е. без участия формального руководства

этого мажоритарного культа. Администрация культа Молдавской Митрополии сделала несколько заявлений против скандального закона, но исключительно под давлением верующих и малой части священников.

Несмотря на эти протесты, власти не учли ни одного требования протестующих, противопоставив тем самым себя вероучению Церкви и её вероучительной практике. В полном противоречии не только со здравым смыслом, но и с канонами Церкви, наиболее активные деятели из числа политиков, которые были инициаторами и лицами принимающие государственные решения (президент, председатель парламента, премьер-министр и др.), продолжали официально приходить на богослужения и принимать/получать Причастие.

В июне 2013-го года Синод Молдавской Митрополии – высший коллегиальный орган этого культа – принял единогласное постановление (36), которое характеризует политику властей как «притесняющую Церковь», его законы «антихристианские», а соответствующих политиков как «сами себя извергающие из лона Церкви». Постановление принято в виде обращения к властям, которые оно призывает отменить Закон «Об обеспечении равенства» хотя бы в части «сексуальной ориентации» или же принять отдельный закон или дополнение к принятому закону, которое запрещало бы все виды и формы пропаганды гомосексуализма. В случае отказа властей Синод обращал их внимание на то, что Церковь должна будет отлучить поименно соответствующих представителей властей от Церкви, запретив им причащаться и вообще быть приняты на любые Таинства Церкви.

В ответ, государство, в лице зампреда Парламента, пригрозило Молдавской Митрополии, если она не откажется от своего заявления по поводу отлучения, направить налоговую инспекцию с проверкой во все приходы и, фактически, установить в каждом храме кассовые аппараты, исключая, тем самым, само понятие пожертвований верующих в пользу своей Церкви. Через неделю, во время испрошенной аудиенции у президента, руководитель культа Молдавской Митрополии заявил, что Церковь не считает, что может идти речь об отлучении политиков, которые внедряют гомосексуализм как одну из основных ценностей молдавского общества. Более того, руководитель культа заявил, что мнение об отлучении разделяют всего лишь несколько священников, но не администрация культа. Таким образом, администрация мажоритарного культа проявила явную двойственность: с одной стороны Синод принимает решение о

необходимости отлучения, с другой стороны, руководитель культа заявляет, что «Церковь» иного мнения.

Перспективы развития государственно-церковных отношений в Молдавии.

При оценке перспектив развития государственно-церковных отношений в Молдавии, необходимо учитывать следующие факторы и реалии:

1. «Церковь» воспринимается огромным большинством населения как отдушина от повседневного зла, как этнографический оазис, предоставляющий психологический и, отчасти, социальный комфорт в знаменательные дни жизни гражданина православной культурной (*не духовной*, а этно-социальной) традиции. Но крайне редко она воспринимается как инструмент, как «корабль» Спасения. Другими словами, культ Молдавской Митрополии, ассоциируемый фактически всем молдавским обществом с Церковью, воспринимается как секулярный институт. Здесь понятие «секулярный» употребляется в смысле недуховный, не занимающийся спасением, а создающий определенного рода комфорт в *этом* мире.
2. Не более 5% населения осознанно исповедуют *элементарные* основы *вероучения* Церкви. Вместе с тем, большинство населения положительно относится к *нравственным* ценностям Православия.
3. Государство, вследствие политики евроинтеграции, направлено на последовательное устранение *духовного, вероучительного, веро-практического* и *вероисповедного* присутствия Церкви в обществе, но оно лояльно относится к «Церкви» (к культу Молдавской Митрополии) как к секулярному институту социального и психологического комфорта для большинства граждан (37).
Более того, все политическое руководство государства, вне зависимости от своего личного отношения к Церкви и ее традиционному вероучению (некоторые его высшие члены, говоря о своей вере, проявляют полное незнание и непонимание каких-либо основ православного вероучения), активно участвует в праздничных и/или массовых богослужениях в качестве почетных гостей и публично принимает «Причастие», что доказывает их исключительно электоральный подход к мажоритарному культу. Если бы любой иной культ был бы мажоритарным, то они, с очень высокой долей вероятности, участвовали бы и в службах того культа (если бы им тот культ позволил бы).
4. Государство, как в лице своих институтов, так и в лице политиков, спонсирует многие мероприятия Молдавской

Митрополии как например, различного вида строительства, привоз самолетом Благодатного Огня из Иерусалима, издания богослужебных книг и пр. Эти акты финансирования никак не связаны с верой отдельных политиков, так как многие из подобных спонсоров являются активными деятелями гомосексуального движения, продвигают культ «Лига Ислама» в качестве равного мажоритарному Православию культа Молдавии и проталкивают законы, которые охарактеризованы Митрополией как «притесняющие Церковь» и «антихристианские».

5. Администрация Молдавской Митрополии тесно сотрудничает с властью, независимо от ее действий по отношению к Церкви, к ее вероучению и вероучительной практике. Даже и в тех случаях, когда действия власти однозначно оцениваются Синодом (т.е., высшей администрацией данного культа) как «притесняющие Церковь», «антихристианские» и как «извергающие (власть в лице ее высших чиновников) из лона Церкви». Этим проявляется чрезвычайно высокая степень секуляризация культа Молдавской Митрополии и его отстранение от вероучения и, особенно, от вероучительной практики Церкви.
6. Все заявления в защиту Церкви, которые сделал культ Молдавской Митрополии, были сделаны исключительно под давлением простых верующих и малого числа священников, наиболее активных в своей пастырской деятельности. Руководство Молдавской Митрополии Московской Патриархии даже выразило свою политическую и нравственную поддержку (38) про-европейскому и анти-российскому правительству, которое разработало и продвинуло закон, предоставляющий особо важный статус развитию и утверждению гомосексуализма в общественной жизни Молдавии.

Отталкиваясь от этих констатаций, можно сделать некоторые выводы:

- 1) большинство населения, относящее себя к последователям культа Молдавской Митрополии, исповедует отчасти нравственные ценности, совместимые до некоторой степени с Православием, но, в основном, секулярные ценности благополучия, социального и психологического комфорта, которые являются основой электорального посыла про-европейской государственной власти;
- 2) государственная политика секуляризации всей общественной и частной жизни, продиктованная идеалами и обусловленностями европейской интеграции, набирает обороты, захватывая все более разнообразные сферы, включая культы и, особенно и в первую очередь основной культ Молдавии – Молдавскую Митрополию.

Этот культ заявляет о своей тождественности Православной Церкви – самому несекулярному институту по своему историческому генезису, вероучению и вероучительной практике, также как и по своей событийной истории;

- 3) учитывая высокий нравственный авторитет культа Молдавской Митрополии, воспринимаемый большинством молдавского общества за традиционную для него Православную Церковь, государство заинтересовано присвоить себе внешнее управление этим культом в лице его администрации для того, чтобы, пользуясь символическим авторитетом, располагать определяющим влиянием на общество. Администрации культа присваивается роль буфера между («антихристианской» и антицерковной – «притесняющей Церковь») властью и православным электоратом, также как и роль рычага власти для моделирования и программирования социального, экономического и политического поведения подавляющей части общества;
- 4) процесс институционального встраивания культа Молдавской Митрополии в государственную власть находится в весьма продвинутой фазе, возможно, предваряющей терминальную фазу. Иначе говоря, происходит процесс сращивания основного культа Молдавии с властью, «притесняющей Церковь», проводящей «антихристианское» законодательство и которая «сама себя извергла из лона Церкви»;
- 5) параллельно происходит процесс размежевания внутри самого культа Молдавской Митрополии, в основном между рядовыми верующими и администрацией культа. Это размежевание проходит по водоразделу, определяющему отношение к пределам сотрудничества Церкви с властью, где начинается отказ от веры, от вероучения и в чем должно проявляться исповедание веры. За рамками размежевания остается действительно определяющий вопрос: что есть Церковь (исходя из вероучения и исторического генезиса Церкви), т.е. при каких условиях культ Молдавской Митрополии *еще* Церковь и при каких условиях этот культ *уже не* Церковь, а обычный секулярный культ, использующий обрядность православного типа для предоставления психосоциального комфорта своим последователям;
- 6) православное меньшинство, которое еще держится за определенные аспекты вероучения, в основном нравственного порядка, а не духовного, достаточно активно и сильно, чтобы влиять даже на отдельные решения Синода - высшего коллегиального органа культа Молдавской Митрополии. Это

меньшинство, хотя и активно, но оно действует методами политического давления, а не методами согласными с православным вероучением (которые предписывают отказ от любого *духовно-церковного* общения с любыми клириками, которые имеют положительные отношения с «притеснителями Церкви» и с «антихристианскими» деятелями). Это меньшинство слишком слабо в политическом плане и, следовательно, оно обречено на маргинализацию, либо на примирение с администрацией культа на основе отказа от своих вероучительных требований.

На основании этих выводов можно уже с высокой степенью определенности сформулировать общие тенденции развития государственно-церковных отношений. Так, главной тенденцией этих отношений есть и будет полное сращивание официальной администрации основного культа Молдавии – Молдавской Митрополии – с властью. Администрация культа будет в полной мере (а не почти полной как в настоящее время) являться представителем не приверженцев культа перед властью, а будет представлять интересы власти в своей внутри-культовой политике. Администрация культа будет объявлять вне культа всех лиц, которые будут продвигать или высказывать противные власти позиции. Это, естественно, не означает, что к этим лицам, по крайней мере, на первом этапе, будут применяться какие-нибудь официальные правовые санкции.

Параллельной тенденцией будет усиление процесса размежевания внутри самого культа Молдавской Митрополии до обязательного выхода из этого культа всех тех лиц, которые посчитают для себя существенным следование вероучению Православной Церкви, а не формальную принадлежность к культу, называющий себя Церковью. Естественно, эта часть последователей культа будет максимально маргинализована, т.е. будет устранена либо самоустранится из общественной, экономической и политической жизни общества, повторяя тем самым опыт первохристианской Церкви – опыт «катакомб».

Государственно-культовые отношения будут все более плавными, с минимальными – до полного отсутствия, «внештатными» ситуациями. Естественно, эти тенденции будут иметь место исключительно при условии постоянно возрастающей и расширяющейся демократии, т.е. при продолжающейся и насаждаемой секуляризации сознания населения Земли в целом, как и отдельных ее регионов. Но обсуждение этого находится далеко за рамками этой статьи.

Литература и примечания:

* Исторически, в русском языке используются: Молдавия, молдаване, молдавское. По мнению автора, только в официальном самоназвании государства можно использовать: Молдова - Республика Молдова.

1. Следующая перепись ожидается в 2014 г.

2. Данные приведены согласно «Перепись Населения 2004. Том 1. Кишинев 2006» (на румынском, русском и английском языках).

3. Социологическое исследование, проведенное в 2007 г. Национальной Ассоциацией Развития Села «Ойкос» среди лиц в возрасте 18-35 лет.

4. <http://geo.1september.ru/2003/03/25.htm>

5.

http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/SY_statistical_yearbook_of_Poland_2012.pdf

6. <http://geo.1september.ru/2003/03/25.htm>

7.

http://en.wikipedia.org/wiki/Ukrainian_Orthodox_Church_%E2%80%93_Kiev_Patriarchate

http://en.wikipedia.org/wiki/Ukrainian_Orthodox_Church_%28Moscow_Patriarchate%29

8. <http://www.insse.ro/cms/files/RPL2002INS/vol4/tabele/t7.pdf>

9. http://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_России.

10. http://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_Беларуси.

11. <http://portal.statistics.sk/files/table-14.pdf>

12. http://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_Венгрии.

13. http://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_Болгарии.

14.

<http://webbrzs.stat.gov.rs/WebSite/Public/PublicationView.aspx?pKey=41&pubType=9>

15. <http://www.instat.gov.al/en/census/census-2011/census-data.aspx>

16. <http://kavkasia.net/Georgia/article/1310670537.php>

17. http://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_Азербайджане. Шииты и сунниты Азербайджана рассматриваются как два различных культа, как они и зарегистрированы государством.

18. <http://ipp.md/lib.php?l=ro&idc=156>

19. <http://ipp.md/lib.php?l=ro&idc=156>

20. <http://www.crrc.ge/oda/?dataset=18&row=114>

21. <http://www.bogoslov.ru/text/2432303/>

- http://www.senica.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=3595:issledovanie-serbiya-doveryaet-armii-bolshe-chem-tserkvi&catid=9:2009-06-07-14-42-53&Itemid=21
22. <http://www.levada.ru/category/rubriki-saita/ezhegodnyi-sbornik>
<http://www.scribd.com/doc/81161317/%D0%9E%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B5-%D0%BC%D0%BD%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5-%E2%80%932011>
23. <http://polito.ubbcluj.ro/romanianelectoraldato/ro/sondaje-de-opinie>
24. <http://www.crrc.ge/oda/?dataset=17&page=codebook>
25. <http://polito.ubbcluj.ro/romanianelectoraldato/ro/sondaje-de-opinie>
26. <http://www.crrc.ge/oda/?dataset=17&page=codebook>
27. <http://polito.ubbcluj.ro/romanianelectoraldato/ro/sondaje-de-opinie>
28. <http://www.crrc.ge/oda/?dataset=18&row=114>
29. <http://www.crrc.ge/oda/?dataset=17&page=codebook>
30. См. «Taina fărâdelegii. Opriți-l pe Iuda! Argumente întru apărarea Bisericii Ortodoxe din Moldova.» Chișinău, 2007. («Тайна беззакония. Остановите Иуду! Аргументы в защиту Православной Церкви Молдавии.», Кишинев, 2007).
31. «Закон о культах и их составляющих частях» №125-XVI, принятый 11 мая 2007 г. и дополненный в 2012 г. введением запрета культам высказываться на любые политические вопросы как в публичном пространстве, так и в рамках собраний членов культов.
32. Отсчет можно вести и с 1066 года, когда норманны под предводительством Вильгельма Завоевателя, выполняя приказ папы, захватили Англию, Церковь которой, в отличие от папства – Римской Церкви, отказалась отделиться от православных патриархий Востока (Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской), оставаясь православной.
33. Даже число тяжелых форм преступности не растет и средний уровень преступности стабилизировался на примерно одном уровне за последние 7-8 лет..
34. Это наивысший показатель недоверия населения с 1998 года, когда началось регулярное измерение «барометра» настроений молдавского общества.
35. Как показали результаты социологического опроса, проведенного в 2007-м году среди молодых людей 18-35 лет, только 5% из них смогли правильно указать признаки греха и некоторые элементы православного вероучения.
36. <http://mitropolia.md/ru/состоялось-внеочередное-заседание-с/>

37. Различные министерства (МВД, Минобороны, Минобразования, Минюст и др.) сотрудничают как с Митрополией, так и с гомосексуальным движением в том, что касается обеспечения доступа соответствующих институтов к встречам со своим персоналом для проведения богослужений (для Митрополии) и воспитательных семинаров по толерантности к гомосексуальным практикам и мероприятиям (для НПО, продвигающих гомосексуальную повестку).
38. <http://mitropolia.md/ru/призыв-к-сотрудничеству-и-единству-вы/>.

Али Абасов

Азербайджан: государство, общество, религия*

Введение

Уже к концу 80-х гг. прошлого века, когда если и ни распад, то масштабная трансформация СССР стала очевидной, в его республиках проходили широкие дискуссии о предстоящем будущем. Общества находились в перманентном поиске концепций развития, которые требовали формирования социокультурных моделей, способных приблизить столь волнующее людей провалившегося коммунистического эксперимента будущее. Важными в то время представлялись дефицитные для советских обществ проблемы восстановления (а, по сути, конструирования) национально-конфессиональной идентичности, освоения системы ценностей демократии, выработки конституционных основ государства, способных совместить идентификацию с демократией.

Государства и общества СССР традиционно мусульманской ориентации, вынужденные осуществить выбор между мировым опытом исламских и западных стран, находились в более сложной ситуации: считалось, что принципы Ислама и демократии останутся противоречивыми до тех пор, пока эта мировая религия, следуя примеру Христианства, не переживет свою реформацию. Мало кто обращал внимания на тот курьезный факт, что в западном общественном сознании Ислам ассоциировался с непримиримой ортодоксальностью, а демократия предписывалась в качестве неукоснительных, столь же ортодоксальных рецептов. Даже сегодня, как правило, Ислам и демократия соприкасаются как идеологии, воинствующие уже в силу своей успешной социальной ангажированности. До сих пор "диалоги" между демократией и

Исламом происходят на разных уровнях взаимопонимания сторон. И, если одной из сторон не хватает политической культуры, то другой - политической терпимости и наоборот. Опыт взаимодействия и взаимопонимания, как правило, более омрачен негативными эмоциями, чем осознанием действительных расхождений ценностей Ислама и демократии. Соответствующие таким эмоциям интерпретации исторических взаимоотношений мусульманской и христианской цивилизаций, интерпретации отказывающиеся признать их "аврааматическое родство", еще больше усугубляют ситуацию отторжения, помноженную на бессознательные мотивы взаимного недоверия.

Модели сосуществования институтов религии и светского демократического государства с детально структурированным гражданским обществом давно обрели практическую жизнь не только в западноевропейских странах, но и имеют уже свои аналоги в других частях света. Однако страны СНГ исламской ориентации в этом вопросе не могли опереться на мировой опыт. Попытки взять за образцы, скажем, алжирскую, египетскую или даже турецкую модель взаимоотношений принципов Ислама и демократии вряд ли являлись уместными хотя бы потому, что уровень светскости государства и секуляризации населения в постсоветских странах был несравнимо выше. Секуляризации, правда, особой, взращенной советским атеизмом, заменившим общественную религию бытовым суевением. Аутентичность исламских норм под влиянием советского образа жизни и вследствие длительной изоляции мусульман СССР от института религии подвергалась существенной трансформации, что имело как свои позитивные, так и негативные последствия.

Шести из пятнадцати бывших советских республик приходилось искать собственные пути обретения национального самосознания, "возвращения к Исламу", вхождения в современное мировое политическое сообщество в качестве самостоятельных государств, с более или менее четко определенными ценностями и конституционными принципами развития. Сегодня уже можно подвести некоторые итоги преодоленного пути, представленного на фоне ушедшего непростого столетия и в перипетиях бурного начала XXI в. с его драматическими коллизиями и противоречивыми сюжетами. Уже в самом начале этого пути постсоветские страны стали стремительно отдаляться друг от друга, а их последующий опыт инкорпорации религиозных ценностей в социокультурную и политическую жизнь стал приобретать в каждом отдельном случае черты уникальности. В Азербайджане, где Ислам представлен

малораспространенным как в мире, так и среди тюркских народов, шиизмом, а уровень светскости населения, видимо, самый высокий среди исламских народов, оформился свой, во многом неповторимый опыт.

В настоящей публикации предпринята попытка в какой-то мере подытожить опыт прожитых лет, показать, как Ислам в Азербайджане, вместе со всем азербайджанским обществом, важнейшим элементом культуры которого он является, подошел к современному своему состоянию, понять особенности азербайджанского менталитета, подвергшегося испытанию независимостью.

1. Советское наследие

СССР не был первым в истории атеистическим государством, однако в борьбе с религией страна социализма значительно превзошла террор французской революции (1). Начало масштабного террора пришлось на период коллективизации, вызвав широкое возмущение населения, власти вынуждено отступили в 1933 г., мотивируя произвол "перегибами на местах".

О мнимых победах атеизма свидетельствовать многочисленные опросы, проводимые, как правило, активистами организации "Безбожник" (2), однако перепись 1936 г. явилась ярким опровержением утверждений большевиков о «смерти богов» в СССР, поэтому результаты ее были аннулированы из-за «технических недостатков» (3).

Решая "проблему" мечети, большевики закрывали глаза на многочисленные случаи поклонения населения пирам и другим, далеким от духовности Ислама святым местам. Сунниты подвергались равным репрессиям, несмотря на более сдержанный характер их вероисповедания. По всей республике осталось всего 17 мечетей, из которых 11 были шиитскими, 2 суннитскими и 4 смешанными (шииты и сунниты по очереди совершали в них намаз). Религиозные организации закрывались, а духовенство было объявлено эксплуататорским классом, лишенным согласно закону всей собственности, политических и избирательных прав.

Новый этап наступления на религию начался с 1937 г.; временный "союз с религией" в годы Второй мировой войны закончилось передовицей "Правда" от 23 июня 1954 г., которая "предвещала конец религиозного НЭПа, продиктованного в свое время внешними обстоятельствами" (4). Как и в каждой из республик, в Азербайджане откликнулись Постановлением ЦК КП Азерб. от 7 июля 1954 г. "О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее

улучшения», однако, уже в конце года привычные перегибы атеистической вакханалии привели к "покаянному" постановлению от 10 ноября 1954г. "Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения". На протяжении десятилетий "усиление атеистической работы" было излюбленным поприщем как Москвы, так и местных коммунистических лидеров, видящих в этой области сравнительно легкий участок для достижения "значительных побед". Апофеозом явился октябрьский Пленум ЦК КП Азерб., посвященный усилению идеологической работы, на котором было принято Постановление "Об усилении атеистического воспитания" (23 октября 1981 г.), подводящий своеобразные итоги многочисленным атеистическим акциям в республике. Скрытый смысл данного постановления заключался в разворачиваемых событиях вокруг Афганистана, актуализировавших борьбу с "исламским фундаментализмом".

Конституции СССР, формально провозглашая свободу совести и вероисповедания, по сути, несли в себе неистребимый дух атеизма, требующего полного уничтожения религии во имя предстоящего торжества марксизма-ленинизма. Вплоть до конца 80-х гг., в то время, когда было начато некоторое послабление другим религиям, Ислам оставался под фактическим запретом из-за якобы фундаменталистского характера его учения. Возводились всевозможные препятствия для запрещения религиозных обрядов и праздников. Известное постановление горбачевского Политбюро, осуждало рост исламской обрядности среди высокопоставленных партийных функционеров Узбекистана и явилось одним из последних репрессивных выпадов против религии в СССР. Если молодая и исполненная пафоса антиимпериалистической борьбы советская власть видела в мусульманах союзников и относилась к Исламу лучше, чем, например, к Православию, то уже «умирающая» советская власть, напуганная исламистскими движениями за рубежом и подумывающая о сближении с Западом, также ими напуганным, обрушивается последним атеистическим походом именно на Ислам. Но до этих событий власть еще не раз в контексте своей "антиимпериалистической и антиколониальной политики" будет обращаться за помощью к Исламу, пытаясь устами своих религиозных функционеров, пропагандировать успехи советских мусульман и пытаться склонить на свою сторону национально-освободительные движения Востока. Так называемый исламский модернизм в советском исполнении был весьма популярен среди мусульманского духовенства СССР, пытающегося ввести в "вненациональный Ислам" этническую специфику: "Религия

Мухаммеда подобна волшебному зданию, стены которого никто не вправе ломать, но каждый народ, учитывая свои вкусы и нравы, может окрасить эти стены в любой цвет, внести в здание любую мебель и расположить ее как хочет. Поэтому, хотя мусульманская религия и возникла среди арабов, но она не является чисто арабской. Ислам должен быть в Турции - турецким, в Афганистане - афганским, в Иране - персидским, в Советском Союзе - соответственно узбекским, туркменским, азербайджанским и т. д." - публично заявлял, например, председатель Духовного управления мусульман Северного Кавказа и Дагестана муфтий М. Т. Курбанов (5).

Не отставал от этих модернистских процессов и Азербайджан. В азербайджанском селе Катех на севере республики, где проживают вместе много национальностей, например, в 70-80-е гг. молла суннитов читал молитвы на аварском, шиитский ахунд - на азербайджанском языке, что и сегодня еще считается весьма "смелым шагом" в Исламе (6).

Б. Баладжи, ссылаясь на азербайджанского исследователя А. Геюшева, отмечал: «Особенностью Азербайджана стало участие суннитского меньшинства в траурных шиитских процессиях во время ашуры. Возможно, сближению этих враждовавших еще в начале XX в. религиозных течений в исламе способствовало долгое русское и советское владычество, сплотившее мусульман в движении сопротивления колонизаторам» (7).

Старые заигрывания советского Ислама с социализмом так же были популярны, как и в начале века: "Председатель Духовного управления мусульман Закавказья шейх-уль-ислам Молла Мохсин Хаким-заде, отвечая на вопросы корреспондента алжирской газеты "Аш-Шааб" (20 января 1963), заявил: "Независимо от вероисповедания и национальной принадлежности каждый советский гражданин является социалистом. Каждый имеет право быть верующим, и не быть им, но в общественной жизни все равноправны" (8).

Как и в других регионах СССР с мусульманским населением, в Азербайджане сложилась устойчивая практика отождествления в сознании людей религиозной (вне зависимости от степени их религиозности) и национальной принадлежности. Многие азербайджанцы, далекие от религии, придают основным религиозным ритуалам национальную окраску и рассматривают их как элемент традиции. "Так, более 60% опрошенных в Азербайджанской ССР отождествляют понятия национальности и вероисповедания" (9). Характерно, что в Азербайджане эта особенность одинаково распространялась как на шиитов, так и на суннитов и объективно

способствовала складыванию некоего фундамента для консолидации народа.

Неустанная борьба советской власти с религией все же принесла свои плоды, пусть и не те, на которые она рассчитывала: интеллектуальный и управленческий слой страны был полностью «деисламизирован» - лишен религиозных знаний, но, как показывают события, не веры. Помимо борьбы с религией, вся культурная политика советской власти, ставшая своей целью разрыв культурных связей азербайджанцев и с «идеологически враждебным» прошлым и с этно-конфессионально близкими, но «идеологически чуждыми» родственными и соседними народами. Однако потенция социальной мобильности Ислама оказалась выше этих ухищрений в силу ряда обстоятельств, непосредственно связанных с самым характером этой религии.

Принято считать (часть западных исследователей можно считать «соавторами» этого стереотипа), что любой мусульманин не может не быть не верующим, поскольку Ислам - это не только вера, но и образ жизни, проявления которого носят самый разнообразный характер, оставаясь религиозным даже в своих вполне светских внешних формах. "Ислам сохраняется в нашей стране не столько в качестве комплекса религиозных догматов и ритуалов, сколько как определенный образ жизни, бытовые правила и обычаи, которых, кроме верующих, продолжают придерживаться люди, далекие от религии. Западные советологи, анализирующие проблему принадлежности к "советскому исламу", больше подчеркивают именно социальные, нежели чисто религиозные аспекты "советского ислама" - отмечает Ж. Мамедова (10). Иранская исследовательница Ширин Акинер, проживающая в США, пишет: "определенное решение не требуется для того, чтобы стать христианином, тогда как определенное решение требуется для того, чтобы перестать быть мусульманином" (11). Традиции все еще играли большую роль в жизни мусульманского, пусть внешне и социалистического общества, и эти традиции глубоко и пластично охватывали социальную жизнь, выходя на передний план всякий раз, как снимались искусственные препятствия деятельности религиозного сознания. Западный исследователь М. Рывкин подсчитал, что "средний мусульманин проводит в 2,5 раза больше своего личного свободного времени со своей семьей и родственниками, чем средний русский", что делает "мусульманскую семью" основным элементом соединения религиозного, этнического и социального в мусульманской среде" (12). И все же в разрозненной "советской мусульманской умме" Азербайджан выделялся рядом особенностей, связанных с характером исторических событий, помноженных на редкостное для

мусульманского мира сочетание "тюркизма с шиизмом". Западные исламоведы в 70-80-е гг. прошлого века любили эксплуатировать эту тему. С. Э. Уимбуш, например, отмечал: "Советские азербайджанцы в некотором смысле являются элитой советских мусульман, т.к. их приверженность несоединимым социальным, политическим и эволюционным традициям, по-видимому, сильнее, чем у других народов" (13). В отличие от аграрных республик Средней Азии и Казахстана, Азербайджан был не только промышленно развитым, но и обладал в целом наиболее подготовленным и обширным составом национальных кадров. Правда, их скученность в столице резко бросалась в глаза и приводила к диспропорции между Баку и районами, принявшей уродливые формы и наложившей свой отпечаток на характер вероисповедания в столице и регионах республики. По этому поводу американский ученый М. Фешбах отмечал, что в Баку проживает 25-30% всего населения республики, тогда как в столицах среднеазиатских республик - лишь 5-10% (14).

Ислам – "реальный ислам", а не его культурные и психологические следствия – остался в деревне, особенно в некоторых, упорно сохраняющих религиозность, регионах (Ленкорань, Апшерон, Нахчыван), заселенных преимущественно шиитами. Но это был, если так можно выразиться, бытовой, «тёмный» и суеверный Ислам, далекий от коранического первоисточника.

Духовные национально-конфессиональные основы, казалось, были безвозвратно подорваны. Вся статистика и информация по религиозным организациям и процессам в республике приобрела гриф секретности, который и сегодня существует де-факто (15). Так, в 70-е гг. занимающиеся исследованием религии в Азербайджане западные ученые полагали, что в составе мусульманского населения республики 70-75% образуют шииты, 25-30% - сунниты ханифитского толка, а весьма малая группа - алиаллахи и бахаиты. В 1979 году, по этим подсчетам, в АЗССР было примерно 4 млн. шиитов, среди которых 5 тыс. составляли таты-мусульмане. Суннитов-азербайджанцев - 1,5 млн. и приблизительно 205 тыс. дагестанцев, 31 тыс. татар-переселенцев, также суннитов. Поэтому общая цифра суннитов достигала 1,75 млн. человек (16). Сейчас цифры естественно поменялись. Мусульманские организации, по утверждению их представителей, никогда не вели подсчет числа своих приверженцев, так как считается, что каждый человек, рожденный в мусульманской семье - приверженец Ислама.

Ректор Исламского университета Хаджи Сабир в своем интервью (в 1996 г.) приводил следующее соотношение: примерно 60-70% шиитов и 30-40% суннитов. В то же время, чуть позже Хаджи Салман,

заместитель шейх-уль-ислама и муфтий суннитов Азербайджана в частной беседе с автором утверждал, что сейчас это соотношение изменилось - 55% шиитов и 45% суннитов.

Западные ученые, вынужденные опираться на интервью своих полуподпольных информаторов, часто приводили сведения, проверка которых не представлялась возможной. Например, А. Беннигсен и Лемерсье-Келькежи в своей книге "Ислам в Советском Союзе" (1967г.) утверждали, что "в одном только Азербайджане действуют более тысячи подпольных молебных домов и примерно триста "святых мест", которые они называли "настоящими центрами религиозной жизни в исламе" (17). Впрочем, нельзя отрицать, что неустанная деятельность властей по сворачиванию пространства официальной религии привела к тому, что среди населения республики весьма распространенным стало посещение святых мест (в Азербайджане насчитывается свыше 300 пиров и могил святых, весьма популярных как локально, так и масштабах всей страны). Ислам в Азербайджане, таким образом, во многом превратился в систему бытовой обрядности и различных, часто очень архаичных, фактически – доисламских – суеверий.

В 70-х гг. начался новый этап западного исследования советского Ислама с принципиально иных методологических установок, пытающихся прояснить предстоящее будущее и динамику трансформации религии. Их несколько идеологизированный подход приводил часто к схематичным построениям, далеким от реальных процессов в среде советских мусульман. Большинство исследователей «новой волны» склонялось к мысли, что шиитский Азербайджан проникнется примером Ирана и сбросит иго русских под знаменем шиитской исламской революции. Вообще, следует отметить, что в тот период три фактора определяли интерес западных ученых к регионам традиционного Ислама в СССР: совершенно очевидный демографический взрыв - рост мусульманского населения, исламская революция в Иране и начало войны в Афганистане. Английский писатель и журналист индийского происхождения Дилип Хиро (Dilip Hiro) в своей книге «Между Марксом и Мухаммадом», например, отмечал, что начало азербайджанскому шиитскому пробуждению заложили регулярные радиопередачи, вещаемые с территории Иранской Исламской Республики. «Неудивительно, что стали появляться (в Азербайджане - А. Аб.) маленькие радикальные исламские группы. Одна такая группа, возглавляемая Али Реза Халгыном, была раскрыта КГБ в Баку в 1984 г. и подавлена» (18). Представляется, что эти единичные свидетельства мало что объясняют

в процессах того времени, тем более, что не только в тот период засилья советской идеологии, но и гораздо позднее, когда азербайджанский Ислам освободился от ига эзопова языка, пример иранской исламской революции так и не стал заразительным для Азербайджана. Верно и то, впрочем, что уже в тот период Ислам медленно превращался в фактор, который начинал беспокоить советские власти. Это можно было заметить, как по усилению атеистической пропаганды в регионах распространения Ислама, так и по «вдруг» начавшимся многочисленным исследованиям, косвенно свидетельствующим об этом нарастающем беспокойстве. С 1980 по 1990 гг. проводятся массовые социологические исследования по ряду районов и сел Азербайджана (как, видимо, и в других республиках), осуществляемые Институтом научного атеизма АОН при ЦК КПСС, Институтом философии и права АН Азербайджана, кафедрой теории и истории научного атеизма Бакинского государственного университета (выборка по географии и отражению религиозной специфики - Белоканский район село Катех - интернациональное поселение, село Нехрам Бабекского района Нахичеванской АССР, село Нардаран Апшерон, Ленкорано-Астаринская зона – весьма репрезентативная). Однако в исследования была заложена надуманная схема, объединяющая атеистов, неверующих и индифферентных в общую группу, и по этой схеме в Азербайджане того периода «нерелигиозные» составляли «среди интеллигенции - 63%, среди служащих, специалистов и организаторов сельского производства - 57%, среди механизаторов, квалифицированных работников - 54%, среди колхозников - 34%, работников животноводства - 30%, По возрастным группам: 18-30 лет - 59%, 31-45 лет - 41%, 46-60 лет - 36%, старше 60 лет - 15%» (19).

Важным результатом социологических исследований стало подтверждение гипотезы о том, что шииты остались более ревностными последователями веры и ее обрядов, чем сунниты: в Нахичевани и Ленкорано-Астаринской зоне (шииты) среди «глубоко верующих мусульман» лишь 69% ежедневно совершали намаз, среди верующих Шеки-Закатальской зоны (в основном сунниты) - 40% (20).

А.Ф.Ахадов - в течение длительного периода работавший уполномоченный Совета по делам религии по АзССР - в своей докторской диссертации приводит следующую статистику:

<u>Дни посещения мечетей</u>		<u>1970</u>	<u>1975</u>	<u>1980</u>	<u>1981</u>
<u>1982</u>	<u>1983</u>				
	<u>1. Обычный день</u>	<u>1300</u>	<u>1120</u>	<u>1099</u>	<u>1030</u>
<u>1020</u>	<u>1030</u>				

	<u>2. В одну пятницу</u>	<u>3400</u>	<u>3408</u>	<u>3209</u>	<u>3065</u>
<u>2835</u>	<u>2900</u>				
	<u>3. "Ураза-байрам"</u>	<u>7260</u>	<u>7174</u>	<u>6395</u>	<u>5902</u>
<u>5095</u>	<u>5300</u>				
	<u>4. "Курбан-байрам"</u>	<u>4380</u>	<u>3847</u>	<u>3876</u>	<u>3662</u>
<u>3433</u>	<u>3400</u>				
	<u>5. Траур "магеррам"</u>	<u>100000</u>	<u>88210</u>	<u>84461</u>	<u>68600</u>
<u>84300</u>	<u>68000</u>	<u>(21).</u>			

По этой статистике видно, как значительно возросло число посещений мечетей в главный траурный праздник шиитов при, казалось бы, общем безразличии большинства населения к проблемам религии.

Но при всём этом Ислам оставался (не в последнюю очередь в силу приведенных выше причин) элементом самосознания народа. Любой советский азербайджанец знал, что вообще-то азербайджанцы - мусульмане и в каком-то смысле он тоже - мусульманин. Поэтому при громадном уровне деисламизации общества, распад коммунистической идеологии и новый виток национально-освободительного движения в конце советской власти не мог не обратить взоры азербайджанского общества к Исламу. Переломный момент здесь, очевидно, наступает после событий «чёрного января» 1990 г. После января многие представители азербайджанской коммунистической номенклатуры объявят себя верующими. Начнется новая эра отношений Ислама и общества, когда назвать себя неверующим в Азербайджане станет также трудно, как еще совсем недавно - объявить о своей вере. Январь 1990 г. стал своеобразным рубежом и в политической истории Азербайджана, вызвав первый раскол в общенациональном движении Народного Фронта и становление многопартийной системы. Азербайджанский Ислам также принял правила этой новой для республики игры в «зарождающуюся политику».

Но пока еще, находясь в составе умирающего СССР, старая элита осторожничала, делая реверансы в обе стороны: "Съезд выступает за снятие искусственно созданного антагонизма между религией и обществом, за развитие и углубление конструктивного диалога между атеистами и верующими.

Вместе с тем необходимо методами пропаганды и убеждения формировать у трудящихся научно-материалистическое мировоззрение, активно разъяснять недопустимость любых проявлений религиозного фанатизма, замкнутости и нетерпимости" (22). В этом противоречивом партийном документе религия все еще расценивается как заблуждение, против которого надо бороться силой

слова и убеждений. Чуть позже ситуация поменяется радикально, и верующих даже начнут призывать войти на равных в политическую сферу жизни общества - небывалая смелость, вызванная, впрочем, развалом СССР: "В своей практической деятельности Компартия Азербайджана следует курсу возвращения народу его культурных ценностей, духовных достижений, традиций, праздников и обрядов, полнейшей реабилитации различных исторических дат и личностей, восстановления исторической памяти народа. Мы выступаем за объективное отношение к религии, в частности, к исламу, за правдивую, непредвзятую оценку его роли и места в истории и духовной жизни азербайджанского народа. Компартия Азербайджана заявляет о своем уважительном отношении к верующим, к их потребностям в отправлении культовых обрядов, поддерживает укрепление связей между различными конфессиями, действующими в республике, выступает за сотрудничество с ними в общественно-политической и культурной жизни республики, в миротворческой и благотворительной деятельности" (23).

Как уже отмечалось, продолжение колониальной политики в советское время усилило гипертрофированное развитие Баку за счет всей остальной республики, способствовало превращению его по сути дела в наднациональный советский город. Вообще типичная советская тенденция противопоставления столицы периферии приняла в случае Азербайджана особо уродливые формы. Приоритет образования на русском языке, перегибы советского формального интернационализма, ориентация на ценности Центра возвели непреодолимую стену непонимания между Баку и остальным Азербайджаном. Эти негативные тенденции, естественно, благоприятствовали усилению местничества, землячества, клановому расслоению общества. Национальная правящая элита крепко срослась с консервативной частью Центра, враждебно воспринимая идеи перестройки до тех пор, пока карабахские события не изменили ход политических процессов и не открыли путь к установлению национальных режимов власти.

Все это время религиозные организации в лице Духовного управления выполняли свою привычную роль obsługi власти. Фарисейский документ - выпущенная Духовным управлением в 1986 г. книга «Религиозные организации Азербайджана» - на разных языках прославлял советскую политику в области свободы совести.

Хотя задачи восстановления исторической памяти народа, формирования его самосознания на основе конкретной национально-конфессиональной и культурной модели общности выдвигались некоторыми представителями интеллигенции в качестве центральной

проблемы, но до карабахских событий все вопросы решались в установленных властными структурами рамках.

Становящееся в ходе развития карабахского конфликта национально-демократическое движение на первых порах также старалось действовать в границах строго официального процесса демократизации, тем более что местные власти были противниками даже этих узаконенных «сверху» новых веяний.

В начале карабахских событий многим советским аналитикам (как ранее их западным коллегам) представлялось, что в Азербайджане есть все предпосылки для роста религиозного фанатизма. Ими было потрачено немало усилий, чтобы обозначить конфликт и как религиозный, однако это иллюзорное построение рассыпалось в силу реального отсутствия фанатичной настроенности общества, менталитет интеллигенции которого оперировал ярко выраженными национальными, а не религиозными ценностями.

Необратимая радикализация политического сознания народа произошла после кровавых событий января 1990 г.

Впервые на памяти народа официальный Ислам Азербайджана выступил против Москвы. Решительный протест «первого» духовного лица республики - шейх-уль-ислама Аллахшюкюра Пашазаде - против инспирированных Горбачевым погромных акций Центра, хотя и не имел видимых последствий ни для какой из сторон, ознаменовал собой коренной поворот Ислама в сторону политики, а прямое обращение шейха к практике защиты национальных интересов стало историческим прецедентом. Конечно, тогда мало кто обратил внимание на открыто политический характер и непримиримую остроту заявления шейха, между тем, недвусмысленно свидетельствующего о ясном понимании этим деятелем неизбежности скорого развала СССР.

Итогом долгих и запутанных отношений советской власти с религией стало то, что: "Ислам сохраняется в нашей стране не столько в качестве комплекса религиозных догматов и ритуалов, сколько как определенный образ жизни, бытовые правила и обычаи, которых, кроме верующих, продолжают придерживаться люди, далекие от религии. Западные советологи, анализирующие проблему принадлежности к "советскому исламу", больше подчеркивают именно социальные, нежели чисто религиозные аспекты "советского ислама" (24). Ислам за годы советской власти стал "личным делом" азербайджанца, поэтому не удивительно, что к началу перестройки его потенциал не мог быть ни реализован политически, ни использован в деле консолидации народа. Даже попытки Москвы выдать события в Азербайджане, предшествовавшие вводу российских войск в январе

1990 г., за "происки исламского фундаментализма", фактически не увенчались успехом. Каковы были реальные религиозные настроения населения в тот момент, когда Горбачев, объявив о росте исламского фундаментализма в Азербайджане, ввел в Баку войска, демонстрируют опросы того времени: "Во время опросов общественного мнения, проведенных в Баку после январских событий 1990 г..., лишь 3,6% опрошенных согласились с этим утверждением, и лишь 2,4% выразили мнение, что ухудшение ситуации связано с активизацией религиозных структур. На прямой вопрос о роли ислама в республике 76,7% отметили необходимость свободного самоопределения людей по отношению к исламу; 47,0% - необходимость изучения исламской культуры и лишь 3,8% призвали создать в республике исламское государство. К слову, 2,4% предложили запретить исламскую религию в республике.

При опросе, проведенном в конце мая - начале июня 1990 г., роль исламского фактора в конфликте с Арменией отметили 2,6%. Только 2,2% в феврале и 3,3% в мае-июне в качестве причины выезда русского населения из Азербайджана после января 1990 г. назвали рост исламского фундаментализма" (25). Приведенные данные свидетельствовали о том, что на тот период мало кто видел перспективы роста политического потенциала Ислама в условиях Азербайджана. Светское государство стало нормой для большинства народа, отводящего Исламу роль исторической национально-конфессиональной и культурной традиции. Хотя: «С 90-х годов ислам, начавший играть более заметную роль в быту широких слоев населения, включается в качестве составного элемента в тюркские или этатистские модели, но призван решать в рамках этих моделей не ценностнообразующие, экзистенциальные задачи (подлинные для любой религии), а задачи прагматические, политические или идеологические (т.е. мнимые) и, в конечном счете, обслуживать интересы различных кланов и элитарных групп» (26).

Итак, на исходе своего сосуществования с советской системой государственности Ислам представлялся в целом как часть культурного наследия, лишенного потенции системообразующего начала строительства независимого государства. Но эта «ущербность» позволяла втягивать как рядовых граждан, так и представителей исламских кругов страны в самые причудливые игры вокруг политики. В этом контексте практически все светские политические и культурные круги элиты, однозначно исключая вмешательство религии в политику, никогда не отказывались использовать мусульманскую риторику в собственных целях.

2. Ислам в независимом Азербайджане: испытание свободой

После января 1990 г. всякая власть в республике номинально или же вполне официально отводила Исламу место в политической сфере жизни страны. Организация и проведение мечетью похорон многочисленных жертв январской трагедии показали, что в условиях политического хаоса религиозные организации могут взять на себя функции управления обществом. Для многих людей, привыкших к жесткому регулированию государством всех общественных процессов, это стало подлинным откровением. Именно в то время в республике был осуществлен первый шаг Ислама в политику. Уже в 1991 г. в Азербайджане действовали (без официальной регистрации) «Азербайджанская партия исламского прогресса», Исламская партия Азербайджана, общества «Азад Руханилер» («Свободные духовные лица») и «Товбе» («Покаяние»). Хотя, как отмечал Р. Алиев: «они чаще служили инструментом проведения политики более опытных и влиятельных политических сил» (27), все эти движения одновременно решали и собственные политические задачи. Еще на исходе советской власти в Азербайджане по Баку и районам республики прокатилась волна «реэкспроприации» отданных под объекты культуры мечетей, проводимая вполне организованными исламскими силами. Да и на волне роста многочисленных независимых обществ и организаций исламские силы республики если ни опережали, то и ни отставали от своих светских коллег. Так, общество «Товбе» было создано уже в апреле 1989 г. бывшими заключенными, находящимися на «пути воскрешения истинного духа». По свидетельству А. Малащенко, ядро организации составляло не более 200 человек, а их общее же количество по Азербайджану приближалось к 6 тыс. чел. В 1991г. Хаджи Абдул, лидер организации, превратившийся в значимую политическую фигуру Азербайджана, готов был послать 100 тыс. бойцов (!) на помощь Саддам Хусейну, ведущему войну с «американским империализмом». Характерно, что общества «Товбе» действовали также в Татарстане, Чечне и др. регионах России (28). Исламская партия Азербайджана, на сегодня единственно оставшаяся организованная (хотя и лишенная официальной регистрации) сила, была создана в ноябре 1991 г с опорой на население пригородных районах Баку. У ее истоков стояла группа лиц, вышедшая из состава НФА в январе 1990 г. Руководитель ИПА того времени Хаджи Вагиф утверждал, что партия объединяет десятки тысяч людей и активно действует в 75 районах Азербайджана. Между тем, выдержки из Программы и Устава ИПА того времени дают основание считать ее

партией шиитского толка, опирающейся на конкретный региональный поток верующих (29). Не удивительно, что ИПА заняла крайне радикальную позицию по отношению ко всем режимам Азербайджана, а ее орган - газета «Ислам Дуньясы» («Исламский мир») проводила целенаправленную критику президентов и шейха, грешила нападками на евреев и светскую Турцию.

С 1991 г. Азербайджан стал членом «Организации Исламская конференция», начав поиск союзников в мусульманском мире.

А. Муталлибов, сменивший потерпевшего фиаско московского ставленника - первого секретаря компартии Азербайджана А. Везирова, уже рассматривал некоторые организационные структуры Ислама, находившиеся еще в зачаточном состоянии, в качестве своеобразной политической базы укрепления собственной власти и ее авторитета. Так, организация «Гардашлыг» («Братство»), не являющаяся, правда, чисто религиозной, но, тем не менее, придерживающаяся принципов Ислама в своей деятельности, сыграла большую роль в укреплении власти Муталлибова, в проведении его президентской избирательной кампании и даже в однодневной реставрации президентства после «добровольного» отречения от власти первого президента Азербайджана. Действующая в купе с «Гардашлыг», организация «Товба» начинала как чисто духовное движение, направленное в своей деятельности на искоренение верой распространенных среди молодежи увлечений наркотиками, спиртным и т.д. Однако очень скоро лидер организации, Хаджи Абдул, сделал политическую карьеру и на некоторое время оказался в центре «дворцовых» интриг и борьбы за власть (30).

В те времена трудно было понять, создавала ли власть религиозные организации в свою поддержку или же они сами создавались для включения в политику посредством поддержки власти. Впрочем, такая, в определенном смысле религиозно ориентированная, организация, как «Бақы ве кендлері» («Баку и его села», т.е. апшеронская организация), была оппозиционна режиму Муталлибова и не скрывала своих симпатий к Народному Фронту Азербайджана. То есть, процесс, скорее всего, был двусторонний.

Официальный Ислам был призван (и охотно отозвался на этот призыв) обслуживать интересы власти, являясь, как и в советские времена, государственной структурой. Руководство Духовного управления мусульман Кавказа последовательно откликалось на запросы всех политических режимов Азербайджана, сохранив, таким образом, свою неприкосновенность и известную автономность. Политическая

активность Ислама в тот период сосредоточилась в руках его бурно и противоречиво развивающихся неформальных организаций.

Между тем религиозность общества, десятилетиями находившаяся под государственным надзором, росла, не в последнюю очередь и за счет внешних сил, готовых ее катализировать в своих интересах. В этих условиях государство оказалось перед необходимостью, так или иначе, контролировать процессы, идущие в движении исламского возрождения. Определенную озабоченность властей вызвал, ставший вполне заметным в религиозных процессах, региональный, кланово-земляческий принцип, мало присущий Исламу, в целом не признающему подобных различий. Большинство религиозных деятелей в республике (в том числе и сам шейх А. Пашазаде) - выходцы из юго-восточного региона, населенного талышами, хотя в принципе духовных наставников (ахундов) той или иной мечети должны выбирать сами верующие. Такая практика назначения духовных иерархов сложилась еще в советское время и не могла быть изменена, так как по традиции шейх «избирается» и исполняет свои обязанности пожизненно (31).

Вторым заметным региональным потоком является население ряда бакинских сел, ориентированное на шиитский Иран. Именно из этой среды возникло движение, позже оформленное как Исламская партия Азербайджана. Третий - суннитское население северных и северо-западных районов республики, спорадически превращающееся в объект интересов религиозных эмиссаров арабских стран салафитского толка.

На период правления Народного Фронта приходится официальная регистрация Исламской партии Азербайджана, несмотря на ее почти неприкрытую проиранскую позицию. Хотя после провозглашения 18 октября 1991 г. независимости Азербайджана в области религии и свободы совести, также как и в других областях, были произведены решающие изменения, в том числе и на государственном уровне, законодательная база развития религиозных организаций была создана лишь при правлении НФА. Так, в принятом Милли Меджлисом Азербайджана 18 августа 1992 г. Законе «О свободе вероисповедания» провозглашалось отделение религии от государства, взаимное невмешательство их в дела друг друга, равенство перед законом всех религий, вводилось официальное упорядочивание деятельности религиозных организаций и их представителей. Целый ряд других демократических положений, в том числе о возможности в случае необходимости подчинения религиозных организаций центрам, находящимся за пределами республики, открыли широкие

перспективы в зарубежной религиозной пропаганде. Было восстановлено право создавать и регистрировать новые религиозные объединения, открывать мечети, церкви, синагоги и молитвенные дома. До этого в Азербайджане было всего 54 зарегистрированных религиозных объединений, из которых 17 являлись мечетями. В официально действующих мечетях, церквях и синагогах было всего 162 религиозных деятеля, из которых 100 являлись муллами. За исключением 5-10 человек из их числа, все остальные мусульманские священнослужители не имели официального религиозного образования. В 1990 г. в Азербайджане было всего 16 человек с религиозным образованием, полученным в медресе “Мир Араб” Бухары и Ташкентском Исламском университете, все они работали в Духовном управлении мусульман Кавказа или же мечетях города Баку (32).

На местах роль религиозных руководителей зачастую исполняли случайные люди. После принятия нового закона начался подлинный бум религиозного строительства, не всегда организованный и продуманный. Загнанная в подполье религия, получив право на возвращение в социально-политическую жизнь, подобно вулканическому извержению стала проникать во все сферы общества, часто нарушая при этом принципы светскости государства. Отсутствие просвещенных и образованных деятелей религии, признанного духовного лидера, наличие большого числа случайных и меркантильных людей, лиц, преследующих свои и чужие интересы, сформировали весьма пестрые и противоречивые представления и модели возрождения Ислама в Азербайджане, которые, тем не менее, сразу же презентовались обществу в качестве панацеи.

Число зарегистрированных мечетей достигло 230-ти, но в то же время незарегистрированных было порядка 900. (По данным отдела по делам религии Кабинета министров, полученных частным порядком, в 1994 г. всего мусульманских общин было 222, из них зарегистрированных 160. Если в большинстве районов Азербайджана в то время была всего одна мечеть, как правило, в райцентре, то в Астаре – 9, Ленкоране – 16, Массалах – 16, Сабирабаде – 17, в Абшеронском районе – 10 - эта статистика хорошо отражает ситуацию с уровнем религиозности и ее распространенностью по районам республики). Согласно данным Управления по делам религии, только в одном 1994 г. Турция строила в Баку и районах Азербайджана 14 мечетей и два медресе (строительство было завершено в 1997 г.). В строительстве мечетей и организации религиозного образования в Азербайджане принимали участие и ряд зарубежных исламских центров других стран. Эта

деятельность не всегда носила бескорыстный характер, ряд мусульманских миссионеров преследовал не религиозные, а вполне определенные политические цели. «Некоторые проницательные политологи полагают, что, вообще, процесс роста числа мечетей преднамеренно идет с опережением, и страны финансирующие строительство этих мечетей рассчитывают, что на смену нынешнему национальному возрождению может и должно прийти возрождение религиозное. И тогда эти мечети могут стать активным инструментом политики» (33) - отмечал Т. Джуварлы.

При крупных мечетях Сумгаита, Мингечевира, Гянджи, Гейчая, Агдаша, Ленкорани и других городов страны были открыты медресе, в которых началось обучение лиц, желающих получить религиозные знания. Число медресе достигло - 20. При Духовном Управлении действовал официальный Исламский Университет, открылся исламский колледж.

1993 г., провозглашенный годом азербайджанской государственности, стал последним годом пребывания у власти национально-демократических сил, правивших меньше, чем власти АДР. Это правление оставило после себя смешанные воспоминания о демократии, помноженной на анархию, пьянящую свободу слова и действий. Вместе с тем, это правление при всех своих недостатках предопределило окончательный развал старых политических порядков и начало движения к осознанной независимости.

Именно в тот период началась встречная игра по усилению религиозного влияния Турции на население республики. Эта политика заложила фундамент тогда еще явно не видимого, но отмеченного несколькими инцидентами нового религиозного противостояния в республике. В целом не актуальное для Азербайджана противостояние суннизма и шиизма в тот период выглядело вполне серьезным именно во внешнеполитическом аспекте. Эти два основных направления Ислама частично актуализировали политическое противостояние Турции и Ирана: в ответ на открытую пропаганду Ираном шиизма, Турция пыталась внедрить в Азербайджан «менее радикальный» суннизм. Скрытая идеологическая схватка лишь изредка выходила на поверхность - несколько мулл-суннитов были выдворены из мечетей некоторых регионов республики усилиями Духовного управления. Турецкие клерикальные круги активно пропагандировала суннизм через газету «Заман», религиозное движение «Нурчилар», обосновавшееся в Азербайджане, Кавказский университет, лицеи и колледжи, открытые при содействии и финансировании Турции. Именно из Турции прибывали наиболее образованные и достаточно

«светские» теологи. Внезапный отзыв из Баку в 1996 г. представителя турецкого «Дайанат вакфы» Абдул Кадыра Сезгина считался серьезной победой шиитского Духовного управления. В более широком плане за активностью суннитского Ислама можно было усмотреть и позицию США, видящих в Иране главную дестабилизирующую силу во всем ближневосточном регионе, а потому стремящихся противостоять планам Тегерана. Между тем, ситуация не ограничивалась только этим противостоянием: арабские страны - представители так называемого в постсоветском пространстве ваххабитского толка - активно внедрялись в северных регионах страны (в Закаталах Духовное управление назначило имамом мечети 21 летнего юношу, чтобы закрыть дорогу представителю ваххабитов) (34), пытаясь своей деятельностью склонить местных суннитов к своему направлению религии.

Приход к власти Гейдара Алиева происходил в период, когда Азербайджан, сделав чрезмерные усилия вырваться из-под опеки России, понес катастрофические потери в войне с Арменией. Запад и Турция на время практически самоустранились, и Россия получила возможность путем путча подорвать неудобный ей политический режим в Азербайджане. Однако привести к власти своего ставленника и надолго привязать Азербайджан к России Москве не удалось. Поэтому власть Г. Алиева пытались низвергнуть путчами, заговорами, сепаратистскими движениями и простыми покушениями (не всегда до конца проясненными), однако политический опыт Г. Алиева позволил ему сохранить и укрепить власть.

На короткое время усилилась тенденция опоры власти на официальные религиозные организации. Азербайджанское государство было объективно заинтересовано в некотором равноправии между религиозными конфессиям (демонстрируя приверженность демократии), и в равновесии сил между шиизмом и суннизмом (остерегаясь влияния Ирана). Характерно, что, принимая в 1995 г. группу молодых религиозных деятелей из Саудовской Аравии, ОАЭ, Катара, лидер Партии Национальной Государственности Неймат Панахлы, занимающий пост в аппарате президента, пообещал, что правительство выделит участки под строительство мечетей этими странами с дальнейшим созданием Исламского религиозного центра.

Общественность зафиксировала тот факт, что в шестнадцатую годовщину иранской революции президент Г. Алиев посетил прием, устроенный иранским посольством, активно участвовал во всех религиозных праздниках и совершил хадж (паломничество) в Мекку. Однако затем процесс сближения резко и искусственно был

заторможен, завершившись практическим удалением Ислама с политической арены страны. Запрет духовным лицам баллотироваться в депутаты (35), отказ в перерегистрации Исламской партии, наконец, арест руководства этой партии и ее фактический запрет, обоснованный конкретными действиями исламистов, означал, что Азербайджан вернулся к стратегии политической ориентации на Запад, в первую очередь на США.

В 1992 г. в Баку выходило несколько происламских газет, представлявшие собой монотонный пересказ текущих событий, имеющих отношение к жизни исламской общины, и описание обрядов. Сами руководители Исламской партии Азербайджана, признавали, что интеллектуальный уровень членов партии невысок.

Более интересная картина открывалась при обзоре периодики, включающей правительственные, оппозиционные и независимые газеты. В независимых газетах исламская тема по удельному весу публикаций неизменно занимала третье место, между тем как в проправительственной прессе она была изрядно потеснена другими темами.

Наиболее активно исламская тема была представлена на страницах газет «Заман», «Исламын сеси» («Ислам дуньясы») - вскоре приостановивших свою деятельность, «Аврасия», «Едди гюн», «Миллет» и др. Особую активность проявляла протурецкая газета «Заман», которая перед торжествами мусульманского поста много номеров подряд публиковала серию предписаний верующим. На страницах этой газеты нередко появлялись имена солидных ученых востоковедов, публиковались интервью с заместителем главы Духовного управления мусульман Закавказья Гаджи Салманом, констатировавшим, что число людей отмечающих пост («оруджлуг») за 10 лет значительно возросло: «Я сам наблюдаю, как резко возросло число людей, соблюдающих в этом году пост. Весьма отрадно, что среди постящихся немало высоких государственных чиновников, ученых, интеллигентов» - констатировал он. Накануне хаджа здесь же публиковались статьи о соблюдении медицинских и гигиенических правил во время паломничества. Заметим, кстати, что позиция этой газеты, в целом, достаточно либеральная, сообразовалась с общим светским тоном азербайджанской прессы.

Характерно, что локальные конфликты между религиозными деятелями, выносившиеся все чаще на страницы газет, являлись отражением глубинных противоречий внутри общин. Азербайджан действительно стоял перед альтернативой усиления Духовного управления мусульман Закавказья, или, напротив, прямого

государственного контроля над религией через создание Министерства по делам религий. Широкий резонанс получило интервью ректора Исламского университета Азербайджана Хаджи Сабира (36) газете «Зеркало» (9 мая 1996 г.). Накануне радений по погибшему имаму он призвал шиитов воздержаться от фанатических проявлений веры и прямо упрекнул Духовное управление в том, что оно намеренно разжигает эти настроения. Решительно выступив против фанатизма во время празднования дня Ашура, он отметил, что чрезмерная экзальтация верующих связана с внешним влиянием, реализуемым внутренними силами и религиозной некомпетентностью членов совета кадиев Духовного управления. Хаджи Сабир прямо обвинил членов совета в невежестве (37). Гаджи Сабир и в ряде других газет продолжил свое открытое выступление против шейха. Как ректор Исламского университета, он уделял особое внимание духу просветительства в Исламе. В интервью газете «Миллет» (25 февраля 1996 г.) он отмечал: «Задача нашего университета - широкое распространение Ислама путем просветительства, борьба с искусственным искажением его ценностей, инспирируемым конфликтами между его толками. Цель нашего университета: воспитать настоящих профессиональных теологов».

С началом издания журнала «Ганун» («Закон») стали заполняться и некоторые лакуны в освещении Ислама, в частности, в такой специфической сфере как исламская юриспруденция (38).

Вообще, в обозреваемый период газеты были достаточно оперативны. Газета «Азербайджан» осуждала деятельность азербайджанского филиала общества Имама Хомейни «Имдад». С 1993 г. в Азербайджане действовало азербайджанское представительство «Комитета помощи имама Хомейни», по словам руководителя которого, в Иране эта организация своей деятельностью охватывала более 5 миллионов человек (?!). Азербайджанское представительство комитета взяло под свою опеку 7000 семей или около 25 тысяч человек, содействуя работе среди учащихся школ, в организации паломничества в святые места, проведению массовых бесплатных свадеб и конкретной помощи семьям в хозяйственных делах. В газете «Мухалифет» («Оппозиция») была опубликована статья Я. Магеррамовой "Дорога, ведущая к единому Азербайджану", в которой критиковалась деятельность иранских эмиссаров в лагерях беженцев, их попытки посредством созданных там медресе пропагандировать идеи иранской революции.

2 мая 1997 г. в Баку был создан Центр Религиозных Исследований, приступивший к пропаганде Ислама с самых различных, в том числе и политических позиций. Выпускаемый центром журнал «Полюс» начал

выходить на русском и азербайджанском языках и резко отличался высоким уровнем содержательности и остроты статей от публикаций обычных периодических изданий. Следует отметить и «академический» Центр исламских исследований «Иршад», возглавляемый профессором Р. Алиевым, занявшийся переводческой деятельностью, доводя до сведения населения лучшие работы по Исламу, знакомя его, впрочем, и с другими религиозными направлениями.

Газета «Зеркало», ссылаясь на главу Духовного Управления мусульман Закавказья Аллахшюкюра Пашазаде, писала, что к 1996 г. в Азербайджане действовало около тысячи мечетей, из которых четверть не подчинялась Управлению.

По сведениям Исламского университета, в 1996 г. 43 азербайджанских студента изучали теологию в университетах Египта и Ирака, по согласованию с Пакистаном в эту страну было направлено на обучение 11 юношей и 9 девушек, предполагалось также обучение 10 студентов в Сирии и еще 20 - в университете Ливии.

На первом общереспубликанском форуме молодежи (12 февраля 1996 г.) президент Г. Алиев заявил, что преподавание религии Ислама в школах является одним из требований сегодняшнего дня. Однако это пожелание президента, вопреки сложившейся практики, так и не было выполнено.

В 1993 и 1996 гг. в Азербайджане совместно республиканским Фондом Культуры и Европейским тюрско-исламским культурным объединением были проведены две конференции "Государство и религия". Первая конференция проходила в период правления Народного Фронта, когда новое государство делало свои первые, пробные шаги. Первая Конференция отразила дух романтизма, присущий тому времени, и приняла Обращение к руководителям республики, в котором призывала все религиозные общины страны укрепить национальную независимость. Вторая конференция проходила в условиях определенной политической стабильности, принятия Конституции, регламентирующей в целом проблемы взаимоотношений государства и религии. На конференции решались прагматические вопросы формирования официальных религиозных структур в период острейшего кризиса, охватившего верхи Духовного Управления, ареста руководителей Исламской партии Азербайджана и проблемы миссионерства, повлекших за собой частичное изменение Закона о свободе вероисповедания. Достаточно отметить, что в работе конференции не принял участия шейх-уль-ислам, неизменно выступающий против создания каких бы то ни было государственных

структур по делам религии. Присутствующие на конференции представители власти придерживались, в целом, того же мнения. Позиция ученых заключалась в том, чтобы передать в Президентский совет или Кабинет министров отдел по делам религии, упразднить институт шейх-уль-исламства, создать, возглавляемое светским лицом, Министерство по делам религии. Развернувшиеся дискуссии по проблеме миссионерства отразили ситуацию, сложившуюся в деле утверждения различных толков господствующего Ислама. Турецкая делегация на конференции неоднократно была вынуждена парировать прямые и скрытые обвинения по поводу «экспансии» суннитского толка Ислама в шиитский Азербайджан.

«Раскольническую» деятельность Хаджи Сабира, видимо, следует связать с попыткой государства подчинить себе полностью религиозные центры власти в республике. При внешней нейтральности властей, Хаджи Сабир достаточно длительное время пытался отнять у шейха контроль над религиозными процессами, привлекая к этому представителей «неохваченных» клановой борьбой районов. Встречная попытка шейха лишить власти своего непокорного заместителя путем удаления его с должности и вывода из состава руководства Духовным управлением была столь же безуспешной, как и намерения Хаджи Сабира. Время или, скорее всего негласное распоряжение властей, положило конец всем этим интригам, и статус-кво был восстановлен.

Столкновения и противоречия региональных потоков внутри Ислама в Азербайджане вполне объяснимы в контексте начавшейся при Г. Алиеве концентрации политической власти в стране. И конформизм Духовного управления, и потенциальная тяга Исламской партии к муталлибовцам (хотя бы через связку Иран-Россия) затрудняли властям опору на религиозные круги, и в этих условиях была неизбежной попытка создания «своего потока» в Исламе. Кроме того, активно муссировались слухи о создании в Азербайджане нечто вроде турецкого «Дайанат вакфы», т. е. Министерства по делам религии. В случае учреждения подобной структуры это дало бы возможность перманентно регулировать религиозные процессы в республике (как это произошло позже). Сложившийся тип власти стремился поставить религию на службу политической консолидации вокруг правящих сил, используя региональные проявления как инструмент в политической борьбе за верующих. Достигнутое соглашение между государством и официальными религиозными структурами позволило духовной власти усилить борьбу против собственных оппозиционных сил.

Еще более примечателен внешнеполитический контекст религиозной конфронтации. Ни для кого не было секретом, что Иран никогда не

оставлял попыток реализовать через религиозные каналы часть своих политических амбиций в Азербайджане. В своем интервью «Зеркало», 1997 г.) министр национальной безопасности Н. Аббасов отмечал, что «разведка Ирана ни на минуту не прекращала своей деятельности в Азербайджане, о чем имеется достаточно материалов». По его мнению, распространение в республике ваххабизма (салафизма) также является происками иностранных спецслужб.

Кроме посольства и консульства, специального представительства духовного лидера Ирана аятоллы Хаменеи Тегеран располагал в Азербайджане десятком обществ и медресе, целый штат профессиональных пропагандистов «исламской революции» работал в Баку и лагерях беженцев. По достигнутому соглашению две страны должны были обмениваться программами телевидения. Иран, получив такую возможность, не только не предпринял встречных шагов, но и стал использовать собственную программу вещания на Азербайджан в пропагандистских целях. Это привело к закрытию иранской программы передач, что явилось еще одной причиной ухудшения и без того предельно обостренных взаимоотношений двух стран.

Если добавить сюда весьма активную деятельность различных христианских организаций нетрадиционного толка (более десяти организаций), которые, по утверждениям их оппонентов, реально ставили проблему христианизации Азербайджана, то станет понятной вся сложность и запутанность религиозных процессов, отражавшихся в политической жизни республики. По свидетельству прессы уже к концу 90-х гг. более 2000 азербайджанцев приняло Христианство различного толка, в чем усматривалась и вина управленческих структур Духовного управления. Специальная комиссия Национального Совета Молодежных Организаций Азербайджана выпустила книгу-исследование, в которой отмечалось, что с 1991 г. в республику стали проникать первые миссионерские организации, которые в начале предполагали работать только с населением, исповедующим Христианство, однако, созданные в республике условия, лучшие, по словам авторов, чем в США, уже к середине 1992 г. позволили начать «массовую христианизацию азербайджанской молодежи и интеллигенции» (39). По словам авторов издания, в республике действовало около 20 сектантских организаций, в деятельность которых вложено от 15 до 20 млн. дол. США, за пять лет христианизировано около 7 тыс. этнических азербайджанцев, несколько тысяч православных и иудеев. Согласно некому плану «Евангелизация – 2000» к началу XXI в. следует христианизировать 20% азербайджанцев. На защиту миссионерских организаций встало

посольство США, требуя свободы их деятельности, в которую, кроме всего прочего, входило и снабжение республики гуманитарной помощью, запрещенной напрямую конгрессом США 907-ой поправкой к биллю о защите демократии. Поправка была принята во времена правления Народного Фронта. 25 января 1996 г президент США Билл Клинтон поставил свою подпись под решением Конгресса США о смягчении 907-й поправки к Закону о поддержке свободы, ограничивающей помощь единственной постсоветской республике - Азербайджану. «Независимая газета» от 17 февраля 1996 г. опубликовала заметку, в которой говорилось об обеспокоенности главы духовного управления мусульман Кавказа шейх-уль-ислама Аллахшюкюра Пашазаде деятельностью миссионеров из Саудовской Аравии, Ирана, Турции, Швеции. По его словам, под эгидой религии миссионеры претворяют в жизнь интересы спецслужб своих государств, призывая вступать в свои ряды граждан Азербайджана. Он обратился к президенту с просьбой посредством принятия соответствующих законов ограничить деятельность миссионеров.

В мае 1996 г. было арестовано девять членов руководства Исламской партии, основанием для чего послужило задержание Министерством национальной безопасности на границе 20 молодых людей, тайно и незаконно переправляемых ИПА в Иран для прохождения специальной военно-политической подготовки. В прессе сообщалось, что члены ИПА совместно со спецслужбами Ирана «Эталаат» готовились провести 28 мая антигосударственные акции (40). Характерно, что некоторые факты косвенно свидетельствовали о связи ИПА с канцелярией и службой внешних связей Духовного управления (упоминания в СМИ о паспортах, выданных переправляемой в Иран группе якобы при содействии Духовного управления). Хотя между Исламской партией и Духовным управлением мусульман внешне не существовало никаких связей, видимо, какая-то координация между отдельными представителями руководства этих структур осуществлялась вплоть до тех пор, когда партия была обличена в связях со спецслужбами Ирана. В это время Духовное управление в очередной раз встало на позиции власти, и были достигнуты договоренности, определяющие круг обязанностей сторон. Так, был принят закон об обязательном подчинении всех исламских организаций исключительно Духовному управлению.

Арест исламистов, вопреки ожиданиям, не вызвал ни бурную реакцию среди общественности, ни широкого возмущения среди верующих. Это тем более странно, что ИПА была известна как политическая сила, объединяющая значительное число своих сторонников и

сочувствующих (по некоторым данным около 60 тыс.). В сфере пропаганды она часто апеллировала к идеям героической жертвенности, нестигаемости и суровости во имя Божественных истин. Молчание общества было весьма симптоматично, так как ставило под сомнение действенность организационных принципов партии, выявляло отсутствие сильного духовного влияния на общество и тот обескураживающий факт, что верующие республики вовсе не воспринимали ИПА в качестве своего духовного и политического лидера. Все большая ориентация Азербайджана в своем внешнеполитическом курсе на США рано или поздно должна была привести к публичному противостоянию с Ираном. И здесь политические пристрастия и власти, и оппозиции полностью совпадали - ни арест исламистов, ни фактический запрет деятельности ИПА не вызвали никакой реакции в республике, впрочем, как и на Западе; в Иране, напротив, эти события породили волну многочисленных протестов и политических акций.

Различные версии, объясняющие цели акции, сводились к следующим предположениям: ИПА являлась потенциальным соперником светской власти; она была связана со спецслужбами Ирана; партия распространяла проиранские настроения среди населения; руководство ИПА, получая деньги из Ирана, занималось финансовыми махинациями. Аналитическая группа Клуба журналистов «САФ» выдвинула свою версию ареста - ИПА не захотела взять на себя посредническую функцию для налаживания отношений Азербайджана с Ираном. При этом версии шпионажа, внешнего финансирования, давления посольства США отвергались (41).

В руководство партии после ее разгрома и запрета пришли новые, более молодые и образованные силы, пытающиеся преодолеть присущую ИПА замкнутость и полноправно влиться в политический процесс в республики в качестве организованной силы, признающей нормы демократического плюрализма. ИПА впервые начала широкий диалог с различными оппозиционными партиями и даже подписала ряд соглашений (например, с азербайджанскими социал-демократами и либералами) о сотрудничестве. В частности, в 1998 г. шли интенсивные переговоры с «Мусаватом», которые ни к чему не привели. Стороны не могли согласиться по вопросу о религиозной свободе. При этом ИПА передала «Мусавату» меморандум, текст которого настолько чётко выявлял различие исламистских и национал-демократических позиций, что его следует процитировать целиком: «1. Всеобщая Декларация прав человека ООН написана людьми, а мы признаём лишь права, переданные человеку Богом. 2. Если религию

отделить от государства, то в нём нет места религиозным людям и это безбожное государство. 3. Человек свободен в вере (Иудаизме, Христианстве, Исламе), но секты это не вера, а ложная вера. 4. Человек может менять свою религию перейдя из Христианства в Ислам, но не наоборот, это запрещено Кораном, так как Ислам - наивысшая и последняя из религий. 5. Человек имеет право отправлять любое своё верование лично, но не в группе, и не свободен распространять всякое верование, сбивая с толку молодёжь и людей с нестойкой верой. 6. Наша цель - Азербайджан и в то же время весь Исламский мир» (42). Но, несмотря на столь острый текст меморандума, сам факт переговоров свидетельствовал о сложных внутренних процессах в ИПА. Председатель Временного совета ИПА Хаджи Мехти Шамилли сообщал, что партия готовится к проведению своего съезда, на котором будут представлены 40 районов республики. Шамилли отметил, что на съезде будет рассмотрен вопрос о переименовании партии в Мусульманско-демократическую или же партию Исламского благоденствия (напомним, что так называлась исламская партия в Турции, успевшая побывать у руля правления страной, затем запрещенная в результате вмешательства армии, а сегодня, трансформировавшись, возглавляет свое государство). Съезд ИПА прошел в конце 1998 г., собрав представителей из 34 районов республики, однако, вопрос о переименовании партии так и не был решен. Позднее ИПА, как представляется, потеряв свою однозначную ориентацию на шиитский Иран, пыталась превратиться в общенациональную партию, объединяющую как шиитов, так и суннитов. Развернувшиеся в партии дискуссии показали, как неоднородность состава ее членов, так и противоречивость предлагаемых ими моделей взаимоотношения государства с религией и места Ислама в политическом развитии Азербайджана. Характерно, что позднее амнистированные члены руководства ИПА, хотя и вернулись в состав партии, заняли в ней рядовые позиции. Сама же партия сосредоточилась на двух проблемах: вопросах нравственности в русле противопоставления ее мусульманских норм современному западному влиянию и проблеме прав человека, в контексте которой проводилась масштабная работа с партиями и правозащитными организациями республики (43). Несмотря на заметную активность, Исламская партия так и не смогла преодолеть барьера регистрации в Министерстве Юстиции, видимо, и из-за того, что «конкуренция поколений и идей» внутри этой партии по сути расколола эту организацию, а ее политические претензии пресекались законодательством Азербайджана.

Азербайджанский парламент принял поправки к Закону «О свободе вероисповедания», утвержденные затем президентом страны. Поправки к закону внесли изменения в процессы структурирования Ислама, так, все существующие мусульманские организации передавались в прямое подчинение Духовного управления, которое должно было упорядочить работу в этих организациях.

О недостатках этого Закона, принятого в период правления НФА, его «излишней» демократичности не раз высказывался шейх в своих многочисленных интервью. Он считал, что Закон уже не соответствует реалиям времени, открывая широкие возможности для зарубежных эмиссаров, давая им фактически шанс вмешиваться во внутренние дела республики. Согласно разделу 8 статьи 11 бывшего Закона, каждая мечеть могла подчиняться в зависимости от собственных целей религиозным центрам зарубежных государств. Именно этот «плюрализм» был устранен, и мечети были подчинены напрямую Духовному управлению мусульман Закавказья. В этой связи, празднуя победу шейх, заявлял: «Создание новых общин, регистрация мечетей отныне будут упорядочены. С этого дня этими вопросами будет заниматься только наше управление. Искключительным его правом будет создание новых духовных учебных заведений, отправка студентов-богословов для совершенствования знаний за рубежом, диспуты между религиозными деятелями. Будут уточнены и упорядочены и все вопросы, связанные с изданием и распространением религиозной литературы» (44). Для достижения заявленных целей Духовное управление стало проводить определенную работу по унификации религиозной деятельности среди мусульман Азербайджана, а также создало научно-религиозный совет из видных азербайджанских ученых, философов, религиозных деятелей, в функцию которого входило, кроме всего прочего, и оценка литературы по религии, издаваемой в республике, посылаемой из-за рубежа, а также рекомендации по ее распространению и публикации. Вместе с тем право христианских и иудейских (и иных конфессий) организаций на внешние связи и подчинение зарубежным центрам законом не запрещалось, что стало причиной острых схваток с миссионерами христианских организаций. На некоторый период религиозные процессы в своей гласной форме стали протекать под полным надзором Духовного управления, однако, это способствовало тому, что немалая часть этих процессов, сойдя с политической арены, ушла в подполье и стала развиваться без всякого контроля со стороны общества.

Как правило, к Исламу, исповедующему братство и равенство, зачастую подталкивают объективно ухудшающиеся условия существования. Но возрождение Ислама может проистекать и из иных источников: духовной пустоты в общества, растущей безнравственности политиков и коррумпированности чиновников.

3. Религиозная рефлексия на пороге XXI века: первые итоги

В современном мире проблемы национально-конфессиональной самоидентификации и модернизации, понимаемой как достижение уровня западных стран эпохи глобализации и информационного общества, находятся между собой в прямом противоречии. С одной стороны, Азербайджану необходима конкретная национально-конфессиональная самоидентификация для формирования государственно-политического и правового сознания азербайджанцев, без которого основу демократии - гражданское общество - сформировать крайне затруднительно. До сих пор в сознании азербайджанцев патриархальные ценности семьи превалируют над ценностями гражданского общества. По сути дела деформированное сознание одинаково легко принимает (и внутренне игнорирует) как идеи социализма, так и идеи демократии, так как они не становятся «духовной идентичностью как специальной формой внутренней власти человека над самим собой» (Л. Скворцов). В этих условиях Азербайджан, благодаря своей нефти имеющий материальные возможности вступить в современное информационное общество, политически рискует остаться в правовом поле феодализма. Кое-кого эта перспектива вполне устраивает, так как позволяет контролировать примитивные политические процессы.

Хорошо понятно, что при складывающихся в мире отношениях одинаково заводят в тупик как социальные предписания, исходящие от так называемых «фундаменталистов», так и по сути атеистический подход «западных демократов». Казалось бы, достаточно принять, что религия является источником «вечной духовности и нравственности», национальная принадлежность - духовностью конкретной культуры, языка, психологии, модернизация - возможностью вступить в современный политико-правовой и экономический мир на основаниях собственной идентификации, - чтобы выстроить верную стратегию развития. Но этому препятствуют несколько существенных факторов, особенно замороженный, но не решенный нагорно-карабахский конфликт и непрекращающаяся борьбы за стратегическое влияние в регионе, где перманентно проектируются новые транспортные, энергетические и информационные коммуникации, связывающие

Запад и Восток. Ведущий аналитик фонда "Наследие" (США) Ариель Коэн по этому поводу вполне откровенно заявлял: «США не должны забывать о своих целях в экономически и политически важных регионах мира. Кавказ и Центральная Азия относятся именно к таким регионам. Поддержка своих друзей на Кавказе и в Центральной Азии, тесное сотрудничество с Турцией позволит США защитить свои будущие многомиллиардные инвестиции в энергоресурсы, которые станут жизненно важными в следующем тысячелетии, проложить Шелковый путь в Центральную Азию и на Дальний Восток и не дать России и Ирану подмять под себя их малых прозападных соседей» (45). В этой ситуации отброшенный на второй план «неофициальный» Ислам вполне подходил на роль центра притяжения сил, вычеркнутых из истории процессами первоначального накопления капитала и глобализации. Этому способствовала и раздуваемая с различных сторон проблема «исламского фундаментализма», имевшая, к сожалению, аналоги в реальной жизни, например, судебный процесс над членами религиозной организации «Джейшуллах» («Армия Бога»). Перед судом предстали лидер организации Мубариз Алиев и 10 его соратников (среди которых, по некоторым слухам были бывшие полицейские и участники первой чеченской войны, подпавшие под влияние «ваххабитов»). «Джейшуллах», по информации пресс-службы МНБ, «незаконно действовала на территории Азербайджана с 1996 г., поставив своей целью дестабилизацию внутривнутриполитической обстановки и смену ориентиров государственного развития». М. Алиев, опирающийся на идеологическую и прочую поддержку зарубежных религиозных экстремистских организаций, собрал вокруг себя вооруженную группировку из числа молодежи, «попавшей под влияние радикального ваххабизма». На счету организации числился ряд громких убийств, террористических актов и планируемых актов «возмездия» (46). К сожалению, деятельность «Джейшуллах» не была единичным фактом.

Религиозное возрождение в Азербайджане своими этапами похоже на российское и, вероятно, имеет общие черты с процессами в ряде других стран СНГ: вначале повальное увлечение обрядностью религии, отдельные попытки превратить ее в идеологию, затем разочарование и уход веры из социума в сферу быта, семьи. В Азербайджане спонтанно складывается какой-то новый «светский ислам», звучащий как нонсенс для мусульман.

«Пропаганда ислама в Азербайджане дело не такое легкое, как может показаться на первый взгляд. Она неизбежно наталкивается на достаточно «лукавое» общество, где любовь к авторитаризму (с его

несвободой и малой личной ответственностью) и демократичность (с его свободой и страхом перед ответственностью) присутствуют вместе» - писал Т. Джуварлы (47). Действительно, необходимо признать, что азербайджанцев трудно назвать фанатиками религии (48). Хотя речь идет о нынешних азербайджанцах, развращенных государственным атеизмом, но и исторически, что-то подозрительно много раз сменялся суннизм шиизмом, как-то безразлично-спокоен азербайджанец к сегодняшнему проникновению христианского миссионерства в страну; трудно назвать это терпимостью, религиозной толерантностью, хотя история щедро просвещала народ по поводу всевозможных религий и их толков, постоянно сталкивала с «иноверцами», приспосабливала к широкому общению, но здесь, кажется, нечто другое, отличное явной отстраненностью по отношению к внешним событиям. Истоки этой отстраненности, по всей видимости, следует искать не только в перипетиях исторических событий прошлого, но и в сегодняшних социально-политических процессах (49).

Важно отметить, что это не только взгляд «изнутри», таким видится Азербайджан и стороннему взгляду: «в стране произошла некоторая десакрализация религии. Почти ни в одной социально значимой области ислам не выступает как самостоятельная сила - его уважают, его используют, но им не руководствуются. Господствует номинальный ислам, при котором формы в цене, но ценности забыты (не восстановлены)...

Азербайджанцы объединены интересом, а не идеей, и в этом смысле они - несмотря на все культурные и политические метания - ближе американцам и европейцам, нежели другие народы постсоветской Азии.

Однако присутствие религии все же ощутимо... Здесь может сработать парадокс: азербайджанский фундаментализм явится на белый свет тотальным, резким и непримиримым именно потому, что для него окажутся пустым звуком любые, - хоть шиитские, хоть суннитские - сдерживающие богословские аргументы» (50). Может быть, именно поэтому актуально звучит по сей день вывод Э. Гусейнова: «Ислам в Азербайджане - это перспектива, которую можно расценить как очень большую и как никакую. Азербайджанцы - агностики, относящиеся к исламу не как к догме, а как к генетической религии» (51).

Любопытна в этой связи статистика, которая время от времени появляется на страницах печати. Так, президент Фонда содействия молодежи (действующего в Азербайджане) Недим Кая (Турция) в своем интервью, озаглавленном «Азербайджанцы сохранили веру в

душе», отмечал: если раньше только 30-40 человек из 100 знали келмеи-шахадат (формула веры мусульманина - А. Аб.), то сейчас 70-80; но на серьезные вопросы, связанные с религией, раньше отвечал 1 человек из 100, сегодня 5 человек (52). Опрос, проведенный среди молодежи, показал, что: 9% опрошенных до 30 и 12,5% выше 30 лет считают себя глубоко верующими людьми, 90% считают себя верующими и мусульманами (53), каждый 10-ый совершает религиозные обряды; 36% - орудж, почти все считают, что религия оказывает влияние на общественно-политическую жизнь страны, и в то же время, 60% не могут отличить истинные религиозные представления от суеверия (54).

И все же ряд аналитиков уже тогда не без оснований полагал, что не стоит обольщаться относительно того, что царящая ситуация внешней неорганизованности в принципе снижает политические возможности Ислама в долгосрочном плане, напоминая, «как мечети в Иране накануне антишахского восстания в Иране мгновенно стали зародышами политической активности. Самое трудное предугадать начало таких спонтанных процессов. А катализатором этого процесса могут стать и внешние силы и резкая пауперизация населения страны» (55). («В настоящее время число строящихся мечетей в Азербайджане превышает 1300» - из интервью шейх-уль-ислама, март 2000).

Заметно усилилась религиозная рефлексия, связанная с бесплодностью политической и духовной конфронтации «формалов» и «неформалов» Ислама на фоне растущей безнравственности общества, против которой (аналогично практике развития мусульманских стран третьего мира) восстает новая интеллектуальная религиозная элита, рассматривающая модернизацию как возврат к национальным или конфессиональным ценностям. В Азербайджане, судя по всему, именно в тот период начался первый этап этого движения, который переместил эти проблемы, по знакомой уже схеме, в век XXI. «В стране уже начинают возникать происламские организации, которые пытаются всячески дистанцироваться как от «формалов», так и от «неформалов», и которых трудно обвинить во «внешнеполитических пристрастиях» (56) - констатировал М. Мамедов в статье под характерным названием – «Политического ренессанса ислама в Азербайджане не произошло». Для Духовного Управления, между тем, все проблемы Ислама в Азербайджане были связаны с «недостаточным финансированием, незаконной деятельностью миссионеров и расколом в рядах верующих» (без названия лиц, виновных в этом расколе) (57). По мысли же представителей интеллектуальной элиты эти проблемы заключались в иной плоскости: «Современный персонографический

облик нашего духовенства бесцветен и невыразителен. Все эти «религиозные активисты» как будто претендуют на правочерность. Однако высшей задачей их правочерности могло бы стать еще большее повышение духовного авторитета ислама в Азербайджане...Ислам - живой источник современных идей во многих областях культуры. Но проблема нашей страны в том, что, к сожалению, для современного азербайджанского сознания этот источник оскудел. Оскудела не сама религия - это невозможно. Оскудело современное азербайджанское религиозное сознание и в этом в первую очередь виноваты многие из тех, кто претендует на статус духовенства» (58).

Для властей проблема заключалась в завершении вывода Ислама из политической сферы страны (59).

А ИПА, хотя, кроме вопросов о недопустимости «конкурсов красоты», поднимала и проблемы восстановления избирательных и иных прав мусульман, активно выступала против отделения религии от государства (60), в прессе нередко обвинялась в том, что «не смогла создать союз с интеллигенцией, а, кроме того, она основана на принципе землячества» (61).

Вместе с тем, взгляды ведущих оппозиционных партий Азербайджана в плане политического будущего Ислама в стране были близки позиции власти. Зампредседателя партии «Народный Фронт» Ф. Газанфароглы полагал, что на данном этапе официальные религиозные структуры страны и морально, и материально зависят от существующих властей; Управление мусульман Кавказа необходимо превратить в государственную структуру, контролирующую все религиозные процедуры в стране; Духовное Управление должно стать министерством по делам религии (62), а зампред. «Национальной Независимости» Магеррам Зульфугарлы, декларируя позицию своей партии, отмечал: «мы противники политизации религии, Управление мусульман Кавказа необходимо переорганизовать в Азербайджанское Духовное Управление, его руководители должны быть избираемы» (63).

В Азербайджане сложилась своеобразная ситуация, когда Исламом занимались все политические силы сразу, и никто по отдельности не только не хотел поразмышлять о его ближайших перспективах в республике, но и мало представлял что необходимо делать, чтобы хоть как-то повлиять на характер предстоящего будущего Ислама в Азербайджане. Впрочем, схожая ситуация характерна и другим постсоветским странам, например России: «...религия не является, однако, предметом сколь-нибудь серьезного, глубокого и разностороннего изучения. В вопросах, касающихся религии, сегодня

в общественном сознании по-прежнему доминируют идеологические спекуляции» (64).

Между тем, уже в то время встречались прогнозы (из среды «новой исламской волны», сосредоточенной вокруг редакции журнала «Полюс» («Гутб»)) о том, что «вскоре исламский фактор превратиться в один из решающих факторов и в азербайджанском обществе» (65). Но каким образом и кем должно было осуществляться это превращение? Считалось, что в сложившихся в тот период в Азербайджане условиях Ислам еще не мог превратиться в фактор национальной идентификации, способствующий консолидации общества. Прежде, Азербайджан должен был, по примеру других мусульманских стран, пройти этап модернизации: «...в триаде тюркизм (национализм), модернизм и ислам» место ислама там, где под его знамена становятся свободные и развившиеся мусульманские народы, прошедшие этап модернизации» (66). При этом особый акцент делался на исторический опыт развития Пакистана и Турции, в которых именно исламские интеллектуалы-модернисты, обогащенные личным опытом проживания на Западе, затеяли трансформацию государственных систем своих стран.

Но в Азербайджане Ислам все еще оставался объектом политической конъюнктуры, «слева и справа», источником суеверия, а не истинной веры (67), а в духовном и культурологическом плане «в Азербайджане (Северном) ислам превратился в религию траура, похорон, то есть в религию мертвых» (68). И это в то время, как тяга населения к знанию подлинных ценностей ислама неуклонно росла (69).

Сложились две точки зрения, которые можно представить следующими позициями: «Поборники чистого раннего ислама, которых немало и в Азербайджане, считают, что ислам ничего не должен навязывать обществу. В самом кораническом тексте они находят немало указаний на демократические ценности. По их мнению, то, что демократия питается из «безбожия» носит формальный характер и связано лишь с политическим поражением традиционного христианства, которое стало очень политизированным. Эти люди осуждают так же и то, что исламская вера не смогла стать выше политических страстей и конфликтов и осталась в плену идолопоклонничества властей. Они убеждены, что главной бедой ислама является его политизированность» (70).

Согласно второй точки зрения, - «демократия – это и есть настоящий, европейский фундаментализм. «Демократии, которая нарушает права Бога ради прав человека, будет трудно приживаться на Востоке» (71) - полагают сторонники этой позиции. Понятно, что такие настроения

вызывают озабоченность Запада, весьма настороженно наблюдающего за продвижением Ислама в современный политический мир. И если инспирированные в Азербайджане извне террористические акции организации «Джейшуллах», подготовка на территории Грузии молодых азербайджанцев для участия в войне в Чечне, ряд загадочных убийств будто бы на религиозной почве могли стать причиной обоснованного беспокойства, то в некоторых других случаях оно вряд ли могло быть оправдано (72).

Но дальнейшие события стали разворачиваться в совершенно другом мире, трансформированном событиями 11 октября 2001 г. Планета вступила в новые политические, экономические и социокультурные измерения своего развития, диктуемые процессами глобализации, и мусульманская религия стала осваивать новую роль – глобального Ислама.

4. Ислам на пути в политическое пространство-время будущего

Так называемые «нардаранские события» стали еще одним испытанием как политического потенциала Ислама в Азербайджане, так и отношения к нему общества, власти и Запада. Нардаран – одно из селений пригорода Баку – всегда отличался высокой сплоченностью и определенной обособленностью проживающего здесь населения, активно препятствующего внедрению в поселок чужаков. Другой отличительной чертой жителей этого селения является глубокая религиозность, выделяющая их даже на фоне всех других поселков Апшерона с традиционно высокой степенью религиозного рвения, которое не смогли остудить советские репрессии. Так, Али Албанви (правда, не приводя источников), пишет: «Еще в конце 70-х, начале 80-х гг. XX в. под влиянием иранской революции в поселке Нардаран (недалеко от Баку) появилась первая шиитская подпольная политическая «Организация хомейнистов» (73).

Конфессиональная сплоченность и социальная мобильность этой «пуританской общины» давали ее жителям весьма ощутимые дивиденды еще в советское время, когда нардаранцы снабжали Баку и города России парниковыми овощами и цветами. Основы этого процветания по понятным причинам были подорваны уже в первые годы независимости. Однако дальнейшее ухудшение ситуации проистекало из отсутствия у чиновников желания решать какие бы то ни было проблемы, связанные с созданием рабочих мест, социальной поддержкой населения при том, что подача газа и света превратилась в перманентную проблему. Нардаранцы не были первыми «бунтарями», но до их выступления (лето 2002 г.) власти успешно решали подобные

ситуации в различных регионах республики, используя метод «кнута и пряника».

Еще до известных событий жители Нардарана едва ли не единственные в стране отказались проводить у себя муниципальные выборы, бойкотировали назначенных «сверху» представителей местной власти. Такой пример открытого сопротивления не мог быть оставлен без ответа, тем более, что ситуация очень быстро переросла в социальный взрыв в Нардаране. Впервые при «усмирении бунтующих» было применено оружие, в результате чего погиб один и было ранено несколько человек. Несмотря на эту акцию, нардаранцам удалось отстоять поселок, который на длительный период превратился в осажденную крепость. Некоторые властные структуры и СМИ заявляли, что нардаранские события – результат внешнего влияния некоторых сил, стремящихся с помощью своих агентов насадить в Азербайджане «исламский фундаментализм». Был арестован председатель ИПА А. Алиев, который не являлся жителем Нардарана и не был в поселке в момент противостояния. В 1996 г. А.Алиев уже был осужден вместе с другими лидерами ИПА при молчаливом согласии общественности и Запада, а затем помилован. Однако на этот раз розыгрыш исламской карты натолкнулся не только на решительный протест Ирана, но и был опровергнут оппозицией и правозащитниками, протесты которых привели Запад в некоторое замешательство.

Между тем, были арестованы и приговорены к различным срокам заключения и другие зачинщики противостояния, а складывающаяся напряженная политическая ситуация в связи с предстоящими президентскими выборами потихоньку, но неуклонно отодвигала остроту нардаранского кризиса на задний план. Цель была достигнута: после президентских выборов арестованные участники событий помилованы, но арестованы другие жители поселка, обвиненные в «массовых беспорядках» 15-16 октября 2003 г. Итоги президентских выборов в Азербайджане привели к значительному ослаблению системной оппозиции, и тогда трудно было предсказать вокруг каких сил и идеи начнет формироваться новая оппозиция. То, что Ислам также будет предлагать свои социокультурные и политические модели развития, не вызывало сомнения; другое дело – какие люди и как начнут их предлагать: ожесточенные репрессиями и двойными стандартами Запада, или же те, кто, невзирая ни на что, продолжит трудный поиск диалога Ислама и демократии.

Это была совершенно новая ситуация для Азербайджана, свидетельствующая о складывании внутри Ислама новых

независимых центров, одинаково недовольных как деятельностью официальных религиозных структур, так и политикой в области религии. Созданный в 2000 г. в республике Центр по защите свободы совести и вероисповедания (ДЕВАММ) впервые в истории отечественного Ислама принял на себя функции правозащитного органа в западном смысле этого слова, о чем свидетельствуют официально заявленные принципы деятельности этой организации: «...как в советское, так и в постсоветское время, свобода совести и вероисповедания являлись наиболее преследуемыми и подвергающимися прессингу со стороны властей областями прав человека. В современном мире свобода совести и вероисповедания расцениваются в качестве основных прав человека и это нашло свое отражение практически во всех международных правовых документах. Прогрессивная мировая общественность пришла к такому заключению, что если в определенной стране нарушаются религиозные права, то это является показателем того, что и в целом ситуация с демократией и правами человека в этой стране является неудовлетворительной... Совершенно очевидно, что учреждение DEVA MM (ДЕВАММ) имеет исключительное значение с точки зрения построения в Азербайджане правового пространства и современного гражданского общества» (74). Центр стремительно включился в правозащитное поле республики и активно сотрудничает с другими правозащитными организациями Азербайджана. Интересен спектр проблем, подпадающий под опеку новой организации. Это - критика закона «О политических партиях», согласно которому религиозным деятелям запрещено участие в партиях. Центр справедливо замечает, что в ситуации, когда религия отделена от государства и не имеется правового разъяснения понятия «религиозный деятель», любой верующий человек, пропагандирующий религиозные ценности, может быть подведен под указанное определение и лишен права участвовать в политической жизни. Те же возражения вызывает у Центра закон «О выборах», лишаящий часть граждан («религиозных деятелей») Азербайджана права быть избранными в законодательные органы страны. Важным представляется протест Центра против включенного, в нарушение заложенного в Конституцию принципа отделения религии от государства, в закон «О религиозных убеждениях и свободе совести» пункта, в соответствие с которым все религиозные общины страны переподчинились одной, равноставной (по закону) общине, называемой «Духовное Управление Мусульман Кавказа» (ДУМК), являющейся наследием советского времени, по той только причине,

что именно эта община находится под контролем государства (75). Тем самым, отмечалось далее, указанная структура фактически превратилась в государственный орган и вследствие этого, на практике исполнительные структуры имеют возможность активно вмешиваться во все вопросы, начиная с назначения «выборных» руководителей религиозных общин и кончая определением порядка отправления религиозных ритуалов. Нарушение прав верующих усматривается и в запрете женщинам, покрывающим по религиозным убеждениям голову платком, иметь в паспортах нового образца соответствующую фотографию. Центр протестовал против ноты МИД страны в посольства мусульманских стран, на территории которых расположены исламские святыни, в которой содержалось требование о том, что визы для въезда в эти страны должны выдаваться только в соответствии со списками, представляемыми ДУМК. Особо следует отметить, что Центр, являющийся всецело исламским, тем не менее, проявил готовность бороться и за права верующих христиан: «периодические выступления в СМИ высокопоставленных должностных лиц, в которых содержится неконкретная, но негативного характера информация, касающаяся приверженцев христианского вероисповедания и имеющая к тому же оттенок обвинений в диверсионной деятельности, формирует мнение об априорной виновности указанных лиц. Это, в свою очередь, приводит к моральному прессингу и психологическому дискомфорту для лиц, исповедующих христианскую религию» (76). Центр проводит большую общественную работу, возбудил несколько дел в судах различной инстанции республики, регулярно публикует материалы о своей деятельности в прессе. Интересно отметить, что Центр нередко апеллирует к посольствам западных стран в Баку, Госдепартаменту США, международным организациям с целью привлечь международное внимание к положению дел со свободой совести и соблюдением основным прав и свобод человека в Азербайджане. Новые интеллектуальные силы в Исламе хорошо понимают, что противостояние между государством и религией сегодня переходит в плоскость права, в которой при демократическом законодательстве легко одержать победу над попытками пресечь политическое развитие Ислама.

«Мы выступаем против всяких проявлений насилия, противоречащих Божественным законам и являемся сторонниками совершенствования народа исключительно путем реформ и научных преобразований» - заявлял от лица Общества «Ислам Иттихад» - Хаджи Азер Рамизоглу (77). Лидеры «Исламского Единения» развернули, по сути, процесс

реформации шиизма, а скорее – всего Ислама в Азербайджане, так как отказываются принять во внимание различия между течениями Ислама. И если совсем недавнее утверждение – «Ислам еще не знает своего протестантизма, но потребовалось пятнадцать столетий, чтобы он возник в Христианстве. Таким образом, время для Ислама еще не потеряно, у него остается целый век до этого срока» (78) – было в целом верно, то сегодня, по крайней мере для Азербайджана, оно уже устарело. Другое дело как в будущем назовут это движение, которое сегодня в Азербайджане развернуло активную деятельность за признание религиозных прав и свобод любого верующего без различия конфессий.

Еще до организации в Азербайджане (2002 г.) отделения Международной Ассоциации Религиозной Свободы (IRLA), в руководство которого вошли и лидеры Центра по защите свободы совести и вероисповедания, DEVAMM добился уважения не только многоконфессиональных религиозных организаций Азербайджана, но и признания международных правозащитных организаций. Достаточно отметить, что Отчет Государственного департамента США по религиозной свободе в Азербайджане содержал множество ссылок на DEVAMM. Лидер этого движения – Ильгар Ибрагимоглу – весьма необычная для Ислама и для Азербайджана фигура, совмещающий в себе глубокую веру в Бога с не менее глубоким убеждением приоритета прав и свобод человека. В его сознании две эти веры не только не сталкиваются, а напротив, подпитывают и усиливают друг друга. Выступления Ибрагимоглу на различных международных форумах всегда находили большой отклик, доклад на конференции ОБСЕ по религиозной терпимости (Вена, 2003г.) получил высокую оценку. В противовес этой положительной зарубежной реакции правозащитная деятельность Ибрагимоглу вызывала крайнее раздражение, выход которому был найден после президентских выборов. Вызванный для дачи показаний как свидетель, Ибрагимоглу был задержан в качестве подозреваемого по статьям УК «организация массовых беспорядков» и «оказание сопротивления представителям власти». Несмотря на представленные доказательства, что его деятельность в тот день сводилась к мониторингу поствыборной ситуации с правами человека, Ибрагимоглу длительное время находился в заключении, а следствие по его делу некоторое время практически не велось. Суд приговорил Ибрагимоглу к весьма редкому, но показательному наказанию - пяти годам условного заключения, «Джума» мечеть, в которой он был ахундом, - закрыта, община осталась без какого-либо помещения для отправления

религиозной службы. Ибрагимову был лишен возможности выезжать за рубеж, хотя законом эта мера не предусматривается. Хаджи Азер, против которого также было возбуждено уголовное дело, успел эмигрировать из страны.

Видимо, широкое распространение неформальных религиозных организаций, рост числа нетрадиционных религий (в прессе прошло сообщение о функционировании в Баку весьма экзотичной для Азербайджана секты сатанистов) вновь вернуло власть к мысли создания государственной структуры по делам религии. Далее терпеть самостоятельность в этой весьма деликатной сфере власть была не намерена. Созданный в 2001 г. указом президента Государственный комитет по работе с религиозными образованиями (ГКРРО), наделялся широкими полномочиями и, по сути дела, вновь отбирал у ДУМК функции регистрирующего и контролирующего религиозные организации страны органа (79). Во главе комитета встал ученый-исламовед, профессор Рафик Алиев, ранее тесно сотрудничавший с шейх-уль-ислама. Новое назначение незамедлительно вызвало взаимное охлаждение отношений, и началась борьба за подчинение ДУМК новой структуре. Одним из примеров такого противостояния был связан с вопросом о введении в систему среднего образования курса по Исламу. Хотя формально разногласия существовали между ГКРРО и министерством образования по поводу введения в общеобразовательную программу средних школ специальной дисциплины по религиозной тематике, вопрос более сложен. Министр образования Мисир Марданов считал, что введение такой дисциплины противоречит Конституции, поэтому необходимо внести не только в нее, но в Закон об образовании соответствующих изменений. Председатель ГКРРО Р. Алиев, настаивая на необходимости обучения учащихся средних школ религиозным знаниям, отметил, что, если подрастающее поколение не получит достаточных знаний о религии, то вакуум в этой области знаний молодежи попытаются восполнить разного рода сектантские течения. По сведениям из неофициальных источников, отрицательная позиция министра образования в отношении данного вопроса не в последнюю очередь связана с его недоверием к авторам учебного пособия, которое рискует содержать положения в духе интересов иностранных религиозных кругов. Высказывалось предположение, что М. Марданов, не обладающий полнотой религиозных знаний, проходит «инструктаж» у высших религиозных чинов страны, которые ревниво воспринимают инициативу ГКРРО. Р. Алиеву приходилось терпеть обвинения в ваххабизме, которые нередко звучали, в том числе и из уст бывшего

председателя «Товба» Гаджи Абдула, начавшего в то время тесно сотрудничать с руководством ДУМК. В марте 2002 г., комментируя предстоящую поездку Р. Алиева в Саудовскую Аравию, Г. Абдул заявил прессе, что целью этой поездки является не участие в работе сессии Организации Исламской Конференции, а посещение мечети Мир-Араб, где, по словам Г. Абдула, подготовлена учебная программа по Исламу для средних школ и вузов Азербайджана. Этот намек на «нешиитские» принципы предлагаемого для Азербайджана учебника по основам Ислама хорошо читался меж строк обвинений в адрес председателя ГКРРО. Как бы то ни было, вопрос о введении преподавания основ религиозных знаний в средней школе был отложен на неопределенное время.

В мае 2007 г. в Азербайджане и государствах Центральной Азии завершилось масштабное социологическое исследование о развитии религии в этих странах после развала СССР. Это компаративное исследование профессора университета Миннесоты (США) Кэтлин Коллинз позволило выявить общее и особенное в религиозных процессах в постсоветских мусульманских странах (80).

В этой связи приведем интересное сообщение азербайджанской исследовательницы Несрин Алескеровой: «В Закатальском районе активизировали свои действия воинственные ответвления суфийских братств Накшбандийа, Кадирийа, Шазилийа. Подгруппа Шазилийи – братство Са'идийа, основанное аварским шейхом Саидом, ведет подрывную деятельность, вступает в союз с радикальными салафитскими группами и распространяет листовки с призывом создать в Азербайджане теократическое государство.

К тому же, в отношениях между новыми суфийскими и вновь прибывшими в Азербайджан салафитскими группировками наблюдается очень интересная ситуация, когда противоречащие друг другу в идеологическом отношении течения ислама – суфизм и ваххабизм объединяются друг с другом.

Суфийские братства сливаются с салафитскими сектами. Такая тенденция наблюдается и в Средней Азии (например, в Таджикистане во время гражданской войны в 90-х годах XX века)» (81).

Ислам в Азербайджане стал многоликим, в нем причудливо переплелись как старая, «бытовая» религиозная практика, так и новые, ранее не известные формы мусульманского верования.

5. Вместо заключения: Ислам и глобализация: диалог или противостояние?

В сложившихся условиях религиозного «плюрализма» в республике, вызывающего растерянность, попытки исправить ситуацию, найти в Исламе опору и основание демократическим ценностям, осуществляются самими мусульманскими деятелями из так называемой «новой волны». От лозунгов необходимости соблюдения конституционных принципов раздельного существования государства и мечети новые силы в Исламе переходят к прямому «исповедованию» демократии, усматривая в ней единственную гарантию своей автономности. Эти свои верования они готовы защищать на практике, в социально-политической жизни. Так, община «Джума мечеть» и ее лидер были активными членами предвыборного блока «Азадлыг», созданного в парламентские выборы 2005 г. Есть силы не только отстаивающие национальные основы Ислама, но прямо усматривающие схожесть принципов аутентичного Ислама и демократии. К числу последних относится Нариман Гасымоглу – кандидат исторических наук, теолог, переводчик Корана на азербайджанский язык, бывший заместитель председателя партии Народного Фронта Азербайджана. Предлагая азербайджанским мусульманам отдавать предпочтение Корану, постепенно отказываясь от Сунны, он пишет: «... моя концепция предполагала распространение такого восприятия Ислама, которое бы опиралось на морально-нравственное и культурное величие, но не на юридические нормы шариата, выработанные в средние века. Занимаясь исследованиями, я убедился, что аяты Корана с успехом можно интерпретировать в демократическом и либеральном контексте. Такое религиозное обоснование либерально-демократических ценностей не может не иметь успеха, ибо они будут восприниматься сознанием азербайджанцев, как свое – традиционное и священное...» (82).

Какой характер примет пока еще теоретическая дискуссия в самое ближайшее время? (83) Очевидно, назрела необходимость комплексной политики, направленной на соблюдение действующих норм и законов гражданского и демократического общества, регулирующих взаимодействие религиозных и светских институтов.

Ситуация в гораздо большей мере зависит от перспектив мировой глобализации, в рамках которой региону Южного Кавказа отводится особое место. Впрочем, не следует упускать из виду, что в начавшемся тысячелетии наряду с мировой глобализацией продолжатся процессы иной, исламской глобализации.

И эти процессы, судя по публикациям, уже идут в различных мусульманских странах. Эта реформация призвана соотнести и примирить между собой Ислам и демократию, поэтому так возрастает

значение стран, которые подобно Азербайджану, могут взять на себя роль моста между цивилизациями и культурами. Будут ли события 11 сентября 2001 г. (и их последствия) способствовать такому диалогу или же, напротив, приведут к очередному витку противостояния и «столкновения цивилизаций» в духе С. Хантингтона, покажет время. Но тот вывод, что этот жесткий выбор в эпоху глобализации определит место Ислама в жизни Азербайджана, как и десятков других мусульманских стран, вряд ли вызывает серьезные возражения. Хотя и существует понятие "исламской демократии", вопрос совместимости Ислама и демократии продолжает оставаться предметом острых споров. В Исламе нет церкви, нет единого религиозного центра, нет высшего общепризнанного руководителя подобно папе или патриарху, хотя шиизм в этом отношении резко отличается, не только четко определяя своего главу, но и наделяя его исключительными полномочиями духовной и светской власти, вытекающими из признания вполне конкретной сакральности и божественности власти имама. Организации и общины самостоятельны. В мечети нет ни постоянного прихода, ни прихожан в западном понимании этого слова. Таким образом, в «организационном» смысле Ислам выглядит довольно демократичным. Откуда же тогда идет ощущение опасности Ислама, довольно прочно укоренившееся в западном обществе? Думается, что не только от «полузабытой» истории с Салманом Рушди, вызвавшей, кстати, достаточно серьезный разлад и в самой мусульманской среде, и не от террористических актов Хезболлаха, которые лишь часть волны мирового терроризма, охватившей мир.

Две черты Ислама выглядят наиболее проблематичными для современной демократии. Во-первых, Ислам - религия, направленная на тотальный охват всех сфер бытия. Отсюда активное использование им таких понятий как исламская экономика, исламская этика, исламская культура. Ислам, в целом, не приемлет секуляризацию, ставшую одним из символов современного западного мира. Ортодоксальный Ислам идет еще дальше, объявляя ей войну. Во-вторых, традиция (неизменность) утверждается как движущий поведенческий мотив, как суть Ислама. Установка же на неизменность, идущая от сакрального текста, лишает мусульманское общество «страха перед историей», специфичного для западного общества. Уход социализма с исторической арены создал определенный идеологический вакуум. Идея социальной справедливости, сильно звучащая в Исламе, делает его, как это ни парадоксально, своеобразным правопреемником социализма. Хотя Ислам не отрицает

частную собственность, мотивы социальной справедливости звучат в нем всегда отчетливо.

В западном обществе принято считать, что как национализм, так и Ислам решительно противоречат самой сути демократии. Нация и национализм считаются едва ли не побочной издержкой индустриализации и предметом манипулирования массами со стороны элиты, преследующей свои интересы. Национальное, по мнению многих демократов, как бы замыкает границы общества, в то время как демократия пытается их предельно распахнуть. В известной степени это справедливо.

Однако европейские нации успели уже сформироваться, поэтому для них как бы этого вопроса не существует. Как замечает грузинский политолог Г. Нодия, демократия не может возникнуть на пустом месте. Должна существовать прежде нация, чтобы было где сформироваться демократии. И должна быть религия, чтобы завершить процесс формирования нации: чисто атеистических наций просто не существует в природе. Таким образом, демократии приходится считаться с национально-религиозным субстратом. Между тем, исламские общины становятся неотъемлемой частью современных демократических обществ. Мы подчеркиваем это обстоятельство особо потому, что, если в исламских государствах есть возможность поставить предел любому влиянию, то западные открытые общества этого шанса лишены. Вариантов взаимоотношений при этом немного: модернизация Ислама, его растворение внутри общества, резкая конфронтация.

«Благоприятное для мира развитие ситуации в самих исламских странах можно осуществить только на пути соблюдения трех условий: введения процесса секуляризации в социальную действительность, способности определить четко место сакрального в обществе, и умением перевести Ислам как религию из «публичного» плана в план «частного». Именно в этом направлении и разворачивается сегодня борьба.

"Ислам и современная цивилизация разошлись друг с другом и порой кажутся враждебными". Такой радикальный тезис требует ответа на два вопроса: а) является ли это расхождение имманентным природе Ислама и, следовательно, является ли эта последняя мировая религия анахронизмом, в силу чего она не вписывается в основные параметры мировой цивилизации? или б) сами принципы, устои современной цивилизации в силу своей жесткой нацеленности на универсальность и однотипность не приемлют, несмотря на словесную риторику, иной

системы ценностей, по крайней мере, в социальной жизни, во взаимоотношениях общества и личности?

Известно, что общим местом в рассуждениях на тему "Ислам и современная демократия" стали представления о "тотальности" Ислама и невозможности выделить в нем религиозное и мирское, веру и социальное устройство жизни, веру и принципы организации судебной системы, веру и мораль и т.д. На первый взгляд именно эта "тотальность" становится барьером на пути цивилизованного и демократического переустройства исламских обществ. Ведь, кроме всего прочего, демократия предполагает автономные структуры, включая автономию личности, возможность бесконечных членений и последующих объединений, определяющих динамику социума.

Казалось бы, "тотальность" Ислама на самом деле непреодолимый барьер на пути подобных динамических социальных "игр". Но, во-первых, сам Ислам, даже не отказываясь от тотальности, прежде всего в разделении мирского и религиозного, дает возможность исключить его категоричность и, следовательно, надличностность. Для этого есть исторические основания в раннеисламской общественной системе, как и в самом богословии (например, не самым радикальным в Исламе мутазилитам принадлежит фраза "когда спорят ученые, то правы обе стороны" (А.Мец), так и в судебной системе (хотя необходимо отметить современные тенденции к сокращению различных школ права). Для этого есть исторические основания и в более близкой истории мусульманских народов (в качестве примера мы можем привести здесь деятельность великого татарского просветителя Гаспринского и его газеты "Тарджуман", широко известной в начале века и в Азербайджане). Несомненно, аналогичные явления, подчеркивающие возможность и даже императивную обязательность сосуществования Ислама и науки, Ислама и просвещения, Ислама и плюралистических подходов можно обнаружить и в других регионах мусульманской культуры).

Конечно, не следует упрощать эти вопросы: каждый раз это столкновение, борьба мнений, но каждый раз "тотальность" не следует трактовать как подобие советского тоталитаризма. Более сложный вопрос о секуляризации, столь глубоко и последовательно осуществленной в западном обществе, и без которой невозможно говорить о западной демократии современного типа. Но, оставляя пока этот вопрос открытым, и даже допуская, что Исламу предстоит сделать определенные шаги, чтобы освободиться от внутренней скованности, посмотрим на эту проблему со стороны истории западной культуры.

Западная демократия не родилась в готовом виде, как Афина из головы Зевса, ее институты прошли сложный путь развития. При этом не следует упрощать процесс секуляризации, ведь тогда создается впечатление, что вектор и пафос развития были не духовными, человеческими, а атеистическими. Следует признать, что, возможно, позитивность западных социальных институтов, как раз заключена в том, что они никогда не были атеистическими, а, вероятно, прямо выросли из структуры христианской церкви. Можно ли в таком контексте исключить, что подобный процесс произойдет и в Исламе или, наоборот, счесть вполне закономерным, что Ислам пойдет другим путем (разумеется, не атеистическим)? Во всех случаях необходимо подчеркнуть, что секуляризация в западных обществах была освобождением не от религии, а в лучшем случае от диктата церкви. Но почему-то, когда Запад рассуждает об Исламе, о необходимости секуляризации в мусульманском обществе, то чаще всего подходит к проблеме не общерелигиозно, даже не христиански, а атеистически. Почему же маленькие шажки взаимопонимания, осуществляемого в основном в деятельности интеллектуальной и религиозной элиты, не дают в реальности должного эффекта? На наш взгляд, две инстанции современного мира, при всем своем различии в силу крайне упрощенного взгляда на современный мир, способствуют жесткому противостоянию в нем. С одной стороны, это политизированные властные структуры, объединяющиеся в разнообразные подобию "кастовых лож". Даже в странах западной демократии, не говоря о странах "третьего мира" и постсоветского пространства, существует вера в примат политических и военных решений, осуществляется стремление поставить себя над культурой, религией, историей, просто над человеком. Благодаря СМИ мы знаем лицо политиков, размышляем над их тайными решениями и явными действиями, но куда меньше знаем тех, кого можно было бы назвать "духовными отцами" этого мира.

Другая инстанция, углубляющая противостояние в мире - массовое сознание. Оно продукт истории, но возможно, и продукт секуляризации. Именно массовое сознание, снявшее с себя всю ответственность и переставшее быть субъектом исторического процесса, создало возможность манипулирования политиками. Современный мир и цивилизация в массовом сознании превратились в подобие большой механической игрушки без чего-либо таинственного, чудесного, увлекательного, отрицающей пиетет перед божественной природой человека и мира.

Возможно, то, что интеллектуалы и религиозные деятели (те из них, которые свободны от политики и массового сознания) отошли на задний план, и привело мир на грань катастрофы. Ведь по существу на периферию общественной жизни оказался задвинутым практически весь культурный опыт человечества, который во все времена был неотделим от опыта религиозного.

Характерно, что в соседних странах Южного Кавказа ситуация со статусом религии несколько иная. Как отмечает Б. Баладжи: «В Грузии и Армении, соответственно, в 2002 и 2007 годах были приняты законы, подтверждающие особый статус «национальных церквей» – Грузинской Православной и Армянской Апостольской Церквей, и подчеркивают их особую роль в истории двух народов. Этот особый статус принес Грузинской Церкви такую пользу, как, скажем, освобождение от ряда налогов, а также специальную трактовку закона о реституции приватизированного в годы коммунизма имущества. В Армении и Грузии постсоветские лидеры придали роли церкви в жизни народа такую степень легитимности, что в этих обществах задумываются о легитимности собственно властей. Стало традицией участие Католикоса в инаугурации президента, а все официальные гости, посещающие Армению и Грузию, обязаны, по протоколу, посещать резиденции Католикосов» (84).

Между тем в мире идут весьма интересные миграционные процессы, в ходе которых мусульмане создают многочисленные общины в Европе, США, по всему миру. Как пишет политолог Ф. Садыхов: «Давно уже озабочена нарастанием миграции мусульман Европа. По некоторым прогнозам, ее население к 2050 году сократится на 14% и составит приблизительно 630 млн. человек. Доля мусульман в Европе с 1950 по 2000 год выросла с 1 до 3%, а их абсолютное число колеблется от 14 до 20 млн. человек. Некоторые эксперты даже высказывают предположение, что к 2050 году мусульмане составят треть или даже половину европейцев» (85). Идет и встречный процесс перехода европейцев в Ислам. «Статистика на этот счет условна. Но, тем не менее, имеются данные, что только во Франции ежегодно ислам принимают 50 тыс. человек. Приняли ислам 10-15 тыс., а по некоторым данным, до 50 тыс. итальянцев и более 100 тыс. немцев, 10 тыс. британцев, примерно 3 тыс. испанцев. Тысячи европейцев переходят в ислам в Швеции, Голландии, Бельгии» (86). Схожие процессы, видимо, идут в странах Американского континента. Как представляется, именно этот контингент неофитов мог бы сыграть роль медиатора в диалоге культур, религий, цивилизаций. Но для этого, кроме всего прочего, необходима добрая воля всех сторон предполагаемого

диалога, способного снизить нарастающую в мире глобализации конфронтацию.

Андрей Столяров полагает, что расхождения между различными цивилизациями (культурами) связаны с метафизическими мировоззренческими установками, образующими различные матрицы восприятия и интерпретации мира и человека. Под матрицей автор понимает «всю совокупность мистических и естественнонаучных представлений о мире, которая для данной цивилизации является абсолютной. Матрица обычно имеет религиозный характер» (87), но может иметь и секулярную форму в виде тех или иных политических идеологий.

При этом автор высказывает мысль, что некогда существовавшая мистическая религиозная общность перманентно уступает место цивилизационным различиям. «Формально религии еще могут объединять людей в громадные духовные общности, но, по сути, они уже давно приобрели сектантский характер..., мистическая перспектива, которую христианство ранее открывало, ныне, по завершению индустриальной фазы развития, уже почти исчерпана» (88). Сравнивая западную и восточную трансцендентальные традиции, А. Столяров предлагает осуществить их конвергенцию (89).

Между тем, в политике западных стран, в частности США, наметился любопытный сдвиг. Так называемые представители радикального, фундаменталистского Ислама, являвшиеся основным противником после событий 11 сентября 2001 г., неожиданно превратились в союзников по свержению авторитарных режимов ряда арабских стран, став чуть ли ни главными персонажами мировой сценической постановки времен глобализации под названием «Арабская весна». И хотя климатически по весне судят о лете, политический прогноз в нашем случае весьма неоднозначен. Передача власти в ряде арабских стран не фундаменталистским, но вполне четко маркированным исламским политическим кругам может вскрыть самые неожиданные, не всегда связанные между собой цели Запада: попытку начать диалог с политическим Исламом путем приведения его представителей к власти; дискредитацию политического Ислама, не выдержавшего испытания властью и не сумевшего улучшить социально-экономическую ситуацию в своих странах после падении авторитаризма, а потому вынужденному передать власть более искушенным и менее радикальным политическим силам; подрыв политического потенциала исламских государств шиитского толка, в первую очередь Ирана и Сирии; наконец, это может быть экспериментом с неопределенным результатом, несколько

авантюристическим, но тем не менее вполне назидательным для государств регионов, находящихся в различной степени удаленности от Ближнего Востока.

Как бы то ни было, следует признать, что пролог продвижения Ислама в мировую политическую систему завершен, а предстоящее будущее – время трансформаций, которые существенно изменят имидж идолов и идеалов демократии и политического Ислама.

Литература и примечания:

* - публикация является продолжением и развитием идей статьи из сборника “*Milli strategiyalar, ideologiyalar və beynəlxalq münasibətlər: tarix, nəzəriyyə və müasir praktikalar*”. Bakı, Elm və təhsil, 2012, - Азербайджанская политическая идентичность как основа национальной идеи-идеологии - с. 115 – 167. При необходимости автор использовал отдельные положения более ранней статьи.

1. Как свидетельствует российский ученый А. Малашенко, начиная с тридцатых годов в СССР было репрессировано и физически уничтожено около 40 тысяч имамов, мулл, улемов - Малашенко А.В.. Мусульманский мир СНГ. М., 1996, с. 44.; эта же волна террора прошла по большинству национально ориентированной интеллигенции, практически уничтожив сложившуюся культурную традицию. За 70 лет советской власти Коран так и не был переведен на азербайджанский язык, напротив, власти этому всячески препятствовали. В отличие от высокообразованных религиозных деятелей Ирана, в Азербайджане Ислам был отдан на откуп полуграмотным муллам, так как обучавшиеся в царское время в Наджафе и Шаме азербайджанские религиозные деятели были уничтожены перед войной; Т. Светяховский пишет в своей книге, что в сравнительных терминах, великий террор 1937 г. в Азербайджане и Грузии был «наверное хуже, чем в любой другой республике, за исключением Украины», и указывает, что из 70000 азербайджанских жертв великого террора, 29000 классифицировались как интеллектуалы - Swietochowski Tadeusz. Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition. New York: Columbia University Press, 1995, p. 127; «Всего по имеющимся непроверенным сведениям за время с апреля 1920 по август 1921 г. погибло в Азербайджане от красного террора до 48 тысяч человек, значительная часть которых падает на долю интеллигенции» - см. Аскеров-Кенгерлинский А. Трагедия Азербайджана. Журнал "Хазар", № 3, 1990, с. 87.

2. Дж. Гаджибейли. приводит статистику, опубликованную газетами «Известия» 1.1.1937 и «Правда» 25.2.1937. Гаджизаде Джейхун. Избранное. Б., 1993. Статья: Антиисламская пропаганда и ее методы в Азербайджане, с. 107.

процент верующих

	1924	г.
	1934 г.	
мужчины до 24 лет	62,6	1,0
женщины до 24 лет	71,5	12,0
мужчины от 25 до 39	71,4	3,2
женщины от 25 до 39	100,0	26,5
мужчины от 40 до 59	100,0	47,9
женщины от 40 до 59	100,0	47,9

3. Гаджибейли Дж., с.108.

4. Гаджибейли Дж., там, же.

5.. Очерки научного атеизма. Махачкала.1972, с.163.

6. Курбанов А. Дж. Характерные особенности секуляризации в контексте национальных и межнациональных отношений. (историко-философский и социологический анализ на материалах Азербайджанской ССР). Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Б., 1990, с.110.

7. Баладжи Байрам. Судьбы шиизма в постсоветском Азербайджане - journal.iea.ras.ru/archive/2000s/20...

8. Ахадов А. Религия и религиозные учреждения Азербайджана. Б., 1991 (на азерб. языке), с.184. Автор приводит любопытное замечание зампреда Духовного Управления мусульман Закавказья муфтия Шариф-эфенди Вели-заде: «Религия ислама будет и при коммунизме, конечно не в таком виде, как сейчас, а в модернизированном виде, когда из нее будут изъяты надуманные и отжившие положения» Ахадов, с.185.

9. Курбанов А. Дж., цит. раб., с.114. С другой стороны, такая традициональность и «консервативность» связана, видимо, с сохраняющимися клановыми и земляческими отношениями: «...от 30 до 40 процентов опрошенных ответили, что им приходилось встречаться с людьми, для которых имеет значение деление людей на роды и племена. При этом от 30 до 50 процентов респондентов считает, что такое деление влияет на выбор жениха и невесты, от 25 до 35 - на выбор друзей и знакомых, от 20 до 30 - на отношения людей на производстве, получение высшего образования, устройство на работу и продвижение по службе.

Самым характерным является то, что лишь менее половины опрошенных осуждают такое положение. Большинство же либо не видит в этом ничего плохого, либо относятся безразлично, или же затруднились ответить» Курбанов А. Дж., с.124.

10. Мамедова Ж. Э. Социологические концепции о положении ислама в Азербайджанской ССР: опыт научного анализа (по материалам западной советологической литературы 70-80гг.). Диссер. на соискание ученой степени кандидата философских наук. Б.,1990, с.66.

11. Мамедова Ж. Э., цит. раб., с.67.

12. Цит. по: Мамедова Ж. Э. Социологические концепции, с.19.

13. Цит. по: Ж. Мамедова, с.20.

14. А. Ахадов, цит. раб., с.53.

15. В свое время все попытки автора (в связи с написанием статьи) получить статистическую или иную информацию о положении Ислама в Азербайджане у официальных лиц Духовного управления и отдела по делам религии Кабинета Министров республики наталкивались на отказ давать информацию или же на прямое заявление, что данная информация носит закрытый характер. Позже ситуация повторилась в стенах только что организованного Государственного Комитета по работе с религиозными организациями.

16. Статистика приводится по: Газанфароглы Ф. Возрождение после смерти. Статья: Историко-политическое воздействие шиитской обрядности на современное восприятие ислама в Азербайджане. Б., 2000, с. 320.

17. Мамедова Ж., цит. раб., с.44.

18. . Dilip Hiro. Between Marx and Muhammad. The Changing Face of Central Asia/ Harper Collins Publishers, 1994, p.81.

19. А. Курбанов, цит. раб., с.34. Исследование выявило, что 21% верующих считает, что осуществление целей, стоящих перед человеком, целиком зависит от Бога, 26% - от людей и Бога, 38% - от людей и самого себя, 15% - не ответили. А. Курбанов, с. 40.

20. Курбанов А., цит. раб., с101.

21. Ахадов А. Архив Уполномоченного Совета по делам религии по АзССР. Отчеты за 1970-1983гг., с. 57. Представляют интерес и другие данные, приводимые автором:

<u>Годы</u>	<u>Проповедь</u>	<u>Бракосочетание</u>	<u>Развод</u>	<u>Похороны</u>
<u>Всего обрядов</u>				
1961	1400	1121	60	1934
4515				

<u>4585</u>	<u>1966</u>	<u>1390</u>	<u>1288</u>	<u>52</u>	<u>1907</u>
<u>4815</u>	<u>1970</u>	<u>1396</u>	<u>1408</u>	<u>73</u>	<u>1938</u>
<u>5514</u>	<u>1973</u>	<u>1440</u>	<u>1641</u>	<u>172</u>	<u>2254</u>
<u>6410</u>	<u>1976</u>	<u>1480</u>	<u>2278</u>	<u>59</u>	<u>2595</u>
<u>7657</u>	<u>1977</u>	<u>1520</u>	<u>2805</u>	<u>72</u>	<u>3260</u>
<u>7868</u>	<u>1980</u>	<u>1660</u>	<u>3162</u>	<u>136</u>	<u>2910</u>
<u>7891</u>	<u>1981</u>	<u>1860</u>	<u>3254</u>	<u>104</u>	<u>2673</u>
<u>8112,</u>	<u>1982</u>	<u>1922</u>	<u>3479</u>	<u>102</u>	<u>2609</u>

с.58, Архив - Отчет за 1961-1982гг. «С учетом четвергов, третьего, седьмого и сорокового дня со дня похорон в 1980 г. общее число религиозных обрядов составило 16208, в 1981 - 15031, в 1982 – 13362». Архив за 1982г, Ахадов, с. 58.

Характерны доходы религиозных организаций, которые неуклонно росли:

<u>Доходы</u>	<u>1961</u>	<u>1965</u>	<u>1972</u>	<u>1976</u>	<u>1979</u>	<u>1981</u>	<u>1982</u>
<u>1983</u>	<u>1984</u>						

В тыс.руб 57,8 79,7 188,5 239,6 383,3 473,1 560,4
636,6 628,4, Ахадов, с.60. При этом в отчетах постоянно приводились жалобы на то, что мечети скрывают доходы, которые за счет пожертвований продуктами и вещами значительно больше. Между тем, речь шла исключительно о зарегистрированных организациях и духовных лицах, число которых было незначительно:

<u>Зарегистрированные муллы</u>	<u>1976</u>	<u>1981</u>	<u>1982</u>
	<u>122</u>	<u>147</u>	<u>123,</u>

Ахадов А, с 62.

Так сказать, "самодетельные муллы" представляли собой весьма значительную и разношерстную группу (от полностью безграмотных шарлатанов до вышедших на пенсию специалистов со знанием арабского языка и ислама), против которой последовательно велась борьба:

<u>Число самозванных мулл</u>	<u>1970</u>	<u>1975</u>	<u>1980</u>	<u>1981</u>	<u>1982</u>
<u>1983</u>	<u>1984</u>				

	632	526	324	241	118
112	<u>112.</u> Ахадов А., с. 66.				
Такая же борьба развернулась против "самодельных" мечетей: «В 1982 году были закрыты последние четыре незарегистрированные мечети» Ахадов А., с.68.					
Статистика паломничества мусульман СССР в святые места не требует особых комментариев:					
	Хадж (Паломничество)	1925-1928гг	30-е годы		
80-е годы					

	500-600 чел.	10-15 чел.
--	--------------	------------

20. среди них 2-3 азербайджанца, Ахадов А., с. 85.

22. Резолюция XXXII съезда Компартии Азербайджана по политическому отчету Центрального Комитета Компартии Азербайджана «О ходе перестройки и задачах партийных организаций республики». Бак. рабочий, 1990, 31 августа.

23. К реальному суверенитету республики, к обновлению Компартии Азербайджана (Платформа политической деятельности КП Азербайджана). Бак. рабочий, 1991, №175, 3 августа.

24. Мамедова Ж. Э. Социологические концепции о положении ислама в Азербайджанской ССР: опыт научного анализа (по материалам западной советологической литературы 70-80 гг.). Диссер. на соискание ученой степени кандидата философских наук. Б., 1990, с.66.

25. Курбанов А. Дж. Характерные особенности секуляризации в контексте национальных и межнациональных отношений. (Историко-философский и социологический анализ на материалах Азербайджанской ССР). Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Б., 1990, с. 159-160. «По проведенным конкретным социологическим опросам 45,8% жителей Баку считали, что именно антимусульманская пропаганда была главной причиной столь массового кровопролития в городе. Согласно заключению независимой экспертной группы, в августе 1990 г. опубликованного в московской и бакинской прессе (в "Московских новостях" и "Коммунисте"), такая обработка военнослужащих действительно проводилась накануне ввода войск». - А. Курбанов, указ. раб., с. 163-164.

26. Полонский А. Ислам в контексте общественной жизни современного Азербайджана". Газета "История" (Москва). 1999, № 28.

27. Цит. по: Малащенко А.В. Мусульманский мир СНГ. М., 1996, с.87. Автор ошибочно к числу исламских организаций относил "Ени Мусават" - в дальнейшем официально признанной преемницей партии "Мусават". "Азад Руханилер" было организацией-однодневкой,

созданной на волне моды «свободной самоорганизации всех и вся» и мало чем примечательной на политической арене Азербайджана. «Азербайджанская партия исламского прогресса» была основана Хаджи Сабиром, который не скрывал, что причиной появления данной организации стала необходимость как-либо противостоять радикальной и малообразованной Исламской партии Азербайджана. Деятельность партии была приостановлена Хаджи Сабиром во времена правления НФА, а затем, во времена Г. Алиева, когда был принят закон об исключении духовных лиц из политической жизни республики, партия была распущена. «Товбе», а затем и «Гардашлык», несмотря на широко применяемую религиозную риторику, были по сути клановой подпоркой режима А. Муталлибова, состоящие зажиточных апшеронских кругов, сделавших капитал на "цветочном" бизнесе с Россией. Лидеры Исламской партии Азербайджана - также представители апшеронских пригородов Баку, однако, их карьера начиналась в рядах НФА, который они покинули после январских событий 1990 года, организовав чисто религиозную партию, ориентированную на ценности, провозглашенные государственными в соседнем Иране. ИПА единственно «идейная» партия среди возникших и пропавших религиозных организаций Азербайджана и, видимо, поэтому она существует и сегодня, правда, эволюционируя в своих принципах.

28. Малащенко А. В., с. 88.

29. «...Выполняя свои, предусмотренные в Программе и Уставе функции, Исламская партия Азербайджана осуществляет свою деятельность в рамках действующего законодательства и стремится к усовершенствованию и изменению с точки зрения «места и времени» данного законодательства на демократической основе, с условием не противоречить законам шариата».

Во втором разделе программы отмечалось: «ИПА, претворяя в жизнь исламские убеждения, основывается на Коране, традиции Пророка и ахли-бейта» (традиция почитания потомков Пророка и 12 имамов - от авт.). См. Бюллетень "Ислам: постсоветское пространство. Б., № 1, 1996, с. 22-23.

30. Судьба Хаджи Абдула весьма характерна для быстро меняющейся политической ситуации Азербайджана - его неоднократно арестовывали при различных режимах, затем он был председателем партии социалистической ориентации и, хотя утратил роль «первого» защитника А. Муталлибова, он продолжает деятельность в этом направлении. Организация «Товбе» прекратила свою деятельность, а Хаджи Абдул на митинге протеста против фальсификации

парламентских выборов 2005 г. занял место на трибуне среди лидеров оппозиции.

31. Шейх-уль-ислам Аллахшукур Пашазаде (1949 г. рождения) весьма колоритная фигура так называемого официального или формального Ислама в Азербайджане. В 39 лет при советской власти он был избран на этот высший религиозный пост республики, что дает основание его многочисленным оппонентам обвинять шейха в связях с силовыми структурами бывшего СССР. В среде его противников любят рассказывать истории о том, как шейх служил молебен «во здравие СССР» в Афганистане времен ввода в эту страну «ограниченного контингента войск», или же о «героическом» поведении шейха в Иране во время парада войск по случаю годовщины Исламской революции - говорят, шейх сбежал вниз с трибуны и поднял флаг СССР, брошенный вместе с флагом США (США и СССР в те времена олицетворяли собой в сознании иранского исламского истеблишмента соответственно «Большого» и «Малого Сатану») под гусеницы надвигающейся танковой колонны. Хотя прямых свидетельств «грехов» шейха нет, в прессе часто можно встретить высказывания, подобные следующему: «в формировании отрицательного имиджа «формалов» сыграли свою роль и слухи о «лояльности» к коррупции их лидера Гаджи Аллахшукюра Пашазаде, появлявшиеся в средствах массовой информации материалы о его связях с органами спецслужб бывшего СССР, а позднее с лидером Талышско-Муганской республики Аликрамом Гумбатовым» - См. Мамедов М. Политического ренессанса ислама в Азербайджане не произошло. Жур. Полюс. Янв. 1999, с.44.

Об авторитете шейха свидетельствует тот факт, что после развала СССР (в ноябре 1992 г.) он был избран председателем вновь созданного Высшего религиозного Совета народов Кавказа. Совсем недавно (2012 г.) Грузия создала собственное Духовное Управление, тем самым выведя мусульман этой страны из паствы шейха.

32. Ахадов А. Ислам в Азербайджане. – *Dünya dinləri bəzəri zənginlik kimi*. – Bakı, «İnam», 1998, s. 31.

33. Джуварлы Т. Ислам и развивающиеся демократии. В альманахе: Диалогос. Религия и общество. 1998 - 99. М., 1999, с.224.

34. Бюллетень "Ислам: постсоветское пространство", №1, 1996, с.33.

35. Статьи Конституции 1995 г., связанные с религией:

Ст. 7. Азербайджанское государство - демократическая, правовая, светская, унитарная республика.

Ст. 18. Религия и государство

I. В Азербайджанской Республике религия отделена от государства. Все вероисповедания равны перед законом.

II. Запрещается распространение и пропаганда религий, унижающих достоинство личности и противоречащих принципам человечности.

III. Государственная система образования носит светский характер.

Ст. 48 Свобода совести.

I. Каждый обладает свободой совести.

II. Каждый обладает правом свободно определять свое отношение к религии, самостоятельно или совместно с другими исповедовать какую-либо религию или не исповедовать никакую религию, выражать и распространять свои убеждения, связанные с отношением религии.

III. Выполнение религиозных обрядов свободно, если не нарушает общественный порядок и не противоречит общественной нравственности.

IV. Вероисповедание и религиозные убеждения не оправдывают правонарушения.

Ст. 56 Избирательное право.

III. Право участвовать в выборах военнослужащих, судей, государственных служащих, религиозных деятелей, лиц, лишенных свободы по вступившему в законную силу приговору суда, других лиц, указанных в настоящей конституции и законе, может ограничиваться законом.

Ст. 71. Защита прав и свобод человека и гражданина.

IV. Никто ни при каких обстоятельствах не может быть принужден обнародовать свои религиозные и иные убеждения, мысли и преследоваться за них.

36. Ректор Исламского университета Хаджи Сабир почти в терминах военных действий так описывает картину борьбы за сердца азербайджанцев: «С южных границ идёт усиление шиитского влияния, шиитского шовинизма. А с другой – усиливается суннитское влияние. С севера, через Дагестан, нарастает влияние ваххабитов – разрушительного сектантства в исламе. Сегодня в Азербайджане работает много разных религиозных эмиссаров, которые свободно ведут свою сектантскую работу». «Зеркало», №19, 9.05. 1996. Хаджи Сабир в те времена, безусловно, самый образованный человек в иерархии Духовного Управления. 1945 г. рождения, по происхождению нахичеванец. Хаджи Сабир получил образование на факультете востоковедения азербайджанского государственного университета, славящегося высоким и профессиональным уровнем обучения. Работал за рубежом в качестве переводчика, затем по возвращению - научным сотрудником Государственного Музея атеизма (!), в аппарате Уполномоченного по делам религии по Аз.ССР, откуда перешел в структуру Духовного управления. В отличие от

шейх-уль-ислама, доктора исторических наук, Хаджи Сабир защитил кандидатскую диссертацию по теологии на одну из достаточно сложных тем богословия.

37. На вопрос корреспондентов, не будет ли Духовное управление мусульман Закавказья против установления памятника мятежному Бабеку, ведь он боролся против арабов, принесших в Азербайджан Ислам – Хаджи Сабир ответил: «Я думаю, что не будет, поскольку сегодня в руководстве управления нет человека, который знал бы о религиозной философии Бабека. И это не шутка, а суровая реальность. Можете спросить любого из представителей руководства. Я – один из руководителей Духовного управления, один из 15 казиев, составляющих ядро Духовного управления – своего рода «политбюро», формирующего ориентацию. Попробуйте побеседовать с кем-нибудь из остальных 14...». Ректор говорил и о так называемой «мафии мечетей» – «неизвестно, кто собирает деньги и куда они идут». - «Зеркало», №19, 9 мая 1996.

38. Во втором номере журнала, например, вышла статья И. Велиева «Проблема вины в мусульманском праве», затрагивающая многие вопросы юридического регулирования в Исламе. В этом же журнале в апреле вышла статья турецкого ученого Г.Йылмаза «Толки фикха в исламе», в которой отмечалось, что фикх, считающийся теоретической основой исламского права, опираясь на Священный Коран и на Сунну, является основным источником мусульманского законодательства. Заметно усилился интерес и к активизации в Азербайджане деятельности других религиозных конфессий. Так газета «Едди гюн» («Семь дней») опубликовала в апреле заметку «Ислам перед лицом угрозы», где давалась оценка деятельности в Баку христианских миссионеров, общества Сознание Кришны, бахаистов и др.

39. Христианские сектантские миссионерские организации в Азербайджане: политическая, нравственная и идеологическая диверсия. Б., 1997, с.7 - 8. Деятельность миссионерских организаций, по мнению юристов, нарушала свыше 20 статей Конституции Азербайджана (см. «Ислам: постсоветское пространство» № 1, июнь 1996, с. 30). Газета «Резонанс» от 20-27 июля 1996 г. опубликовала интервью с ректором Бакинского Библейского института пастора Матте Сирвиона: «Большая часть народа ничего не знает ни о Библии, ни о Коране. Таково положение в вашей стране. И я хотел бы, чтобы каждому в вашей стране была предоставлена возможность прочитать эти две Книги. А потом пусть каждый выбирает свою дорогу в вере. Те, кто знаком с Библией и Кораном, знают, что это действительно разные Книги».

40. Газета "Мухалифат", 26.06.1996.

41. Жур. Полнос., март 2000, №1, с.23.

42. Цит. по статье Х. Гаджи-заде «Свобода вероисповедания в независимом Азербайджане». «Третья Эра», №3, 1998 с. 24.

43. ИПА развернула широкомасштабную кампанию протеста против проводимых в республике "Конкурсов красоты" и осуществляла давление на ряд газет («Интерпарк», «Алям», «Топ-секрет» и «Эйлянджа»), публикующих, по мнению исламистов, на страницах своих развлекательных изданий порнографию. По решению суда деятельность главного редактора газеты «Интерпарк» подпала под ст. 228 Уголовного кодекса АР о порнографии и он был осужден на 1 год тюрьмы, однако тут же попал под действие Указа об амнистии в связи с 50-летием Совета Европы (!).

Другая кампания ИПА связана с протестами против решения ОВИР республики не выдавать паспорта женщинам-мусульманкам, отказывающимся фотографироваться с непокрытой головой. ИПА присоединилась к Обращению к председателю Милли Меджлиса М. Алескерову в связи с нарушением прав верующих женщин, подписанному 27 лицами от имени религиозных, молодежных, исламских, женских, политических и общественных организаций и партий.

44. Газета "Зеркало", 29.06. 1996.

45. Коэн Ариэль. США, страны Центральной Азии и Кавказа: проблемы и перспективы взаимоотношений. Жур. Центральная Азия и Кавказ, № 2, 2000, с. 44 – 45. Уже в наши дни другой аналитик Дэвид Саттер в статье: «Обаме не до Азербайджана» (4 января 2013) отмечает: «Ситуация в отношении Азербайджана будет значительно зависеть от положения в Иране. Если там ситуация станет критической, то значение Азербайджана для США как стратегического союзника увеличится. Иран и сотрудничество с Россией по Афганистану – это те факторы, которые вынуждают администрацию Обамы снижать заботу о правах человека в России и в других странах бывшего Советского Союза.

Азербайджан является небольшой страной, и его значение в качестве союзника США сводится к его стратегическому расположению.

Поэтому я думаю, что не будет особой политики в отношении Азербайджана. Эта страна в настоящее время рассматривается с точки зрения общей геополитической ситуации, а не с точки зрения конкретных проблем. Это довольно печально, но это так. Азербайджан находится в той части мира, в которой США имеет то, что он считает жизненно важным интересом. И даже война между Арменией и

Азербайджаном не рассматривается в ряду жизненно важных интересов США» - haqqin.az/democracy/2845.

Отвечая на вопрос о том, что в Азербайджане религиозные организации могут превратиться в главную оппозиционную силу, Дэвид Саттер ответил: «Эта опасность реальна и не только в Азербайджане, но и во всем мире» - haqqin.az/democracy/2845.

46. Как сообщалось в печати, «новобранцев командировали для прохождения боевой подготовки в военных лагерях террористических международных организаций...В ходе расследования была установлена причастность членов религиозной группы к попытке организации теракта в бакинском представительстве «Международного общества сознания Кришны» в ночь с 8 на 9 мая 1997г., вооруженному нападению на бакинское представительство Европейского банка реконструкции и развития 8 декабря 1998 г., зверскому убийству экстрасенса Этибара Эркина и членов его семьи 14 января 1999 г. Кроме того, с целью осложнения отношений Азербайджана с западными странами члены «Джейшуллах» планировали осуществление теракта на территории посольства США в Баку, который намечался на август 1999 г. "Зеркало" №161, 29 августа 2000.

47. Джуварлы Т. Ислам и развивающиеся демократии. В бюллетене "Ислам: постсоветское пространство"Б., 1996, с.5.

48. В рамках проводимого «Центром модернизации» проекта «Встреча Религий», в котором принимал участие автор данной работы, в 1997 г. был осуществлен специальный социологический опрос, результаты которого несколько проясняли специфику религиозного сознания в Азербайджане:

(Опрос был проведен среди 100 респондентов. На вопросы отвечали представители Кришнаизма, Бахаизма, разных толков Христианства и Ислама).

1. *Как, на Ваш взгляд, мусульмане Азербайджана относятся к верованиям и ритуалам представителей других религий:*

не понимают, но вместе с тем неплохо относятся - 43%

не понимают, и относятся плохо - 8%

относятся несерьезно - 4%

относятся с уважением - 27%

усматривают в чужих верованиях и ритуалах некоторую таинственность -13%

не прочь позаимствовать что-то из этих верований и ритуалов - 13%

2. *Представители каких религий или сект в Азербайджане считаются наиболее приверженными своим религиозным*

принципам (напишите наименования религий и сект в порядке убывания):

мусульмане - 47%

христиане - 14%

иудеи - 16%

кришнаиты 16%

бахаи - 7%

3. *«Демократичный человек» - представителям какой религии в Азербайджане больше всех подходит это определение (отметьте в порядке убывания):*

христиане - 38%

мусульмане - 32%

иудеи - 14%

кришнаиты - 18%

бахаи - 8%

4. *Почему для азербайджанцев женитьба или замужество с представителями других верований считается нежелательным:*

именно из-за иноверия - 27%:

в этом заключена опасность отдаления от национальной культуры и традиций - 57%

такая семья нестабильна из-за отсутствия общих ценностей - 16%

5. *Достаточна ли, на Ваш взгляд, сила азербайджанской культуры, чтобы удержать в своих рамках людей, перешедших из Ислама в другую веру:*

нет - 31%

считаю, что при обновлении и модернизации культура может обрести такую силу - 69%

6. *Как относятся азербайджанцы к наличию в республике многих религий и сект:*

как к источнику раздора, разрушения общества -30%

как к соревнованию, при котором имеется стимул для развития каждого - 23%

как к стимулу усиления отчуждения в обществе - 47%

7. *Что способствует усилению ненависти и конфликтам между людьми в Азербайджане:*

противоположные политические взгляды и позиции - 42%

взаимное отрицание интересов в процессе достижения целей - 21%

борьба за должность - 21%

религиозные различия - 6%

защита чести и достоинства в разном их понимании - 2%

вопросы национальной гордости - 8%

8. *Какая из конфессий Азербайджана имеет наиболее адекватное представление и сведения о других религиях (в порядке убывания):*

мусульмане - 51%

христиане - 22%

иудеи - 23%

бахаи - 3%

кришнаиты - 1%

9. *Кто для азербайджанца-мусульманина олицетворяет «образ врага»:*

христиане - 25%

евреи - 6%

сами мусульмане - 33%

религия здесь не причем - 36%

10. *Что наиболее интересным и ценным может быть для граждан Азербайджана во встречах представителей различных конфессий и диалога религий:*

взаимопонимание - 52%

выяснение того, кто же заблуждается - 17%

возможность доказать заблуждение оппонента - 7%

участие и наблюдение за интересными беседами о религиях - 24%.

49. В Азербайджане при поддержке фонда Макартуров было проведено социологическое исследование, призванное выявить уровень толерантности населения: 2500 респондентов по регионам Азербайджана (Баку, Гянджа, Закаталы, Ленкорань), из них 71% - верующие; 9% - очень верующие; 18% - колеблющиеся; 5% - неверующие; 3% - безразличные; 2% - убежденные атеисты, из них Ислам представляло - 86%; Православие - 8%; Иудаизм - 4%; Лютеранство и остальные - 2%;

динамика религиозных процессов и отношение к ней:

61% - роль религии возрастает; 68% - это хорошо

31% - без изменений;

17% - хорошо, но не было бы

фанатизма

4% - уменьшается

11% - нежелательно

отношение верующих к неверующим:

38% - верующие хорошо относятся к неверующим.

18% - нейтрально

11% - стараемся их переубедить

6% - мне не понятна их позиция.

5% - я их осуждаю.

4% - жалко таких людей

1% - отношусь с чувством собственного превосходства.

Отношение неверующих к верующим:

47% - хорошо

23% - нейтрально

14% - непонимающе

6% - они ошибаются

4% - хочу переубедить

3% - жалость

2% - осуждаю

1% - отношусь с чувством превосходства

Отношение к чужим, другим религиям:

52% - нейтральное;

19% - с пониманием;

15% - с уважением;

4% - с превосходством;

3% - критично;

3% - с сочувствием;

3% - с неприязнью;

2% - с интересом.

Если в семье муж и жена разной национальности, то, по мнению 55% "каждый из них может исповедовать свою религию; 38% - кто-то должен принять религию другого; 7% - затрудняюсь.

Если религию меняет член семьи:

47% - отрицательно, особенно, если меняют ислам; 28% - нейтрально; 23% - с пониманием; 6% - с сочувствием и жалостью; 2% - следует переубедить; 1% - следует обязательно переубедить.

Если в вашем присутствии оскорбят религиозные чувства другого человека:

72% - выступлю в защиту; 21% - не вмешаюсь.

Интерес к другим религиям:

31% - в определенной степени; 30% - в незначительной степени; 24% - в большой степени; 15% - вообще не интересуюсь (5-6% в каждой конфессии). Фаратов Т. Толерантность. По материалам социологических исследований в Азербайджане по заказу Фонд Макартуров. Жур. Полюс март 2000, С.14-17.

50. Полонский А. Ислам в контексте общественной жизни современного Азербайджана". Газета "История" (Москва). 1999, № 28.

51. жур. Полюс №1, март 2000, с.37.

52. жур. Полюс №1 март 2000, с 38.

53. жур. Полюс №2 май 2000, с. 4.

54. Аскеров Эльчин. Ислам в Азербайджане. Специфические особенности (продолжение). ж. «Полюс» фев.1999, с. 9. В апреле 2000г.

Институт Политических исследований и общественного мнения Азербайджана (ИПИОМ) провел социологический опрос более 500 респондентов в Баку и Сумгаите, районах: Закаталы, Сальян, Агdam. Опрошенныe: 49% - мужчины, 51% - женщины, 87% - от 18 до 50 лет, 69% - лица с неполным и полным высшим образованием, 56% - работающие, 37% - безработные, 30% - беженцы.

Хотя 92% считает себя мусульманами, а 96% верят в Бога, только 18% заявили, что религиозные обряды выполняют «постоянно», 32% - «иногда», 41% - «не выполняют никакие». *«Какие религиозные обряды Вы выполняете?»* - 12% - «все», 26% - «посещаем мечеть», 11% - «исполняем религиозный пост», 2% - «совершаем молитву, не посещая мечети», 22% - «не выполняем никакие».

«ислам укрепляет основы общества» - 50%, «его роль в развитии общества незначительна» - 36%, «мешает укреплению общества» - 3%, «ослабляет основы общества» - 2%.

Причины роста интереса к исламу: «высокая оценка религиозных ценностей в обществе» - 38%; «роль религии в социальной поддержке людей в решении их жизненных проблем» - 28%; «обращение к религии стало модой» - 17%; «сильная исламская пропаганда в обществе» - 11%.

«Как вы оцениваете возрождение ислама в Азербайджане»: 80% - «положительно», 11% - «негативно», 58% - «роль ислама будет возрастать», 19% - выразили сомнение в такой перспективе.

«Как вы относитесь к вмешательству ислама в политику и приходу к власти религиозных деятелей» - 62% - «отрицательно», 27% - «нормально».

85% респондентов, считающих, что роль ислама в жизни общества будет возрастать, полагают, что эта роль должна заключаться в духовно-нравственном возрождении азербайджанского народа.

Вывод: «Ислам для азербайджанского народа важен как часть исторической памяти нации, или даже как мировоззренческая система, что, в целом, естественно для современного этапа развития национального сознания народа». - Опрос опубликован (азерб. язык) в ряде республиканских газет.

55. Джуварлы Т. . Ислам и развивающиеся демократии... с.6

56. Мамедов Мовсун. Политического ренессанса ислама в Азербайджане не произошло. жур. Полюс, янв.1999,с.45.

57. Из интервью с шейхом А. Пашазаде «В Азербайджане существует свобода совести». жур. Полюс, март №1, 2000, с. 11.

58. Эта характеристика азербайджанского духовенства принадлежит проф. Ниязи Мехти – бывшему секретарю по концептуальным вопросам партии "Мусават", см. Полнос, №1, март 2000, с. 28.

59. «В Азербайджане ислам играет ведущую роль» - интервью с госсоветником по национальным вопросам Идаятом Оруджевм. жур. Полнос, №1, март, 2000, с.18-19.

60. Позиция ИПА была озвучена ее председателем - Хаджи Музаффаром Джабраилзаде, остановившимся на проблемах миссионеров, взаимоотношений государства и религии, несовершенстве избирательного права, лишаящего любого активно верующего мусульманина в Азербайджане политической свободы; были затронуты также вопросы введения всеобщего школьного и вузовского обучения Исламу и т. д. «О каком отделении может идти речь, если даже глава государства при инаугурации клянется на Коране. Религия - это неотделимая часть нас, мы просто не сможем жить без нее. Религиозные деятели могут быть избирателями, но сами не могут быть избраны. Где же здесь справедливость?» - Полнос, март, №1, 2000, с. 23.

61. См., напр., Геюшев А. Особенности возрождения ислама в Азербайджане. Полнос, март, №1, 2000, с.36.

62. «К исламскому фактору необходимо найти новый подход. В частности, неизбежно установление в стране неконфессионального (?) Ислама. Однако, к сожалению, нынешние власти заинтересованы в развитии именно процедурных сторон Ислама. Дело в том, что с развитием именно этих аспектов у общественности теряется чувство чистой веры. А в стране, где отсутствует чистая вера, управлять религиозными чувствами граждан намного легче» - писал Ф. Газанфароглы. Полнос, №1, март, 2000, с. 17.

63. «Религия и государство не должны быть взаимосвязаны вертикальными отношениями. Религия должна нести чисто моральные и воспитательные функции» - Полнос, №1, март, 2000, с. 36.

64. Гараджа В. Российская социология религии в постсоветский период - gumer.info/bibliotek_Buks/Socio.

65. Автор статьи «Ислам в Азербайджане. Реалии и перспективы» Эльчин Аскеров - главный редактор издающегося на русском и азербайджанском языках журнала "Полнос" («Гутб») - задавался вопросом: «Каких исламистов воспитывает сегодня наше общество - тех, кто посвящает себя возрождению и просвещению своего народа, или поставивших себе целью уничтожить всех «не своих» - Полнос №1, март 2000, с.9.

66. Гаджизаде И. Национальная идентификация и Ислам. Полус янв.1999, с. 7.
67. Алтай Геюшев в статье «Особенности возрождения ислама в Азербайджане», например, обвиняет секретаря «Мусават» Ниязи Мехти в попытках искусственной «демократизации» ислама за счет весьма смелых, но неправомерных аналогий между Исламом и демократией, с другой стороны, этот автор говорит о заинтересованных политических силах, способствующих утверждению в стране «самобытного» Ислама в форме суеверия. Политические мотивы виделись и осуждались и в попытках утвердить в Азербайджане практику исполнения религиозной службы на азербайджанском, а не арабском языке. Полус, №1, март, 2000, с. 37. Позже в Азербайджане развернулась полемика между председателем Центра «Религия и Демократия» (ПНФА) Нариманом Касымзаде, сторонником модернизации (национализации) языка службы, и председателем Научно-Религиозного Совета Управления мусульман Кавказа профессором Васимом Мамедалиевым, полагающим, что этим языком должен оставаться арабский.
68. Херисчи Г. Исламский мир под гнетом двоевластия. Полус, янв. 1999, с.12.
69. В апреле-мае 1998 года Национальный Совет Молодежных Организаций и Центр Религиозных исследований провели уроки религии в двух классах для 200 учащихся по специально подготовленной книге «Мы изучаем Ислам» (как факультативный предмет). Проведенное по итогам занятий анкетирование дало следующие результаты: анкеты были розданы 150 школьникам и 150 родителям. Все 150 учеников положительно оценили занятия, из родителей чуть меньше - 147 человек.
70. Джуварлы Т. Ислам и развивающиеся демократии, с.5.
71. Херисчи Г. Исламский мир под гнетом двоевластия. Полус, янв. 1999... «политика движется от единства к множественности, а религия – от множественности к единству, и в этом смысле политика и религия противоположны друг другу», там же, с.13.
72. Орхан Гафарлы в статье «Религия и политика в Азербайджане» (18.06.2012) пишет, что в Азербайджане сложились условия «для широкого распространения религиозного консерватизма. В период 1991-2003 годов две основные группы консерваторов - шииты и салафиты, - превратили Азербайджан в арену пропаганды» - Орхан Гафарлы -
- http://www.bilgesam.org/ru/index.php?option=com_content&view=article&id=303:religiya-i-politika-v-azerbaycane&catid=86:analizler-

kafkaslar&Itemid=222., отмечая, что с начала 2003 г. органы безопасности Азербайджана начали проводить аресты членов религиозных экстремистских организаций. Для более глубокого представления об экстремистских организациях, их деятельности в Азербайджане и реакции на нее властей см.: Юнусов А. Исламская палитра Азербайджана. Баку, «Адилъоглы», 2012. – <http://www.kavkazoved.info/images/myfls/files/au-full.pdf>; доклад - Азербайджан: независимый ислам и государство - <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/139308>.

73. Албанви Али. Ислам в независимом Азербайджане - <http://kavkaz.ge/2011/12/11/islam-v-nezavisimom-azerbajdzhane/>.

74. «Желание стать европейской страной» или обладают ли верующие в Азербайджане правами человека? Баку, 2001, с 3-4.

75. Взаимоотношения государства с религией, политика в области свободы вероисповедания хорошо просматриваются в контексте тех изменений, который претерпел пресловутый Закон Азербайджанской Республики «О свободе вероисповедания», принятый во времена правления Народного Фронта 20 августа 1992 года. Урезанная, но все еще существующая Конституция Азербайджанской ССР, несмотря на свой атеистический характер, не мешала, скажем, шейх-уль-исламу стать депутатом Верховного Совета СССР в последние годы перестройки. Религия стала входить в моду на разрушающемся советском пространстве, несмотря даже на несколько грозные окрики Центра в сторону Ислама, представления о котором всегда грешили неадекватностью.

Но на выборах в местный Парламент тот же шейх проиграл малоизвестному студенту, бывшему, однако, представителем Народного Фронта. Все эти события происходили в романтические революционные годы, когда старый советский конституционализм отмирал, а новая Конституция так и была создана. В этом правовом вакууме закон «О свободе вероисповедания», несмотря на несколько рекламную скорость своего принятия, вполне вписывался в «западные демократические ценности» и даже в кое-чем превосходил их, что и следовало ожидать. Закон по сути предоставлял полную вольницу всем религиозным организациям, оставив за ними право ориентации на те или иные центры, в том числе и на находящиеся за пределами республики. Это решение практически сводило на нет «руководящую и направляющую» роль Духовного Управления мусульман Кавказа, которое вошло во вкус в деле объединения не только исламских, но и других конфессий. Пятерка иерархов Иудаизма (три направления), Христианства и Ислама в Азербайджане весьма любят

демонстрировать свое единство, основанное на консолидирующей роли шейха. В те же времена, Духовное Управление фактически катастрофическими темпами теряло нити влияния над некогда монолитными мусульманскими организациями, вдруг впадшими во вкус иранских, турецких и арабских направлений Ислама. Отход от Управления – это одновременно организационная и финансовая самостоятельность, сильно подрывающая возможности этого Управления назначать в мечети своих ахундов (настоятелей). Терпеть такое положение – означало согласие на тихую смерть Духовного Управления, что естественно никак не входило в планы этого учреждения, взявшего на вооружение за годы советской власти основные черты партийной бюрократии. Противники раскола указывали, что традиционные шиитские и суннитские общины Азербайджана всегда жили в мире и согласии, которое стало стремительно разрушаться с приходом зарубежных миссионеров от Ислама.

Новый этап противостояния начинается с создания Государственного комитета по делам религиозных организаций, который решил подмять под себя регистрацию религиозных организаций и аттестацию религиозных деятелей. Очередное покушение на «свята святых» Управления сразу же было замечено и отвергнуто. Между двумя структурами возникла скрытая вражда, местами прорывающаяся в открытое противостояние. Так, на международной конференции по проблемам религиозной терпимости и борьбы с экстремизмом, организованной Госкомитетом, бросалось в глаза отсутствие представителей Управления, в то время, как иудейские и христианская общины были представлены. Газеты сделали эти разногласия предметом серьезных разбирательств о том, «кто главнее», дело дошло до того, что парламент страны на своем заседании разбирал этот вопрос, так и не сделав окончательных выводов. Время распорядилось следующим образом: Р. Алиев был смещен со своего поста, но регистрацию религиозных организаций страны продолжает осуществлять Госкомитет по делам религиозных организаций – вполне соломонино решение.

76.. Желание стать европейской страной..., с.5.

77. Гаджи Азер Рамизоглу (Общество "Ислам Иттихад"). Проблемы национальной идеологии". Жур. «Полнос», №,1 март 2000, С.20-22. Автор отмечает, что необходима законодательная база для независимости и самофинансирования религиозных образований; «большая часть религиозных образований занимаются эксплуатацией самой религии, меньшая ищет средства для независимости.

Неизбежные проявления исчезновения нации налицо. Это утеря неотъемлемых национальных атрибутов, таких как национальная территория (захваченные земли), национальной идеологии (нравственные, этические нормы, религия) и языка (основным языком большинства азербайджанской интеллигенции является русский)» с.21. «Не может быть демократичным решение не допускать до выборов религиозных деятелей - так как оно направленно против любого верующего человека. Недопустимо подчинение всех организаций - одной общине; нарушение прав женщин - это нарушение 22-х статей международного права» - там же.

78. Малерб М. Религии человечества. М-С-Пб., 1997, с. 498.

79. Азербайджанская Республика - государство с ярко выраженной президентской формой правления. С такой же убедительностью в Конституции прописан светский характер власти, оставляющей за религией сферу духовной и культурной жизни общества. Однако, более внимательный анализ конституционных норм, а главное - практики жизнедеятельности азербайджанского общества - свидетельствует, что религия является частным делом каждого индивидуума. При этом, несмотря на преимущественно шиитский характер распространения Ислама в республике, вряд ли можно говорить о его привилегированном положении не только перед суннизмом, но и традиционно представленных в Азербайджане Православного Христианства и Иудаизма. Хотя именно шиитские праздники объявлены выходными днями, президенты страны регулярно направляют поздравления по случаю главных христианских и иудейских религиозных праздников. Кроме того, руководство православной и трех иудейских общин тесно связано с Духовным Управлением мусульман Кавказа и лично с шейх-уль-исламом, демонстрируя единство и согласие традиционных религий Азербайджана. На всех официальных приемах лидеры религиозных общин предпочитают появляться вместе и поддерживать позиции друг друга в духе «экуменической солидарности». Конечно, в деятельности официальных религиозных организаций Азербайджана все еще много «советского», наиболее ярко проявляемого в готовности сотрудничать с любой властью, но изменения проникают и в эту сферу, стремящуюся четко определить собственные границы, в пределы которого государство не должно вторгаться. Это и довольно успешная до поры борьба против учреждения специального органа государства по делам религий, и активное нежелание пускать кого бы то ни было в дело организации и проведения паломничества в Мекку и другие святы места Ислама, и успешное противостояние попыткам

вмешательства в «кадровую» политику Духовного Управления. После создания Государственного Комитета по делам религиозных образований, ситуация радикально меняется, обостряются противоречия между главами старой (полугосударственной) и новой (государственной) структурами, призванными регулировать религиозные процессы в Азербайджане.

Как отмечает Б. Баладжи: «В 2001 г. в Азербайджане появился новый орган контроля за религией – Государственный комитет по работе с религиозными организациями (Дини курумларла иш юзре девлет комитети). Подлинные мотивы его создания не ясны. Похоже, не последнюю роль тут сыграла неспособность ЗДУМ (Духовного Управления – А. Аб.) противостоять натиску шиитского ислама из Ирана. С начала своего существования Комитет повел борьбу с иностранным миссионерством, обвиняя его в «падении моральных ценностей» в стране. Эта установка остается кредо этой организации».

[-journal.iea.ras.ru/archive/2000s/20...](http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/20...)

80. Кэтлин Коллинз (США). Развитие ислама в Азербайджане в постсоветское время.

сент. 21 2007, - kavkaz-uzel.ru/articles/123780/. Приведем наиболее интересные положения исследования:

«По нашим данным примерно 5% всех верующих в Азербайджане являются салафитами. Также, по данным нашего анализа, многие верующие не осознают себя как салафиты, но более 10% из них больше всего интересуются арабской или салафистской мусульманской литературой, а 30% — благосклонны или весьма благосклонны к арабским миссионерам. Это не большой, но, всё-таки, весомый процент. Салафитская тенденция в основном идет из Саудовской Аравии, но в Азербайджане также работали и миссионеры из Кувейта, Египта, Катара, Сирии, Арабских Эмиратов — арабских регионов, где также распространен салафизм. Это не представители правительств этих стран, а независимые религиозные проповедники. До 1999 года они практически свободно работали в Азербайджане. Затем, правительство республики стало контролировать их деятельность, следить, куда они вкладывают деньги. До этого арабские исламские группы финансировали постройку мечетей и даже медресе, спонсировали религиозное образование. Сейчас почти все арабы уехали, но остались их ученики, а азербайджанцы продолжают учиться в Саудовской Аравии».

«После терактов в Нью-Йорке 11 сентября 2001 года, в которых обвинили радикальных исламистов, правительство особенно жёстко стало контролировать работу иностранных религиозных миссионеров

из арабских стран. Исследования показывают, что 9,6% верующих Азербайджана поддерживают джихад Осамы Бен Ладена против США. Только 28,3% выступают против джихада, у остальных нет четкого мнения».

«Внешнее влияние в Азербайджане намного сильнее, чем в Средней Азии. В Средней Азии также действуют исламские миссионеры из-за рубежа, но не так активно. По моим впечатлениям, в Средней Азии местные мусульманские традиции сильнее, чем в Азербайджане. Жители больше сохранили свой ислам во времена СССР. Так обстоит дело в Таджикистане, Узбекистане, Ферганской долине. Поэтому, в этом регионе больше ценят свои исламские традиции, чем принимают внешние. В Азербайджане - наоборот.

В Средней Азии также работают турецкие миссионеры, но намного менее активно, чем в Азербайджане. В Узбекистане их организации совсем закрылись. Небольшое количество миссионеров действуют в Таджикистане, больше всего — в Киргизии. Там открыты школы, лицеи. Но, это больше социальная помощь, чем религиозная пропаганда. В Средней Азии работали и миссионеры из арабских стран: Саудовской Аравии, Кувейта, Сирии, а также несколько представителей Пакистана (в основном в Узбекистане и Киргизии). Но, в Узбекистане уже более десяти лет как все иностранные религиозные организации закрылись».

«...правительство Азербайджана вообще поддерживает толерантность в сфере религии. Даже салафиты свободно работают. Если они просто занимаются религией, а не выступают с политическими лозунгами, то, им позволяют действовать в Азербайджане. В этом плане, мне кажется, власти Азербайджана поступают по-умному — не всё сразу закрыли, как, например, в Узбекистане, где из-за гонений на мусульман развиваются радикальные политизированные организации, такие как "Хизб-ут-Тахрир" и Исламское движение Узбекистана».

«В нашем исследовании мы не спрашивали о Карабахской войне, но мы спрашивали об отношении к джихаду и его понимании. При этом мы обнаружили, что 26,1% населения считают, в теории, что джихад может быть оправдан, если кто-то нападет на Азербайджан».

82. Нариман Гасымоглу. Мусульмане и мир глобализации. – журнал «Азербайджан в мире», Баку, 2005, №1, с. 114.

83. Сам Н. Гасымоглу так характеризует ситуацию с диалогом в стране: «Примером может служить мой собственный опыт в Азербайджане. Так, если мои научно-теологические аргументы в пользу пересмотра отдельных положений шариата встречают должное понимание со стороны большинства населения, то они принимаются в

штыки религиозными боссами, которые нормальным теологическим дискуссиям предпочитают – в лучшем случае – голословные обвинения в ереси, в худшем – угрозы физической расправы с автором. С середины 90-х годов мне приходилось не раз слышать подобные угрозы. Последняя прозвучала из уст ахунда Бакинской мечети «Султан Али» во время одной из его проповедей перед верующими. Ахунд заявил, что против Наримана Гасымоглу необходимо вести джихад». «Азербайджан в мире», с. 117.

84. Баладжи Б. Судьбы шиизма в постсоветском Азербайджане - journal.iea.ras.ru/archive/2000s/20...

85. Садыхов Фикрет. Ислам и западный мир: диалог или конфронтация? - «Зеркало», №230, 3 декабря, 2005. Автор статьи добавляет «...в самой Франции количество мусульман превысило 5 млн. человек, в Италии возросло с 240 тыс. в 1992 году до 650-700 тыс. в 1999 году. Более 4 млн. мусульман насчитывается в Германии, свыше 1,5 млн. – в Великобритании, 730 тыс. – в Нидерландах, 710-720 тыс. – в Швейцарии. Свыше 400 тыс. оценивается мусульманское население в Швеции и Испании, около 300 тыс. – в Бельгии, примерно столько же – в Австрии, около 200 тыс. – в Дании» - там же.

86. Садыхов Фикрет..., там же.

87. Столяров Андрей. Запад и Восток: новая «эпоха пророков». Философский журнал Phenomen. Ru - <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=18>.

88. Столяров Андрей. Запад и Восток: новая «эпоха пророков»...

89. Такая конвергенция представлена следующим образом: «*Западная трансценденция* экстравертна, она предполагает наличие «внешнего Бога» (внешней идеи, внешней истинности)... Сцепление с текущей реальностью резко ослабевает, и потому глобальный кризис цивилизации (западной – А. Аб.) представляется неизбежным.

Восточная трансценденция, напротив, имеет интровертный характер. Вместо «внешнего Бога» она подразумевает «внутреннюю истинность» мира. Очевидно, что обе эти трансценденции комплементарны; они представляют собой две разные стороны единого метафизического направления. Запад стремится только к развитию, Восток – только к сохранению текущей реальности. Вероятно, обе трансценденции уже исчерпаны. Они обе подошли к тому пределу, за которым начинается метафизическое вырождение. Дальнейшее существование возможно лишь при их технологическом объединении .

Выглядеть это могло бы так: Запад производит различные модели развития, Восток производит их сортировку, «отбор на истинность» - Столяров Андрей. Запад и Восток: новая «эпоха пророков»...

II. Nəzəriyyə, Tarix, Elm, Mədəniyyət II. Теория, История, Наука Культура

Əbülhəsən Abbasov

Cəmiyyət və din: fəzilətləri təhdid edən səbəblər haqqında

Müasir cəmiyyətimizdə dinin yeri və rolu, onun ictimai funksiyaları, mədəniyyətə, idarəetmə sisteminə, şəxsiyyətin sosiallaşmasına təsiri, ideoloji baxışların formalaşmasında əhəmiyyəti və din fenomeni ilə bağlı digər məsələlər haqqında son illərdə çox yazılıb və yenə də yazılmaqdadır. Ayırı-ayrı müəlliflərin çəkdiyi zəhməti, söylədikləri fikirləri, irəli sürdükləri təklif və töfsiyyələri minnətdarlıq hissi ilə dəyərləndirərək, mövzu ilə əlaqədar bəzi problemlərə, ziddiyyətli məqamlara, hətta açıq-aşkar mövcud olan elmi-nəzəri boşluqlara dair öz fikirlərimi və ehtimallarımı bildirmək istədim.

Belə bir bəlli deyim var: “müqəddəs yer boş qalmır”. XX əsrin 80-ci illərinin sonunda Sovetlər İttifaqında yaranmış ciddi ideoloji böhran,

dəyərlər sistemindəki köklü yeniləşmələr və artıq 90-cı illərin başlanğıcından günbəgün güclənən deideologizasiya dalğası, başqa postsovet respublikalarında olduğu kimi, Azərbaycanda da dinə qayıdışı səbəbləndirmiş, cəmiyyətdə dini şüur və atributların rolunu artırmışdır. Din həm ideoloji, mənəvi-psixoloji boşluğu dolduran başlıca fenomen olmuş, həm də vüsət tapmış milli özünəqayıdış prosesinin tərkib hissəsi və vasitəsi kimi çıxış etmişdir. İslam millətçiliyi yenidən, XX əsrin ilk onilliklərində olduğu kimi, aparıcı prinsiplərdən birinə çevrilmişdir. Özlüyündə təbii və hətta zəruri olan bu prosesi heç də birmənalı qiymətləndirmək mümkün deyil. Çünki o, obyektiv olaraq çox mürəkkəb və ziddiyyətli xarakteri, müsbət və mənfi cəhətləri ilə fərqlənir. Aydındır ki, reallığın inkası üzərində qaynaqlanan baxışlar da, müxtəlif məsələlərə münasibət də, mövcud gerçəkliyə müvafiq surətdə, ziddiyyət və əksliklərlə səciyyələnməli idi. Bu səciyyə bu gün də qalmaqdadır.

Dindən və dini atributikadan merkantil şəxsi və yaxud qrup maraqlarının ödənilməsinə yönəlmiş sui-istifadə hallarını, “inam və imanlı olmaq” dəbini bir müzakirə mövzusu olaraq kənara qoysaq, toxunulması xeyli məsələ və məqamlar vardır ki, onların xüsusi təhlilini olduqca zəruri və faydalı bilirəm. Bunları bu gün və gələcək üçün aktual və əhəmiyyətli problemlər kimi də işarələmək olar. Mən əsasən və başlıca olaraq ənənəvi və həmişə müasir olan problemləri nəzərdə tuturam ki, tarix boyu fəlsəfi refleksiyanın gündəliyində olub. Bəzən bunları metafizik problemlər də adlandırırlar. İnsan həyatının mənası, dünyada insanın yeri, sosiallaşma müstəvisində insan azadlığı, həqiqət və azadlıq, bəşəriyyətin məqsədi və bu məqsədin Tanrı Yoluna uyğunluğu, sosial davranışın məntiqi və onun ilahi tələblərə müvafiqliyi, dünyanın bütövlük kimi qavranılması, şəxsi seçimin obyektiv əsası və mümkünlüyü, dünyada və cəmiyyətdə sosial ədalət məsələsi, ideyası, cərəyanlar və ilahi hökm, din və ideologiya, dünyagörüşündə (qlobal və lokal mənada) ictimai-faydalı əməyin yeri və rolu, texniki-texnoloji inkişaf və insanın təkamülü, tarixi və sosial zamanda insanın kamilləşməsi (və əksinə - degradasiyası) – bütün bu qeyd etdiyim problemlər həmin qəbildəndir. Şübhəsiz ki, onların sayını artırmaq da olar, ancaq məsələnin məgzi heç də sayda, hansısa cəbri hesablamada və yanaşmada deyil.

Başlıca narahatçılıq ondan ibarətdir ki, gündəlik həyatla mübarizədə müasir insan bu problemlər haqqında düşünməyi vacib bilmir, onlara yaxın durmaq əvəzinə “mənlilik deyil” deyimini rəhbər tutaraq taleyüklü məsələlərdən daha da uzaqlaşır, bəlkə də, məqsədyönlü surətdə uzaqlaşdırılır. Beləliklə də Həqiqətlə münasibətində yadlaşma artır və get-gedə daha böyük sürətlə qayğılarının təməlinə dayanan mahiyyətli fenomenlərin vacibliyini anlamır. Nəticə olaraq onun üçün ‘keçici olan dünya’da elə keçici də həyat sürür – özgüləşə-özgüləşə, ailə-məişət

qayğıları ilə yüklənə-yüklənə, müxtəlif siyasi dairələrin, məkrli qüvvələrin manipulyasiya vasitəsinə çevrilə-çevrilə. O, Azadlıq, Ədalət, Bərabərlik barədə söz düşəndə, ən yaxşı halda, başqalarının fikir və mülahizələrini ortaya qoyur, konyuktur xarakterli 'həqiqət'in tərəfdarı və dəstəkvericisi olur. Yeri gəlmişkən, İsa peyğəmbər deyərmiş: "Həqiqəti dərk et və sən azad olacaqsan!"

Gördüyümüz kimi, insan yalnız fiziki, maddi-iqtisadi mənada deyil, idraki-ruhi, mənəvi statusunda da səfalətə yuvarlanır, özü də xeyli dərəcədə - öz əli, özünün köməyi ilə. O, bəlkə də, mənəvi cəhətdən istila olunduğunu, zorakılığa məruz qaldığını və yaxud hansı növ psixi istismara tabe olduğunu anlamır. Belə vəziyyət isə merkantil, supermaterialist maraqlarını həyata keçirən dünya ağalarının, global miqyasda istismarı, rəzaləti, haqsızlığı, əxlaqi deqradasiyanı kütləviləşdirməyə can atan, bəşəriyyəti daxildən parçalayan, insanları və xalqları bildikləri kimi çeşidləyən, aşağı-yuxarı kateqoriyalara bölən mənfur qüvvələrin əl-qolunu daha da açır, global miqyasda yalana, uydurmalara rəvac verir. Son onilliklər ərzində İslamın, faktiki olaraq, terrorla eyniləşdirilməsi, "İslam fundamentalizmi" fobiyası yaratmaqla müsəlman xalqlarını qınaq obyektinə çevirmək cəhdi deyilənlərin əyani sübutudur.

Maliyyə-sələmçi kapitalizmin aparıcı təmsilçiləri olan transmilli korporasiya və bankların, onların gizli-açıq mafiya şəbəkələrinin durmadan həyata keçirdikləri bu gedişat nəinki müsəlmanlara, bütün dünyaya fəlakətə nəticələnə biləcək təhlükə yaratmaqdadır. Biz artıq Qərb dünyasının özündə, ABŞ və aparıcı Avropa ölkələrində insan və cəmiyyətin deqradasiyaya uğradığının şahidi oluruq – həm fiziki-fizioloji, həm də mənəvi-psixoloji mənada. Bu danılmaz faktı öz alimləri, tanınmış şəxsiyyətləri də ürək ağrısı ilə etiraf etməkdədirlər. Dünya miqyasında məşhur olan F. Fukuyama, İ. Vallersteyn, S. Hantinqton, D. Neysbit kimi mütəxəssislərin bir çox yazılarında "fəlakətin qabağını almaq naminə" mülahizələr irəli sürülür və çıxış yolları göstərilir. S. Hantinqton, məsələn, müasir ABŞ-da dezintegrasiya prosesləri nəticəsində həтта amerikan identikliyinə ciddi təhlükə altında olduğunu söyləmiş və bu mövzu ilə bağlı 2004-cü ildə "Biz kimik?: Amerika milli identikliyinə çağırışlar" başlıqlı böyükhəcmli xüsusi kitabla çıxış etmişdir (21). Vaxtilə ABŞ-ın iki prezidentinin (Nikson və Reyqanın) müşaviri işləmiş, 1992-ci və 1996-cı illərdə Respublikaçılar partiyasından prezidentliyə namizəd olmuş Patrik Con Byükənen 2002-ci ildə yazdığı "Qərbin ölümü" kitabının adı da çox şeydən xəbər verir. Əsərin elə giriş hissəsinin başlanğıcında müəllif yazır: "2000-ci ilin bütün seçki kampaniyası boyunca bir çox adamlardan tez-tez bu dərddli-qəmgin cümləni eşidirdim – "Pat, biz doğulduğumuz ölkəni itiririk" (6, s.11). Bu kitabda artıq tam açıqlıqla, gur səsle mövcud

vəziyyətdən narahatçılıq və mümkün ola biləcək fəlakətdən ehtiyatlanma bildirilir, həyacan təbili çalınır. D. Neysbitin 20 il əvvəl, 1982-ci ildə yazdığı və beynəlxalq etiraf qazanmış nikbin ruhlu, gələcəyə inam dolu “Meqatrendlər” adlı futuroloji əsəri-bestselleri (13) ilə müqayisədə bu faciəqoxulu, bədbin ovqatlı əsər, hər şeydən əlavə, dünyanın ən güclü və qüdrətli ölkəsi olan ABŞ-da, inkişaf etmiş ölkələr sayılan Qərbi Avropa ölkələrində ictimai və fərdi şüurda, cəmiyyətin durumunda, insan psixikasında baş verən və heç də ürək açmayan ciddi dəyişiklərin, mənfi meyllərin mövcudluğunu göstərir. Fəsillərin necə adlandırılmasına diqqət yetirin: “İtən növ”, “Bu uşaqlar hara yox oldu?”, “Keçmişə qarşı müharibə”, “Amerikanın dextristianlaşması”, “Qorxudulmuş çoxluq”, “Öz içindən parçalanmış ev” və s.

Əxlaqın, mənaəviyyatın, insani əlaqələrin, sosial davranış qaydalarının, ənənəvi ictimai normaların, sosial institutların, o cümlədən ailənin Amerikada sürətli deqradasiyasından yazan P. Byükenen bu proseslərdə dinə (xristianlığa) və dini təhsilə, təlim-tərbiyəyə göstərilən mənfi münasibətin də rolunu xüsusi qeyd edir. O, yazır: “Bütövlükdə Amerika xristian ölkəsi olaraq qalsa da, onun ictimai institutları və kütləvi mədəniyyəti artıq çoxdan və tamamilə dextristianlaşdırılıb” (6,c.256). “Bu gün xristianlıq məktəblərdə yoxsul qohum vəziyyətindədir. İnqilabın növbəti təntənəsi – bu nə qədər uzunmüddətlidir?” (6,c.255). Byükenenə görə, respublikaçıların zəif müqaviməti ucbatından demokratlar tərəfindən (Ali məhkəmə vasitəsilə) cəmiyyətə yeridilmiş “sekulyar humanizm” öz-özlüyündə dindir – amerika elitesinin dini. Beləliklə, onun fikrincə, xristianlar mübariz azlıq tərəfindən məğlub edilib. Və bu azlıq hər addımbaşı, yeri gəldi-gəlmədi, “insan haqları”, “vətəndaş hüquqları” kimi dəbdə olan məfhumlardan istifadə etməkdən çəkinmirlər. “Əvvəlki etika məhv olub, onun birləşdirdiyi cəmiyyət isə artıq mövcud deyil” (6,c.259).

Ümumən götürdükdə, olduqca maraqlı faktlarla, etiraf və ehtimallarla, tənqidi hücumlarla zəngin olan “Qərbin ölümü” kitabı belə bir əqli nəticə ilə sona çatır: “Ehtimal ki, hər bir sivilisasiyanın başına gəldiyi kimi, Qərbin zamanı həqiqətən tükənmək üzrədir, onun ölümü şərtlərlə müəyyənləşdirilib, xəstəyə yeni dərman və yaxud ağrılı prosedurların yazılmasının artıq mənası yoxdur. Pasiyent ölür, burada əsla heç nə edə bilməzsən. Onu yalnız etiqadın dirçəlməsi və “ümumi oyanma” xilas edə bilər” (6,c.363).

P. Byükenen danılmaz mədəni-sivilizasion kəskin böhrana və artıq Qərb dünyasına ayaq basmış mənaəvi-demoqrafik tənəzzül və fəlakətə gətirən başlıca səbəbi, bütün qərb mütəxəssislərinə xas olan qaydada açıqlamaqdan çəkinir. Bəlkə də, başlıca səbəb onun heç ağına gəlmir, bunu birmənalı söyləmək çətindir. O, əsas səbəblər sırasında dinə, dini etiqaddan

qaynaqlanan etikaya və ictimai-tarixi ənənələrə son dövrlərdə göstərilən biganəlikdən, hətta açıq-aşkar edilən təcavüz və zorakılıqdan gileylənir, ara-sıra da demokratiyanın düşüncə və fəaliyyət müstəvilərində təhrifindən, yararsızlığından, onun ortaya çıxartdığı və yaxud bilavasitə bağlı olduğu fenomenlərdən (insan hüquqları, tolerantlıq, konsensus və s) məqsədli sui-istifadələrdən danışır. Qəribədir, belə bir nəzəri hazırlığa və praktiki təcrübəyə malik şəxs, nədənsə, məxzi görə bilmir, əsl kökü tapmır. Məgər bu hazırlıqlı müəllif anlamır ki, onun işarələdiyi “səbəb”lərin hamısı başlıca (ilkin və təkanverici) səbəbin törəməsi və yaxud nəticəsidir?!

Deyim ki, bu “anlamamazlıq” başqa müəlliflərin də xəstəliyidir, o cümlədən də N. Homski, N. Hagger, Z. Sardar, M. Devis, C. Stiqlits kimi ən radikal-tənqidi mövqedə olanların. Bu şəxsiyyətlərin hər birinə, onların yaradıcılığına böyük hörmət və ehtiramım var, çünki mövcud naqisliklərin, qəsd və cinayətlərin, dünya xalqlarını ciddi düşündürən və narahat edən problemlərin məharətlə işıqlandırılmasında, həmçinin bəşəriyyəti fəlakətə sürükləyən axından çıxmaq naminə xeyli zəhmət çəkmiş və fədakarlıq göstərmişlər. Lakin, mənim üçün ağır da olsa, öz iradəmi bildirməliydim. Demək olar ki, onlar da əsas səbəbi görməkdə çətinlik çəkirlər, törəmə proses və hadisələri qılınclayırlar, saysız-hesabsız qəbahətləri gündəmə gətirir və tənqid atəsinə tuturlar, qlobal mahiyyət isə toxunulmaz qalır. Bəziləri, Nikolas Hagger kimi, törədici səbəb-mahiyyəti “axtararkən” hətta hansısa ümumdünya hakimiyyətindən, onun məkrli iradəsindən, beynəlxalq siyasətə və iqtisadiyyata ciddi müdaxiləsindən yazırlar (18). Ümumiyyətlə, son illərdə bu şərh-ehtimal geniş yayılmaqdadır, üstəlik də “Komitet 300”, “mason təşkilatları”, “Sion müdriklərinin protokolları” haqqında sözsöhbətlər gündəmdən düşmür.

Əlbəttə, bu fikirləri bütövlükdə rədd etmək düzgün olmazdı, çünki burada həqiqətə oxşar cəhətlər, necə deyirlər, yarımhəqiqətlər də vardır. Ancaq, vurğulamaq istərdim: bu versiyaların heç biri həqiqətin özü deyil. Vaxtilə böyük filosof Hegel “Məntiq elmi” əsərində yazırdı: “Gündəlik həyatda çox vaxt həqiqətlə həqiqətə oxşar olan eyniləşdirilir və buna müvafiq olaraq tez-tez o yerdə hansısa mahiyyətin həqiqiliyindən danışirlar ki, orada söhbət yalnız həqiqətə oxşarlıqdan gedir” (7,c.357). Başqa bir mütəfəkkirin – Kantın da bir epistemoloji fikrini xatırlatmaq istərdim: “Səhvlər yalnız ona görə yaranmır ki, bu və ya digər şeyləri bilmirlər, həmçinin ona görə ki, tez-tələsik mülahizə söyləməyə başlayırlar, hərçənd bunun (mülahizə) üçün bütün tələb olunanları bilmirlər. Səhvlərin böyük əksəriyyəti, hətta təqribən hamısı, öz yaranmasında göstərilən çatışmamazlığa borcludur” (12,c.266).

Bir vaxtlar, 1989-cu ildə, yapon mənşəli amerika filosofu və futuroloqu Frensis Fukuyamanın nəşr olunmuş “Tarixin sonu” başlıqlı məqaləsi tez bir zamanda bütün dünyada yayıldı və müəllifin özünü də xeyli məşhurlaşdırdı.

Bu məqalə və onun ideya inkişafı olaraq Fukuyama tərəfindən yazılmış böyükhəcmli “Tarixin sonu və axıncı adam” kitabı haqqında mən öz fikirlərimi əvvəlki yazılarımda bildirməyə çalışmışdım. Burada, onların üzərində dayanmadan, mövzuya dair bəzi qeydlərimi etmək istərdim.

F. Fukuyama adını çəkdiyim kitabında birmənalı surətdə liberal demokratiyanın artıq öz tarixi missiyasını başa çatdırdığını və bugünkü fəaliyyətində (mövcudluğunda) nöqsan və ziddiyyətlərdən azad olmadığını söyləyir. Özünün etirafına görə, hətta stabil demokratiya məkanı olan ABŞ, Fransa və yaxud İsveçrə ədalətsizliklərdən və ciddi sosial problemlərdən azad deyillər. “Lakin bu problemlər, - onun fikrincə,- əkiz prinsiplər olan azadlıq və bərabərliyin öz defektləri ilə deyil, onların natamam reallaşması ilə bağlıdır” (17,c.7). Bir neçə cümlə sonra o, yazır ki, bütün hallarda “liberal demokratiya *idealını* yaxşılaşdırmaq olmaz” (17,c.8).

Görürsüzümü, Fukuyama da, eynilə, Hegel və Kant tərəfindən qeyd olunmuş epistemoloji səhvə yol verir (yaxud da bu səhvə gedir!). Özü də bilməyərək və ya məqsədlə şəkildə - demək çətindir, ancaq düşünürəm ki, ikinci hal, yəni şüurlu surətdə əsas hədəfdən yayındırmaq məqsədi daha realdır. Kitabın və ondan qabaq da məqalənin dünya miqyasında sürətlə yayılması və təbliği, müasir qlobal kapitalizmin “əлиндən tutması” və işinə yaraması da bu ehtimalı gücləndirir.

İlk baxışdan Fukuyamanı suçlamaq və təkzib etmək asan deyil. Üzdə olan mənzərə həqiqətən də belədir: liberal demokratiya, bir ideal kimi, tarixi-ictimai praktikada mümkün olan pozitiv məhsulu ortaya qoyub, bununla belə, problemlər və kəskin ziddiyyətlər danılmazdır, onlar isə idealın özü ilə yox, bu idealın necə və nə cür reallaşması ilə bağlıdır. Və bu reallaşma məsələsində, Fukuyamaya görə, bir çox şeylər insanın təbiəti ilə, anadangəlmə və ya sonra yaranmış xüsusiyyətlərlə bağlıdır (məsələn, göyçəklik və yaxud çirkinlik, fiziki və ya psixi şikəstlik, irsi-genetik yaddaşın təsiri və s). Bu mülahizə ilə də mübahisə etməyə dəyməz, çünki danılmazdır.

Lakin məsələnin məğzinə varmaqda zəruri olan aktual və ciddi məsələlər – dünyada və ayrı-ayrı ölkələrdə tüğyan edən ədalətsizliklər, qeyri-bərabərlik, ifrat xarakter almış maddi-sosial təbəqələşmə, xalqların və cəmiyyətlərin yaşayışında günbəgün artan disproporsiya, demokratiya əvəzinə onun imitasiyasının təşkili, azad və obyektiv seçim adı altında dünya gücləri tərəfindən sanksiyalanmış saxtakarlıq, yalan, şantaj və təqiblər, qlobal (maliyyə-sələmçi) kapitalizmin, onun giperimtiyazlı təmsilçilərinin supermaterialist maraqlarının milli mənafe üzərində hökmranlığı, beynəlxalq davranış kodeksinin və dünyanın geopolitik mənzərəsinin xalqların iradəsinə əsasən deyil, bu istismarçı qüvvələrin bilavasitə təsiri və rəhbərliyi ilə formalaşdırılması, bu məqsədlə ayrı-ayrı ölkə və regionlarda

“idarəolunan kaos”un işə salınması, sosial-siyasi qarışıqlığın yaradılması və cürbəcür adlar altında inqilabların alovlandırılması, demokratiyaya keçid və ya kütləvi qırğın silahının qarşısını almaq bəhanəsilə xalqların vətəndaş qarşındurmasına, savaşına sürüklənməsi, mənfur məqsədlər naminə etnik, dini, mədəni fərq və amillərdən sui-istifadə, tarixən sınaqlardan çıxmış və cəmiyyətlərin, xalqların sağlamlığına, mütərəqqi inkişafına yardımçı olmuş adət-ənənələrin, ictimai davranış məntiqinin, norma və prinsiplərinin məqsədyönlü şəkildə deformasiyaya uğradılması, mənfəət və gəlir naminə insanların mənəvi-psixoloji aləminin işğalı, onların dünyagörüşünün, düşüncə və zövqlərinin bəsitləşdirilməsi, “qızıl nüvə”yə daxil olmayan “yad” ölkələrdə elmin, mədəniyyətin, ictimai rəyin bayağılaşdırılması, iqtisadiyyatın tam asılı vəziyyətə salınması və sair – bütün bu ağırlı, bəşəriyyət üçün taleyüklü problemlər, zamanəmizin bir çox məşhur tədqiqatçılarına xas olduğu kimi, Fukuyamanın diqqətindən kənarda qalır. Kantın dediyi kimi, əsas-yekun mühakimə yeritmək üçün mülahizə prosesinin bütün tələbləri ödənilmir. Baxmayaraq ki, elə bu prosesə aidiyyəti olan, həqiqətin aşkarlanmasına kömək edə bilən xeyli sayda olduqca maraqlı mövzulara onun tərəfindən yaxından nəzər salınır (bəşəri liberal inqilab, Universal Tarix üçün ideya, sonsuz gəlir-yığım istəyi, etiraf uğrunda mübarizə, ağa-qul problemi, milli maraqlar, liberal demokratiyanın Hobbs-Lokk xətti, Hegel liberalizmi və s.).

Əsərin müəyyən yerlərində o, kifayət qədər bəyan ediləsi başlıca həqiqətə yaxınlaşır, lakin son fikri qərarı vermir, sanki hasil nəticənin – həqiqətin bir addımlığında dayanır. Məsələn, diqqət yetirin, Fukuyama yazır: “Düşünmək olar ki, liberalizmin əsil əhəmiyyətini açmaq üçün daha da əvvəlki vaxtlara qayıtmaq lazımdır, o filosofların fikirlərinə ki, liberalizmin ilkin mənbəyində dayanıblar, – Hobbsa və Lokka, bir halda ki, anqlosakson ənənəli İngiltərə, Birləşmiş Ştatlar və ya Kanada kimi ən yaşlı və dayanıqlı cəmiyyətlər, adətən, özlərini Lokkun terminlərində dərk edirlər. Biz həqiqətən Hobbsa və Lokka qayıdacağıq, lakin Hegel iki səbəbdən bizim üçün xüsusi maraq doğurur” (17,c.229). Ardınca o, Hobbs və Lokkla müqayisədə Hegel tərəfində verilən liberalizm anlayımının daha alicənab, əsilzadə olduğunu, həm də bu anlayımın yalnız maddi-iqtisadi amilə söykənmədiyini – insana təbiətən xas olan ruhi-psixoloji tutumu, ideal mahiyyəti də nəzərə aldığını vurğulayır (17,c.230).

Başlıca həqiqətə kifayət qədər yaxınlaşmış Fukuyamanın kitabın son fəslində söylədiyi fikirlər də onun etirafı baxımından çox maraqlıdır. Məsələn: “Liberal iqtisadiyyatın prinsipləri ənənəvi ictimai birliklərə heç bir dəstək təmin etmirlər; əksinə, onlar insanları bir-birindən ayırmağa və atomlaşdırmağa çalışırlar” (17,c.485). Beləliklə, onun haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, din vasitəsilə tarixən formalaşmış insanlararası bağlılıq da

zəifləyir və heçə enir. Birlik duyumu, icma ovqatı isə yox olduqca “Amerikada ictimai həyatın gücü aşağı düşür” (17,c.487). Burada Fukuyama vacib bir məqamı da xatırladır: “Amerika inqilabını həyata keçirmiş Cefferon və ya Franklin kimi Lokk yönümlü liberallar, yaxud da Avraam Linkoln kimi azadlığa və bərabərliyə böyük ehtirasla etiqad edənlər tərəddüd göstərmədən deyirdilər ki, azadlıq – Allaha inamı tələb edir” (17,c.487).

Bəli, yalnız mənfəət güdülən yerdə və zamanda, xüsusən də gəlir-mənfəət hərisliyinin hakim kəsildiyi dövrdə fəzilətlər, o cümlədən də həqiqi azadlıq, bərabərlik, ədalət, insanilik mümkün deyil, çünki bir araya sığışmırlar. Kütləviləşmiş və günbəgün qloballaşdırılan Qəbahət – gəlir-mənfəət püskürməsi fəzilətləri məhv edərək onları öz məsum seli altında basdırır. Hələ çox-çox əvvəl bu fikri İsa peyğəmbərə istinadən Hegel özünün “İsanın həyatı” adlı əsərində vurğulamışdır. O, İsanın bu kəlamını oxuculara xatırladır: “Həyatın məqsədi eyni bir vaxtda mənfəət və fəzilətə xidmət ola bilməz – bunlar bir-birini istisna edir” (8,c.74).

«Müasir Qərb liberalizmi» və yaxud «Qərb liberal demokratiyası dedikdə», geniş planda, biz iki xətti nəzərdə tutmalıyıq: a) Hegel «liberalizmi»; b) anqlosakson liberalizmi. İctimai praktikada reallaşması və nisbi zəfər çalması baxımdan, şübhəsiz ki, üstünlük anqlosakson xəttinə məxsusdur. Hüquq və azadlıq, ədalət və həqiqət zəminlərinin əvvəlcədən daha səlistliyi və universal məğzliyi cəhətdən isə Hegel xətti danılmaz üstünlüyə malikdir. Ən vacibi, bu xətt bəşəriyyətin perspektivi, insani dəyərlərin təntənəsi baxımından anqlosakson liberalizmi ilə heç müqayisə edilən deyil. Bu səbəbdən bütün mütərəqqi ideya və prinsiplərin, ümidverici idealların yalnız anqlosakson xətti ilə bağlı olduğunu düşünmək, sadəcə olaraq səhvdir. Əksinə, bütün maddi-iqtisadi, informasiya-texnoloji, industrial və postindustrial qazanclara, nailiyyətlərinə baxmayaraq, anqlosakson liberalizmi dalana dirənmiş və fəaliyyət göstərdikcə bəşəriyyətə daha çox fəlakətlər gətirən istiqamət, «çıxış yolu»dur. Həqiqi demokratik siyasi rejimlərin və ədalətli dünya nizamının formalaşması anqlosakson modeli əsasında mümkün deyil, baxmayaraq ki, bu model və bu xətti indinin özündə də çoxları alqışlayır və dəstəkləyir. Postsovet məkanında da, istər iqtidar, istərsə də müxalifət olsun, bu yanlış yoldadır. Bəzi tanınmış siyasətçilər və politoloqlar bu yolda hətta «qlobal vətəndaş cəmiyyəti» qurmaq cəhdlərindədir ki, bu da nəticə etibarilə əbəs işdir. Fikrimcə, anqlosakson variantına (ümumi «qərb liberal demokratiyası» adı altında) mütləq istinad, artıq fəsadlarını açıq-aşkar büruzə verən bu «ideala» pərəstiş son nəticədə dünyanı daha iri miqyaslı və qarşısı alınmaz fəlakətli böhranla üzləşdirə bilər. Faktiki olaraq, biz bu ümumdünya fəlakətinin bir addımlığındayıq. Ona görə də, qloballaşma deyə-deyə öz əlimizlə «tarixin

sonu»nu başa vurmağa çalışmayaq. Hələ ki, az da olsa, düşünüb hərəkət etməyə vaxt var!

Fakt ondan ibarətdir ki, anqlosakson liberalizmi bütün gücü ilə yalnız müsəlman ölkələrini viranə qoyan, xalqlarını zülmətə, zillətə sürükləyən «ideal» deyil, o, Avropada, hətta Amerika Birləşmiş Ştatlarının özündə insanları amansızcasına bir-birindən ayıran, hipertəbəqələsmə və yeni istismar formaları ortaya qoyan, «insanilik» deyilən nə varsa, hamısını silib-süpürən allahsız bir yoldur. Onu da deyək ki, bu yolun hansısa ikinci, üçüncü dərəcəli qolunda «narıncı», «məxməri» inqilablar həyata keçirməklə qətiyyən heç bir müsbət nəticəyə nail olmaq mümkün deyil. Bu mənada Qazaxstan prezidenti N.Nazarbayevlə tamamilə razılaşmaq olar. İkincisi də, elə artıq belə inqilablar baş vermiş Ukrayna, Gürcüstan, Qırğızıstan respublikalarını götürək. Ekspertlərin bu ölkələr barədə verdikləri məlumatlar, öz gözümüzlə görüb-əşitdiklərimiz o qədər də ürəkəçən deyil. Vəziyyətin gərginləşməsində, əlbəttə ki, Kremlin, müxtəlif daxili və xarici irtica qüvvələrinin rolu vardır. Lakin əsas səbəb odur ki, avtoritar-totalitar rejimlərdən can qurtarmaq naminə birbaşa «anqlosakson gəməsi»nə atılanlar elə birbaşa da bu çürümüş, dəlinib-deşilmiş, tarixin «sərhəd qalasına» dirənmiş gəminin qurbanlarına çevrilirlər. Sadəcə olaraq, bu **anqlo-amerikan monstr** öz yaşaması üçün kənardan əlavə resurslara möhtacdır.

Əlamətdar haldır ki, ABŞ-nın aparıcı politoloqlarından olan S.Hantinqton belə bir etiraf etməyə məcbur olmuşdur: «Bütün dünyada, xüsusən də ABŞ-da, iqtisadi qlobalizasiya demillətləşmiş elita və millətçi ictimaiyyət arasında uçurumu dərinləşdirir. Biznesmenlərdən, məmurlardan, alim və jurnalistlərdən ibarət beynəlxalq sinif yaranmışdır ki, daim səyahət edirlər, bir-birilə ünsiyyətdə olurlar; onlar ticarətin, investisiyaların, gəlirlərin genişlənməsi siyasətini müdafiə etməklə, liberal demokratiyaya və bazar iqtisadiyyatına yardımçı olurlar. Bu məqsədlər isə onların ölkələrində geniş ictimaiyyətin iqtisadi maraqlarına ziddir» (21,c.39). Çıxış yolu kimi o, klassik konservatorlarla neokonservatorların sağlam millətçiliyə dəstək vermək ətrafında birləşməsinə təklif edir. Aydınır ki, böyük tarixi problemdən çıxış yolunu yalnız millətçiliyə yardım zəminində ölkədaxili qüvvələrin birləşməsində görən politoloq bu fikirlə çıxış etməlidir: «sivilizasiyalar arasında toqquşma zəruridir» (20).

Belə baxanda fikir özlüyündə düzdür. Bir halda ki, dünyanın super dövlətinin aparıcı politoloqu hətta ölkədaxili ziddiyyətlərin həllini yalnız millətçiliyə dəstək verməkdə görürsə, deməli, ciddi ehtiyatlanmağa dəyər və bu bədnəyyət nəticənin hasil olmasına da o qədər şübhə yeri qalmır. Düzdür, bizim hörmətli filosofumuz Yusif Rüstəmov son əsərlərinin birində həmin məsələ ilə əlaqədar yazır: «Lakin qeyd etmək lazımdır ki, sivilizasiyaların başqa sivilizasiyalarla toqquşmasını labüd hesab edən

Hantinqtonun bu fikrini kökündən yalnız hesab edirik. Toqquşma deyil, dialoq zəruridir» (2,s.13). Analoji fikirlərlə, yəni sivilizasiyaların dialoqu, global sinergizmin zərurəti barədə bir neçə yazılarımda mən də çıxış etmişəm. Onlardan birini hətta belə adlandırmışdım: «Dünya global sinerqizmə möhtacdır» (1).

Lakin bu günün reallıqlarından nəzər saldıqda hesab edirəm ki, hörmətli Yusif müəllimin «bəşəriyyət tam halında real olaraq mövcuddur, onun bütövlüyü diskretliyə (bölünməyə, fasiləliyə) üstün gəlir» fikri, humanist səciyyə və insani motiv daşısı da, ontoloji, qnoseoloji, aksioloji müstəvilərdə müəyyən qədər formal xarakter daşıyır, bir növ yaxşı niyyət, insani arzu rolunda çıxış edir. Bu gün qlobalizasiya hay-küyündə «tam» kimi təsvir edilən dünya, həqiqətən də, ciddi surətdə çat verib, şaqqalanıb, hədsiz dərəcədə qütbləşib və diskretləşib. Barışmaz ziddiyyətlərin də olduğunu inkar etmək (istər beynəlxalq münasibətlər sistemində, istərsə də ölkədaxili vəziyyətdə), sadəcə olaraq mümkün deyil. Bir sözlə, müasir dünya çoxşaxəli və dərin parçalanma, qarşıdurma böhranı keçirməkdədir.

Faktlara müraciət edək. Məsələn, əgər 1820-ci ildə varlı və ən yoxsul ölkə əhalisinin gəlirləri arasında fərq birin üçə (1:3) nisbətində idisə, 2000-ci ildə bu fərq birin yetmiş ikiyə (1:72) nisbətində olmuşdur. 1999-cu ildə inkişaf edən ölkələrdə normadan aşağı çəkili uşaqların sayı 27%, inkişafdan (boya görə) geri qalanların sayı isə 33% təşkil etmiş, 1,2 mln qadın və uşaq (18 yaşına qədər) fahişəlik məqsədilə satılmış, 100 mln uşaq küçələrdə yaşayıb işləmiş, işləyən uşaqların ümumi sayı 250 milyonu keçmişdir (10,c.3-4).

Gerçəklik ondan ibarətdir ki, hər tərəfdə cəmiyyətdaxili güclü differensiasiya müşahidə edilir; insanların maraqları, vəziyyətləri, mənəvi-psixoloji durumları hədsiz dərəcədə bir-birindən uzaqlaşib, yadlaşib. Hətta ABŞ kimi ən zəngin və güclü dövlətdə «ümumi ovqat»dan əsər-ələmət qalmayıb. Bir az yuxarıda verdiyimiz S.Hantinqtonun fikirləri də (geniş ictimaiyyətin maraq və dəyərlərinə elita şəbəkəsinin məqsədlərinin zidd olması!) buna bir etirafdır.

Anqlosakson ənənəsindən törəyən amerikasayağı qlobalizasiyanın ortaya atdığı «*iqtisadi adam*» xalqların və ölkələrin inkişafında baş verən qeyri-tarazlığı, ədalətsizliyi nəinki aradan götürməyə və yaxud onları yumşaltmağa qadirdir, əksinə - bu natarazlığı və təzadları dərinləşdirməyə məhkumdur. O, qəddar dünyanın qaydaları ilə hesablaşmalı, total hökmlü *kapitalın* diktəsi altında hərəkət etməlidir. Bütün sərhədləri keçmiş «*kapital diktəsi*» diktaturaların, despotiyaların, yalan və dezinformasiyaların başlıca səbəbi və havadarıdır! Onu da deyək ki, *hər bir diktatura həqiqət üzərində diktədən* başlayır.

İnsan və vətəndaş hüquq və azadlıqları barədə minlərlə sənədlər qəbul edib kitablar yazmaq olar. Lakin bu işin kökündə demokratiya pərdəsinə

bürünmüş kapital diktəsi varsa, deməli, insan haqlarına (geniş və dar mənada) heç bir real və səmimi təminat yoxdur. Deməli, insanın yaşayış yaratmasında, onun daxili aləmində, ümumən sosiallaşmasında nəsə bir konflikt potensialı hökm sürür ki, bəzən də müxtəlif istiqamətlərdə açıq kinetik formalar alır.

Konfliktli durum müasir insanı üç əsas istiqamətdə, bir-birilə çarpazlaşan özgüləşmə formalarına vadar edir:

- a) özü-özünə münasibətdə özgüləşmə;
- b) başqasına, ətrafına münasibətdə özgüləşmə;
- c) dünyaya münasibətdə, o cümlədən təbiətə münasibətdə özgüləşmə.

Aydındır ki, bu istiqamətlər üzrə cərəyan edən özgüləşmə formaları bir sosial hadisə-proses kimi müasir sosiallaşmanın mahiyyətini səciyyələndirməlidir. Müasir sosiallaşmada maddi-iqtisadi amillərin üstünlük təşkil etdiyini nəzərə alaraq, bəzi mütəxəssislər onu «iqtisadi epoxa»nın ifadəsi kimi qiymətləndirir və bu kontekstdə də mövcud dövrü xarakterizə etməyə çalışırlar. Məsələn, Q. Malaşxiya yazır: «İqtisadi epoxanın bir qəbahəti ondadır ki, insanlar iki düşərgəyə bölünür. Birində mənəvi və maddi sərvətləri yaradanlar (alimlər, ixtiraçılar, konstruktör, yazıçılar, rəssamlar, fəhlələr, kəndlilər və s), ikincidə - müxtəlif mənimsəmə üsullarını işlədənlər, sərvətləri əldə edənlər, bu sərvətlərdən istifadəyə «hüquq» olanlar (hər cür vasitəçilər, işbazlar, irreal iqtisadiyyatın xadimləri, həmçinin müxtəlif növ reketirlər və s) yerləşir» (14,c.298). Birincilərə yaratdıqları sərvətlərdən cüzi hissə, ikincilərə isə sayə-hesabə gəlməyən pay düşür. Beləliklə, dirçəldib-yaradanlar və mənimsəyib-özəlləşdirənlər heç də layiq olduqları miqdarda, ölçüdə və keyfiyyətdə pay götürmürlər.

Bu faktın özü müasir dövrün sosial-iqtisadi həyatının ziddiyyətlərinə sübut olmaqla yanaşı, ağa-qul problematikasının anqlosakson ənənəsi üzrə həllinin yararsızlığını, qeyri-insaniliyini göstərir. Onun artıq bütün dünya xalqlarına, bəşəriyyətin perspektivlərinə təhlükə yaratdığını təsdiqləyir. «Görünməz əl»ə (bazar mexanizminin daxili potensialına) bəslənən ümidlər bir illüziya, xəyal, bazar apologetlərinin təbliğatı, yalanı olaraq qalmaqdadır.

Bazar mexanizmi özlüyündə iqtisadi və sosial problemləri həll edə bilmir, sosial nizamın, stabilliyin və tarazlığın qarantı rolunda çox aciz görünür. O, heç cür rəasionalizmi və ədaləti uzlaşdıraraq elmi-texniki və texnoloji tərəqqinin nəticələrini hamı üçün əlçatan məhsula, predmetə, vasitəyə, xidmətə çevirə bilmir (16,c.42-43).

Reallıqları obyektiv və tənqidi dəqiqliklə təhlil etsək görərik ki, anqlosakson «hüquq-azadlıq» sisteminin hökmranlığı şəraitində heç bir bazar iqtisadiyyatı bəşəriyyət və insan üçün vacib olan böyük (ali)

prinsipləri təmin edə bilməz, istər elə ABŞ-ın özündə prezident seçkiləri olsun, istərsə də Azərbaycanın ərazi bütövlüyü məsələsi olsun və yaxud da nəsə başqa bir mühüm problem. Anqlosakson qlobalizasiyasının «iqtisadi adamı» və onun dəhşətli silahı rolunda çıxış edən transmilli korporasiyalar, şirkətlər, banklar, maliyyə bazarları insaniliklə, həyatın və iqtisadiyyatın humanistləşməsi ilə ziddiyyətə girir. Bir sözlə, anqlosakson ənənə və onun bəşəriyyətə sırıdığı qlobalizasiya o dərəcədə disharmoniya, disproporsionallıq, asimmetriklik yaradıbdır ki, dünyanı məhvəedici bir partlayış, vulkan püskürməsi gözləyir, əgər təcili və qlobal dəyişikliklər (pozitivə doğru) olmasa, lazımi tədbirlər həyata keçirilməsə.

Belə dünyada heç bir adam, xalq, ölkə özünü xoşbəxt hesab edə bilməz. Ən azı ona görə ki, aclıq, yoxsulluq, iztirablar içində yaşayanların, hətta minimum səviyyədə bioloji mövcudluqlarını təmin edə bilməyən xalqların varlılara, maddi cəhətdən zəngin ölkə və xalqlara nifrəti artmaqdadır, xüsusən də - ABŞ-a və onun əlaltılarına. Anqlosakson qlobalizminin bəhrəsindən dadanlar daim bu nifrətlə və ondan törəyən fəsadlarla üzləşməli olacaqlar. Dünyada genişlənən terrorun da bir səbəbi elə bununla bağlıdır. Əfsuslar olsun ki, bu səbəb lazımınca nəzərə alınmır və deməli, adekvat tədbirlər də görülmür.

Müasir insanın günbəgün yaşadığı çətinliklər içərisində yüksək mənəvi-psixoloji gərginliyi, insani münasibətlərdə təəssübkeşliyin və istiliyin itməsini, oriyentir rolunu oynayan bir çox ənənəvi dəyər və meyarların sarsıntıya uğramasını, həyat tərzində instrumental-maddi amillərin təsirinin artmasını və s. qeyd etməmək mümkün deyil. Bunlar son nəticədə psixotokslara, ağır keçən stresslərə gətirib çıxarır, insan həyatının keyfiyyətini aşağı salmaqla onu daha da dəyərsizləşdirir.

Gərginlik, müxtəlif növ stresslər həm yoxsulu, həm də varlığını müşayiət edir. Maddi cəhətdən təmin olunmuşlar başqaları ilə rəqabət vəziyyətində olurlar və əldə etdiklərini itirmək qorxusu ilə yaşayırlar, perspektivin qeyri-müəyyənliyindən təlaş, həyacan keçirirlər. Yoxsullar isə, öz növbəsində, təminatsızlıqdan irəli gələn qorxu altında yaşayırlar, son dolanışıq yerlərini itirməkdən, xəstəliklərə düşər olmaq ehtimalının böyüklüyündən, əsl mənada, cəhənnəm əzabı çəkirlər. Ümumi götürdükdə, müasir insanların əksəriyyəti gələcəyə inam hissinin yoxluğu halında yaşayırlar.

Əlbəttə ki, ölkədən ölkəyə fərq var. Təsədüfi deyildir ki, gəlir səviyyəsi, ümumi rifah halı yüksək olan ölkələrdə orta yaş həddi 77,7 ildir, insan potensialı az inkişaf etmiş ölkələrdə bu rəqəm 50-yə bərabərdir (**9,c.171,181,189,193,201**). Məsələn, 1998-ci ildə Şərqi Avropada və MDB ölkələrində orta yaş həddi 68,7 il olmuşdur.

Anqlosakson ənənəsinin təşəkkül tapıb zirvələnməsi nəticəsində bazar fundamentalizmi, «kapital ideologiyası» elə bir maddiləşmiş dünya və elə

«iqtisadi adam» yaratmışdır ki, hər bir individ kiməsə rəqibə, düşməyə, yaxud da kimin üçünsə qurbana çevrilmişdir. Biri o birisindən daha çox mənfəət götürmək, onu öz quluna çevirmək istəyir. Biri digərini özünə tabe etmək, sındırmaq, nəyəsə məcbur etmək, kiminsə müstəqilliyini əlindən almaq ovqatı, sanki, ümumi bir marağa çevrilmişdir. Bunun üçün hər cür üsullar və vasitələr işə salınır: açıq-aşkar və birbaşa zorakılıqdan tutmuş üstüörtülü təzyiqlərə qədər. Faktiki yanaşdıqda, əksər insanlar maddiləşmiş dünyanın girovudurlar, kapital diktəsi altında həm azadlıqlarını, həm də həqiqi seçimlərini itirmişlər. Bütün bunlar müasir insan həyatının qeyri-hümanistliyinə, «Mən»ən tənəzzüldə olmasına dəlalət edir; özgələşmə bir kütləvi ictimai hadisə kimi bu həyatın atributuna çevrilmişdir, ona qənim kəsilmişdir.

Tamahkarlıq, eqoizm və başqa mənəvi-əxlaqi qəbahətlər, fəsadlar mövcud olan belə mühitdə daha da stimullaşır. «İqtisadi adam» ruhi fəzilətlərdən imtina edir, onun üçün maddi dəyərlər (göstəricilər), iqtisadi status (prestij) hər şeydən yüksəkdə durur. Həyatın mənası və gözəlliyi əşya-əmlak toplamaqdan, sərvət yığımından ibarət olur.

Anqlosakson ənənəsindən törəmiş qlobalizasiyanın nəticəsi olaraq formalaşan absurd həyat tərzində və dinamikasında hətta elm, incəsənət və bədii ədəbiyyat bu əşya-əmlak toplusuna, maddi sərvətlərə və onların sahiblərinə tabe etdirilir. Belə olduqda, daha çox məzmunsuz, ideyasız, ictimai yükünə görə mənasız və hətta birbaşa ziyanlı «əsərlər» bolluğu bütün sərhədləri aşır, get-gedə onlar daha çox zövqləri ibtidailəşən istehlakçı tələbini ödəməyə başlayır. Etiraf edək ki, bu gün heç bir sosial-fəlsəfi, elmi yükü, bədii orijinallığı olmayan bayağı, bəsit «əsərlər» həqiqi yaradıcılığı, mədəniyyəti ortadan çıxartmaqdadır. Mənfəətdar, cır təfəkkürün məhsulu olan bu fəlakətəgətirici «əsər»lər yalnız bir məqsəd güdür - kommersiya maraqlarını təmin etmək, öz mahiyyətinə uyğun «bazar mühiti»ni formalaşdırıb idarə etmək. Yeni, güya mütərəqqi iqtisadiyyatın pretorları sayılan bu «əsər»lərin müəllifləri artıq müxtəlif mötəbər vəzifələri tutmaqdadırlar. Azərbaycanda da bu yanaşma, necə deyirlər, dəbdədir. Elmdə, incəsənətdə, mədəni sahədə yalnız kommersiya maraqları ilə yaşayan və fəaliyyət göstərən adamların vəzifə başına keçməsi o deməkdir ki, vəziyyət daha da pisləşə, qarşısıalınmaz ola bilər, çünki, istər-istəməz, bu adamlar həmin sahələrdə aparılan siyasətə bilavasitə təsir etmək imkanı qazanırlar. Belə təsirin nəticəsində həyata keçirilən siyasətin nədən ibarət olması isə, yəqin ki, düşünən insanlar üçün əvvəlcədən məlumdur.

Amerikasayağı ekspansionist qlobalizasiyanın bütün dünyaya yaymaq istədiyi homoqen, daxilən boş, əxlaqi-mənəvi vektoru olmayan «*monstr-mədəniyyət*»in istilası nəticəsində tarixi-irsi ənənələrimiz, ictimai dəyərlərimiz faktiki olaraq müdafiəsiz qalmışdır. Avropalaşma adı altında

ibtidai, bəsit stereotiplər, instinktlər aqressiyası mənəvi-ruhi həyatımızı fəth etməkdədir. Hesab edirəm ki, belə vəziyyətə - milli özünüifadədən, intellektin mənəvi-əxlaqi gücündən, ruhlandırıcı enerjiden, məsuliyyət və vicdan hissindən xali «mədəniyyət»ə dözümlülük göstərmək heç də düzgün yanaşma deyil. Əks halda, heç şübhə yoxdur ki, insanlarımızın ruhi, mənəvi-psixoloji inkişafının sağlam əsasları dağıdılacaq, onların insani potensialının durmadan tükənməsinə, yox olmasına yol açılacaq. İnsani intellektual-ruhi-mədəni resurslar dağıldıqdan sonra isə hansısa milli maraqların, milli mənafenin reallaşmasından söhbət gedə bilməz. Mütərəqqi modernləşmə və tərəqqi hər bir zaman və hər bir yerdə yalnız milli maraqların reallaşması, milli özünüdərkini pozitiv inkişafı zəminində mümkündür.

Qlobalizmin ABŞ patronajlığı altında səlib yürüşü yalnız insanlara, xalqlara zülm gətirmir. Onun formalaşdırdığı «iqtisadi adam», acgöz korporasiya və şirkətlər, transmilli mafiya şəbəkələri **təbiətin** özünə durmadan ölümcül zərbələr endirməkdədir. Təbiətə amansız, yırtıcı və istismarçı anti-rasional münasibət irrasional şüuru, düşüncəni doğurur, və əksinə, irrasional şüur epidemiyası təbiətə olan anti-rasional münasibəti daha da kəskinləşdirir. “Ana təbiət” adlandırdığımız varlıq heç təqib və şikəst edilən qul yerinə də qoyulmur.

Hələ vaxtilə Frankfurt məktəbinin görkəmli nümayəndəsi Maks Horkhaymer (1895-1973) göstərirdi ki, industrial sivilisasiyanın əsasında dayanan rasionalizm kökündən qeyri-sağlamdır. Təbiətə münasibətdə insan dərrakəsinin xəstəliyindən söhbət gedirsə, bilmək lazımdır ki, bu xəstəlik hansısa tarixi mərhələdə yaranmayıb, o, necə deyirlər, anadangəlmə, əvvəlcədən təməldə qoyulmuş xəstəlikdir. M.Horkhaymerin bu fikri ilə razılaşmamaq qeyri-mümkündür. Məhz dərrakənin xəstəliyi, onun fikrincə, təbiət üzərində insanın hökmranlıq etmək istəyini törətmişdir. Fateh iradəsi «qanun»ların öyrənilməsini, anonim bürokratik təşkilatın qurulmasını və nəhayət, insanın özünün alətə çevrilməsini tələb etmişdir ki, industrial və müasir postindustrial cəmiyyətlər bu tələbə uyğun da fəaliyyət göstərmişlər. 1947-ci ildə yazdığı «Zəkanın tutulması. Instrumental zəkanın tənqidi» əsərində M.Horkhaymer o dövrə müasir olan instrumental cəmiyyətə məxsus defektləri aşkarlayır, onların əsasında dayanan rasionallıq anlamını təhlil edir və bu tip «rasional»lığın hansı fəsadlar törədə biləcəyini öncədən söyləyir. Apardığı təhlili o, «Maarifçiliyin dialektikası» əsərində davam etdirir; burada qərb sivilisasiyasının tarixi məntiqinin tədqiqi oxucunu belə bir nəticəyə gəlməyə yaxınlaşdırır: emansipasiya olunmuş bəşəriyyətin yuxuya dalması yeni barbarlıq epoxasının qərarlaşması ilə yekunlaşa bilər (15,c.564-565;21) .

M.Horkhaymer bu qənaətdədir ki, texniki imkanların tərəqqisi dehumanizasiya prosesilə müşayiət olunur, beləliklə əsas məqsəd - insan ideyası dağılır. Industrial cəmiyyət «sistemi» məqsədləri vasitələrlə əvəzlədikcə, insanilik, emansipasiya, yaradıcı fəallıq, tənqidi qabiliyyət təhlükə ilə üzləşir. Onun fikrincə, industrial cəmiyyətin fəlsəfəsi obyektiv dərrakə fəlsəfəsi deyil. Burada özlüyündə və özü üçün heç bir ağıllı məqsəd yoxdur. *Təfəkkür* istənilən hər bir məqsədə (fəzilətli və yaxud qəbahətli) qulluq edə bilər. O, bütün sosial hərəkətlərin alətidir, sosial və şəxsi həyat normalarını təsbit etmək ona verilməyib, çünki artıq başqaları tərəfindən qərarlaşdırılıb. Ağıl artıq obyektiv və universal həqiqətlər axtarmır ki, onlara istiqamətlənsin, onun işi - verilmiş məqsədlər üçün alətlərdir. Hər şeyi «sistem», yəni hakimiyyət həll edir. Formalistik aspektdə, *pozitivizmdə* göstərildiyi kimi, subyektiv dərrakənin obyektiv məzmunundan asılılığı momenti vacibdir. Subyektiv dərrakənin instrumental aspekti və heterom məzmunu isə *praqmatizmlə* vurğulanır. Ümumilikdə, Horkhaymerin fikrincə, dərrakə tamamilə sosial proses tərəfindən əsarət altına alınıb. Instrumental məqsəd yeganə meyar olubdur ki, onun da başlıca funksiyası insanlar və təbiət üzərində hökmranlıqdır. Beləliklə, «sistem» və «administratorçuluq» insanı sərt bir blok-sxemin elementinə çeviribdir ki, onun öz taleyini müəyyənləşdirib həyata keçirmək imkanı xeyli dərəcədə problematikləşib. Təbiət isə bütövlükdə bizim tərəfimizdən istifadə olunan xalis materiyyaya müncər edilib, zira məqsəd də bundan ibarətdir: təbiəti ram etmək və onun üzərində hökmranlığı həyata keçirmək.

M.Horkhaymer obyektiv dərrakədən subyektiv dərrakəyə keçidi təsadüfi hesab etmir. Səbəb kimi isə əsasən bunu qeyd edir: zəminləri dözmədiyindən obyektivist fəlsəfə çökmüşdür. Və hazırda, onun fikrincə, nə «xidmətdə duran fəlsəfə»yə çevrilmiş fəlsəfəni, nə də reallığı əks etdirmək iqtidarında olmayan incəsənəti xilas etmək mümkün deyil. O, haqlı olaraq göstərir ki, bir vaxtlar incəsənət, ədəbiyyat, fəlsəfə güc qoyurdular ki, varlıqların və həyatın özünün mənasını ifadə etsinlər, onların sükutunu səsləndirsinlər, təbiətə elə bir orqan versinlər ki, onun iztirabları anlaşılsın; bu, reallığı öz adı ilə çağırmaq imkanı verirdi. Bu gün təbiətin əlindən onun özünün danışmaq qabiliyyəti alınıb. Bir vaxtlar insanlar inanırdılar ki, hər bir ifadə, söz, nalə və jest daxili məna ilə zəngin və dolğundur, bu gün isə onlar keçici şəraitlə izah və qəbul olunur. Elm, taleyüklü problemlər barədə susaraq, nəinki fəlsəfənin xarabalıqları üzərində şadyanalıq edir, həmçinin şeytani qüvvələrə xidmət etməyə hazırlaşır.

M.Horkhaymerin gəldiyi nəticələr ürək açan deyil:

1. Təbiət – insan əlində adi alətdir, obyektivist məqsədin olmadığı şəraitdə heç bir hədd bilməyən istismarın obyektidir.

2. Müəyyən qrup maraqlarına xidmət etməyən təfəkkür xeyirsiz, səmərəsiz sayılır.
 3. Bu cür əqli deqradasiya hakimiyyət-iqtidar sahiblərini tamamilə qane edir; əhilləşdirilmiş «mütəfəkkir»lərin köməyi ilə kapital və əmək bazarına nəzarət edib idarəçilik həyata keçirmək əlverişlidir.
 4. Kütləvi mədəniyyət elə həyat tərzini aşılayır ki, onu qəbul edib sözdə alqışlayanların özləri bu həyat tərzinə nifrət edirlər.
 5. Fəhlələrin məhsuldar qabiliyyəti texniki tələblərə tabe etdirilib, şəhər hakimiyyəti isə standartları öz istədiyi kimi müəyyənləşdirir.
 6. Sənaye fəaliyyətinin ilahiləşdirilməsi sərhəd tanımır; fəaliyyətsizlik (asudə) vaxtı qüvvənin bərpasına lazım olan vaxtı keçməməlidir.
 7. «Məhsuldarlığın» əhəmiyyəti ümumi zərurətlə yox, hakim strukturların nöqteyi-nəzərlə müəyyənləşən «xeyir»lə uzlaşmalıdır.
- Belə situasiyada, filosofa görə, əqlin bəşəriyyətə təklif etdiyi səmərəli qulluq ondan ibarət ola bilər ki, zəfər çalan ağır-dərrakə ifşa olunsun. Həqiqi mənada epoxanı o insanlar təmsil edirlər ki, cəhənnəm odunda alışıb-yanıblar, zülm-zillət çəkiblər və, istər-istəməz, cəlladlarla qeyri-bərabər mübarizədə deqradasiyaya uğrayıblar. Belə adamlar pop-mədəniyyət qanunlarına uyğun şişirdilmiş personajlara ən az oxşayanlardır. Bu adsız-sansız insanlar Tanrı işığına can atan bəşəriyyətin simvolu olublar. «Fəlsəfənin vəzifəsi - bütün bunları sözlərin dilinə çevirməkdir ki, insanlar tiraniyanın sükuta döndərdiyi səsləri eşidə bilsinlər» (15,c.567).
- M.Horkhaymerin fikirlərilə bütövlükdə razılaşımaq olar, lakin onun mülahizələrində mübahisəli məqamlar da az deyil. Biz qətiyyənlə hesab edə bilərik ki, zəminlərinin dözümsüzlüyündən obyektivist fəlsəfə çökmüş və bu səbəbdən də subyektiv (subyektivist) ağır-dərrakə hakim mövqe əldə etmişdir. Əsla yox, obyektivist fəlsəfə heç vaxt çökməmiş və indinin özündə də onun zəminləri olduqca qüdrətli, məhsuldar və gələcək üçün perspektivlidir. Hegel fəlsəfəsinin nümunəsində biz bunu dərindən əsaslandırmağa çalışmışıq. O başqa məsələdir ki, obyektivist fəlsəfədən, xüsusən də Hegel fəlsəfəsindən və onun ayrı-ayrı problematik xarakterli hissələrindən müxtəlif ideya-siyasi, fəlsəfi cərəyan daşıyıcıları müxtəlif cür və özlərinin maraqları istiqamətində istifadə ediblər. Məsələn, marksizm Hegelin yaradıcılığında möhtəşəm qoyuluşunu və həllətmə istiqamətini tapmış ağa-qul problematikasından, demək olar ki, gen-bol istifadə etmiş, hətta bir «istinad nöqtəsi» kimi böyük mütəfəkkirin yaradıcılığını kommunizmin yaradılması yolunda tam istismara məruz qoymuşdur. Hegelin fəlsəfəsi varlıqların, dünyanın, həyatın mənasını məhz Mütləq Ruhun özünüifadəsində obyektivləşən idraki fəzada açıqlamış və bu axarda da hüquq, azadlıq, ədalət və s. məsələlərə dərindən və sistemli surətdə nəzər-diqqət yetirmişdir. Sol totalitarist nəzəriyyələrə alternativ olan sağ

totalitarist nəzəriyyələr, xüsusən də Fridrix Nitschenin timsalında, həmin ağa-qul problematikasına tam başqa, marksizmdən fərqli mövqedən yanaşmış və özlərinə məxsus formada dövlət, cəmiyyət quruluşu ilə bağlı məsələləri, azadlıq və müstəqillik, ədalət və bərabərlik fenomenlərinə münasibət bildirmişlər. Bildiyimiz kimi, hər iki alternativ - həm sol totalitarizm, həm də sağ totalitarizm bir nəzəriyyə, siyasi doktrina səviyyəsini aşaraq artıq XX əsrdə ictimai praktika kimi özlərini göstərmiş və yekunda iflasa uğramışlar. Tarixi zaman baxımdan hər ikisinin də ömrü kifayət qədər qısa olmuşdur.

Uzunömürlülük baxımından, həm də müxtəlif sahələrdə əldə etdiyi nailiyyətlər nöqteyi-nəzərindən qərb liberalizmi tarixin sınağından daha uğurla çıxmış və bu gün də öz üstünlüyünü saxlamaq istəyindədir, baxmayaraq ki, ciddi problemlərlə üzləşmiş və əməlli-başlı böhran keçirməkdədir. Bu böhranın da başlıca səbəbləri ruhi-mənəvi amillərlə bağlıdır.

Alman filosofu və tarixçisi Osvald Şpenqler (1880-1936) Qərbi Avropa mədəniyyətinin süquta uğrayaraq böhranlı, dramatizmlərlə dolu sivilizasiya fazasına daxil olduğunu öncədən söyləyənlərdən biri olmuşdur. O, «Avropanın qurubu» əsərində (1918-1922) göstərir ki, artıq yenilik işığında, yüksək bədii və metafizik məhsuldarlıqdan məhrum olan təmiz ekspansionist fəaliyyət əsri başlamış (2, s.10), çılpaq texnisizm hökmranlığa keçmişdir. Şpenqlərə görə, xarici ekspansiya bütün xalqlar üçün əhəmiyyətli olan iki imperialistik formada təzahür edir - ingilis liberalizmində və alman sosializmində; dövlətlərdə birləşmiş köhnə millətlər əvəzinə yeni dünya nəhəngləri - dövlətləri yaranır ki, bunlarla müqayisədə başqa ölkələr əyalət rolunda çıxış edir. Dünya hökmranlığı uğrunda müharibələr aparılır ki, həqiqi mədəniyyəti mənasızlaşdırır. Nəticə: çoxmilyonlu şəhərlər və ümumi kütləviləşmə; mədəni təsisatların və fenomenlərin psevdo elmləşdirilməsi; insanın və dünyanın maşınizasiyası; bəşəriyyətin banklara tabe etdirilməsi. Şpenqler demək olar ki, çox da uzaq olmayan gələcəyin sosial-siyasi, mədəni-psixoloji formalarını və durumlarını irəlicədən görmüşdür. 1920-ci ildə yazdığı «Prussiyaçılıq və sosializm» kitabında o, Prussiya dövlətini yüksək qiymətləndirərək qeyd edir ki, burada «idarəetmə - qulluq, məsuliyyətli siyasətçi isə məmur idi, *tama* xidmət edirdi» (4,c.35).

O.Şpenqler ingilis liberalizminə qarşı müxalif mövqedən çıxış etmiş və onu *alverçi ruhun ifadəsi* kimi qiymətləndirmişdir. Qeyd edək ki, biz anqlosakson ənənəsi dedikdə, burada ingilis liberalizminə xeyli «pay» düşdüyünü nəzərdə tuturuq, ancaq, eyni zamanda, ABŞ-ın nəzəri-praktiki təcrübəsinin də bu mənada mühüm və xüsusi rola malik olmasını yaddan çıxarmırıq. Onu da vurğulayaq ki, O.Şpenqler heç vaxt şovinst mövqeli

filosof-tarixçi olmayıb. O, yalnız davamlı olaraq Almaniyanın *milli dirçəlişi* uğrunda çalışıb. Bu cəhdində də o, ingilis liberalizminin Yeni dövr siyasi fəlsəfəsinin son paradigması rolunda çıxış etməsi fikrini yanlış qənaət sayıb. Ümumən götürdükdə, Şpenqlerin yaradıcılığı nəinki ingilis liberalizminə, bütövlükdə anqlosakson millətçiliyinə ziddir.

Haşiyə. Anqlosakson millətçiliyinin təməlinə, ilkin məzmun-mahiyyət tutumunda ingilis millətçiliyi dayanır. İngilis millətçiliyi ilk protestant müharibələri zamanı ictimai qarışıqlarla, vətəndaş müharibəsi və radikal kalvinist islahatlarla parçalanmış icmanın vahidliyini saxlamaq aləti kimi Oliver Kromvel dövründə yaranmışdır (**11,c.335**). (Kalvinizm - əsası Jan Calvin tərəfindən qoyulmuş protestant cərəyandır. O, Jenevadan Fransaya (quqenotlar), Niderlanda, Şotlandiyaya və İngiltərəyə (puritanlar) yayılmışdır. Calvinizm təsiri altında XVI əsrdə Niderlandda və XVII əsrdə İngiltərədə inqilablar baş vermişdir). İngilis millətçiliyi müasirlik ruhuna cavab verirdi və mahiyyəti etibarilə liberal idi. O, burjuva cəmiyyətinin konsolidasiyası aləti kimi formalaşır və burjuva dövlətinin əxlaqi-mənəvi dayanıqlığını təmin etmək məqsədi daşıyır. İngilis millətçiliyi nə individualizmə, nə də fritreyderçiliyə qarşıdır, onları tamamlayır, müdafiə edir. (Friderçilik ingilis «free» - «azad» və «trade» - «ticarət» söz birləşməsi olaraq, ticarətin bütün təzyiq-məhdudlaşdırıcı faktorlarda (dövlət, cəmiyyət, etika, estetika və s.) maksimum azadlığını ifadə edən liberal prinsipdir).

Gördüyümüz kimi, ingilis millətçiliyi mahiyyəti etibarilə liberal səciyyə daşısa da, əvvəlcədən özünü etik, yəni ümumbəşəri, Mütləq Ruhun tələblərindən irəli gələn əxlaqi qanunlardan kənarda saxlayır. Dövlətin dayanıqlığı üçün işə saldığı «əxlaq» qaydaları isə, sadəcə olaraq, Şpenqlerin təbirincə desək, alış-veriş, ticarət liberalizminin bazis nümunəsidir. Bu «əxlaq»da Hegelin hüquq fəlsəfəsində açıqladığı azadlıqdan və ədalətdən əsər-əlamət yoxdur.

Anqlosakson variantında ingilis millətçiliyi daha da mexanistik xarakter alır. Burada pozitivist və pragmatik fəlsəfi cərəyanlar da, bütün müsbət töhvələrinə baxmayaraq, az rol oynamır. Anqlosakson liberal millətçiliyi təbliğatın və sosial mifologiyanın köməyi ilə kütlələri hakim elitanın əmliki və siyasi maraqlarının müdafiəsinə səfərbər edir.

Müasir anqlosakson millətçiliyi birbaşa nə mədəniyyətlə, nə etnosla, nə dinlə, nə irqlə (dərinin rəngi ilə) bağlı deyil. O, aydın məzmunla malik deyil və kollektiv identifikasiya funksiyasını sanki ötəri daşıyır: onun məqsədi vətəndaş cəmiyyəti üzvlərinin səfərbərliyi hesabına bu cəmiyyəti potensial xarici təhdiddən müdafiə etməkdir. Müstəqil məzmun, avtonom məna kəsb etmədiyindən, xarici təhlükə uzaqlaşdıqca və yaxud ortadan çıxdıqca anqlosakson millətçiliyi yox olmalıdır - adi məntiqə görə! Lakin «soyuq

müharibə»nin sonu, sosialist düşürgəsinin dağılması praktikada tam başqa «məntiq» ortaya çıxardı. Anqlosakson millətçiliyi yox olmadı, əksinə daha da eybəcər (etik-əxlaqi və məənəvi baxımdan) mahiyyət alaraq bütün dünyaya hegemonluq etmək cəhdinə girişdi, müxtəlif yerlərdə «şər mərkəzləri» axtarıb aşkarlamağa başladı. Mahiyyətə özü ən başlıca «şeytan əməli» olan müasir anqlosakson millətçiliyi insan hüquq və azadlıqlarının qorunması şuarı altında bütün dünyada qanlı, məkrli əllərini soxmadiğı yer qoymadı. İlk hədəf seçilənlər də müsəlmanlar, islam ölkələri oldu. Onların bir qismi, digərlərinin üstünə qışqırıldı, «yaxşı» müsəlman «pisə» qarşı qoyuldu (anqlosakson meyarları çərçivəsində!). «Qlobal sülh» yaratmaq adı ilə tonlarla müasir ağırçəkili bombalar insanların başına yağdırıldı, yüz minlərlə adam ardı-arası kəsilməyən partlayışlarda məhv edilib külə döndərildi... Adını da İslam fundamentalizmindən bəhrələnən terrorizm qoydular. İndi də anqlosakson epidemiyasının başbilənləri və onların əlaltıları iki gündən bir yığışıb dünyada baş alıb gedən terrora qarşı birgə əməliyyatlar, fəndlər axtarırlar. Heyf ki, Tanrının hökmü ilə dalbadal Amerikanı viranə qoyan qasırğalar «dünya kovboylarını» bu işləri tamamlamağa imkan vermir.

Üstəlik də deyirlər: gəlin qloballaşaq, universallaşaq. Soruşulur: hansı hüquq, ədalət, qarşılıqlı hörmət əsasında? Dünyanın gözü qarşısında işğal olmuş Qarabağın zülmünə, xəritədən silinmiş Yuqoslaviyanın acı aqibətinə, Əfqanıstanın, İraqın, çeçen və fələstinlilərin məhv edilməsinə biganə qalan anqlosakson hüququ və etikası əsasında?!

Bütün bunlar azmış kimi, anqlosakson qlobalizminin pretorlarından olan bədnam Z.Bjezinski «Seçim. Qlobal hökmranlıq, yoxsa qlobal liderlik» kitabında utanıb-çəkinmədən yazır: «Son nəticədə Amerikanın milli təhlükəsizlik maraqları tələb edir ki, müsəlmançılığın ardıcılıarı formalaşan qlobal cəmiyyətin eyni hissəsi kimi özlərinə baxsınlar, necə ki planetin indi də çiçəklənən və başqa dini ənənələrə malik demokratik ölkələri. Vacibdir ki, islam dünyasının siyasi aktiv elementlərinin gözündə Birləşmiş Ştatlar islam sivilizasiyasının dirçəlişi yolunda fundamental maneə kimi görünməsin...» (5,c.85).

Həmin adını çəkdiyimiz əsərdə Z.Bjezinskinin «dünya terrorizmi», «beynəlxalq terrorçuluq» ilə bağlı xeyli fikirləri vardır. Bu də təsadüfi deyildir. Professor Yusif Rüstəmov son əsərlərinin birində onunla qiyabi dialoqa girərək, Bjezinskinin bu problemlə bağlı birtərəfli, ikili standartlı mövqeyini haqlı olaraq tənqid edir: «Lakin qərbin başqa tanınmış adamları kimi Z.Bjezinski də erməni terrorizmi üzərindən sükutla keçir, onların yüz ildən çoxdur azərbaycanlılara qarşı apardığı soyqırım haqqında danışmaq istəmir, bir milyondan çox azərbaycanlı məcburi köçkün və qaçqının taleyi onu maraqlandırmır» (3,s.37). Y.Rüstəmov daha sonra belə bir vacib

məqamı da vurğulayır: «Terrorçuluq dövlət siyasətinə çevrildə daha qorxulu və uzunmüddətli olur. Bütün dünya, beynəlxalq təşkilatların gözü qarşısında törədilən erməni dövlət terrorizmi bu qəbildəndir» (3,s.39)

Azərbaycana qarşı aparılan terrordan danışmayan Bjezinski, bununla belə, müəyyən səmimi etiraflar da etməyə məcbur olur ki, bu etirafların məğzinə varanda bir çox mətləblər daha da aydın olur, həmçinin anqlosakson «azadlıq və sülh məktəbinin» nə qədər məkrli, riyakarcasına fəaliyyət göstərdiyi aşkarlanır. Özünüz fikir verin:

Z.Bjezinski yazır: «İsrail demokratik və mədəni cəhətdən Amerikaya qohum ölkə olaraq, avtomatikcəsinə onun hüsn-rəğbətindən faydalanır. Biz hələ Amerika yəhudi icmasının böyük təsiredici siyasi və maliyyə dəstəyindən danışmırıq... Təxminən 1960-cı illərin ortalarından başlayaraq İsrail Amerikadan faizsiz maliyyə yardımı (1974-cü ildən sonrakı dövrdə 80 mlrd. dollar) alaraq onun xüsusi himayəçiliyindədir. ABŞ, praktiki olaraq, təkbəşinə hərəkət edərək, BMT-nin narazılığına və sanksiyalarına zidd gedərək ona müdafiə təqdim etmişdir» (5,c.91).

Başqa bir etiraf: «Geniş mənada bu gün öz xarici siyasət prioritetləri ilə ən fəal, təsirli və varlı etnik lobbilər bunlardır: yəhudi, kubalılar, yunan və ermənil lobbisi. Onların hər biri xarici siyasət məsələlərində öz iştiraklarını hiss etdirirlər, istər ərəb-israil konflikt, Kastro Kubasına qarşı embarqo, Kiprin status məsələsi, yaxud da Azərbaycana yardımın edilməsinə qadağa olsun» (5,c.246).

Yenə bir maraqlı etiraf: «Seçki kampaniyalarının pul vəsaitləri açıq surətdə bu və ya digər etnik problemlərin Konqres tərəfindən dəstəklənməsi üçün istifadə olunur, istər bu Azərbaycana yardımın göstərilməsinə rədd cavabı verilməsi olsun, yaxud da İsrail üçün əlverişli maliyyə rejiminin yaradılması. Etnik fraksiyaların Konqresdə fəaliyyəti adi hadisə olub. Konkret etnik lobbilərin maraqlarının ifadəçisi və hətta onların itaətkar alətləri olan konqresmen və senatorlar artıq az deyil. Və bu praktika, hər şeyi götür-qoy etdikdə genişlənə bilər...» (5,c.250).

Amerikanın sayılıb-seçilən politoloqunun yalnız bu məqsədyönlü, yaxud da qeyri-iradi etiraflarından o qənaətə gəlmək olar ki, «demokratiyanın beşiyi» saydığımız ABŞ-ın özündə heç bir təminatlı nə azadlıq, nə də ədalət var. Həqiqi demokratiya isə insanların və etniklərin çeşidlənməsindən, onların hansınasa yerli-yersiz önəm, imtiyaz verilməsindən çox-çox uzaqdır. Amerikanın alıb-satılan konqresmenlərini, senatorlarını görəndə keçmiş SSRİ-nin Ali Sovetinə və onun «xalq deputatları»na şükürlər oxumalı olursan. Üstəlik də xalqın pulu, enerjisi havayı israf olunub yalançı «demokratik seçkilər» adı ilə göylərə sovrulmurdu!

Belə olduqda, Leninin «rədd olsun burjua parlamentarizmi!», «rədd olsun burjua demokratiyası!» kimi ifadələri, istər-istəməz adamın yadına düşür. Ancaq... bu barədə ayrıca söhbətə ehtiyac var.

Anqlosakson ənənəsi, onun «hüquq», «azadlıq», «ədalət» paradigmasının bu cür və bu qaydada zəfər çaldığının şahidi olduqda bir çox vicdanlı intellektualların (həm ABŞ-in özündə, həm də Qərbi Avropada!) ümumi bir fikrini xatırlamamaq qeyri-mümkündür: ABŞ və Avropa nəhəng çökmə astanasındadırlar. Parıltılı fasad arxasında stresslər, dəli olma, intiharlar, ruhi xəstəliklər, pozğunluq, narkomaniya, alkoqolizm və saysız-hesabsız cinayətlər gizlənilir. İqtidar sahibləri isə bu vəziyyətdən çıxış yolu tapa bilmirlər.

Görünür, həqiqətən də, dünyanın xaosdan çıxıb yenidən nizamlanması naminə *Mütləq Ruh* özü işə qarışası olacaq. Fikrimizcə, artıq bu *Möhtəşəm Fəaliyyət* başlayıb!

Ədəbiyyat:

1. Abbasov Ə.F. Dünya qlobal sinerqizmə ehtiyacıdır // Dünya. Cəmiyyət. Fəlsəfə. Bakı, 2004.
2. Rüstəmov Y.İ. Sivilizasiyaların dialoqu – bəşəriyyətin vəhdətinə aparan yol // “Şərq-Qərb: sivilizasiyaların dialoqu” jurnalı. Bakı, 2005, № 1.
3. Rüstəmov Y.İ. Beynəlxalq münasibətlər sistemində ABŞ-in rolu (Z. Bjezinski ilə qiyabi dialoq). Bakı, 2005.
4. Афанасьев В.В. Политическая философия Освальда Шпенглера. М., 2003.
5. Бжезинский З. Выбор. Глобальное господство или глобальное лидерство. М., 2004.
6. Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада. М., 2003.
7. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М., 1974.
8. Гегель. Жизнь Иисуса // Гегель. Философия религии в двух томах. Т. 1. М., 1976.
9. Доклад ООН о развитии человека за 1998 г.
10. Доклад ООН о развитии человека за 2000 г.
11. Дугин А.Г. Философия политики. М., 2004.
12. Кант И. Сочинения в 6-ти томах. Т. 2. М., 1964.
13. Нейсбит Д. Мегатренды. М., 2003.
14. Перспективы человека в глобализирующемся мире. СПб., 2003.
15. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. СПб, 1997.
16. Российский экономический журнал, 2002, №3.

17. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2004.
18. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004.
19. Хаггер Н. Синдикат. История грядущего мирового правительства. М., 2007.
20. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003
21. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
22. Hantington S. Conservatism and Foreign Policy. Robust Nationalism. The National Interest, N58, Winter 1999/2000.
23. Horkheimer M. Eclipse della ragione. Critica della ragione strumentale. Torino, 1979.

Aydın Şirinov

Modernləşmə və dini şüur

Müxtəlif tarixi fəlsəfi araşdırmalar göstərir ki, heç vaxt, heç yerdə problemsiz cəmiyyət olmamışdır. Problemsiz rəvan cəmiyyətin qurulması haqqında onlarla nəzəriyyə yaransa da, bunlar əsasən utopik səciyyəyə malik olmuş və real gerçəklikdə özünü doğrulda bilməmişdir. Cəmiyyət həyatında problemliliyin universal qanunauyğunluq kimi meydana çıxmasını bir neçə mühüm amillə izah etmək olar: insanların şəxsi maraq və ambisiyalarını mövcud reallıqdan və onun sosial hədudlarından kənara çıxmağa meyli olması və iradi qüvvənin hərəkətə gəlməsi; insanların aqlının daim axtarışda olması və insan – təbiət, insan-cəmiyyət əlaqəsində yeni münasibətlərin meydana gəlməsi; cəmiyyət həyatının təşkilinin yeni üsullarının axtarılıb tapılması və s. Bunlar cəmiyyət həyatında həmişə problemli məsələlərdir və onların birdəfəlik qəti həlli mümkün deyildir. Tarixi inkişafın hər bir mərhələsində bu məsələlərin həlli müəyyən məzmun və forma kəsb edir, sonrakı dövrdə isə bu məzmun və formada bu və ya digər dəyişikliklər gedir, yaxud onlar tamamilə dəyişir. Beləliklə, hər bir cəmiyyət həmişə bu və ya digər problemlər içərisində yaşayır, onun inkişafı bu problemlərin həlli səviyyəsi və onun sürətindən asılı olur. Həll olunan problemlər və inkişaf isə həmişə yeni problemlər doğurur. Bu problemlər isə hər bir cəmiyyətin həm öz daxilində, həm də bütövlükdə dünyanın inkişafı ilə bağlı ola bilər. İkinciylə adətən qlobal problemlər deyilir. Məsələ bu problemləri vaxtında görə bilmək, onları törədən səbəbləri aşkara çıxarmaq və həlli yollarını vaxtında axtararaq tapmaqdan ibarətdir. Bu isə o qədər də asan məsələ deyildir. Burada adətən deyildiyi kimi, “mən

olsaydım belə edərdim” tezisə heç nə vermir və heç nəyə yaramır. Çünki artıq cəmiyyət həyatı istər fərdi, istərsə də qrup, yaxud kollektiv iradə və ehtiras gücündən elmi araşdırmalar, hesablamalar gücünə keçir. Belə şəraitdə hər hansı bir işin, fəaliyyətin fərdi və ictimai faydalılıq əmsalı və bu əmsalın cəmiyyət göstəricisi ön plana çıxır. Düzdür insanların xeyli hissəsi işinin, əməyinin, fəaliyyətinin ictimai faydalılığı haqqında bəlkə də heç düşünmürlər. Onlar yalnız bu əməkdən aldıkları haqq, onun azlığı, yaxud çoxluğu haqqında fikirləşirlər. Lakin müvafiq qanun və qərar, göstəriş və sadəcə ümumi əxlaqi normaları daxilində görülən hər bir iş çəkilən zəhmət fərdi faydalılıqla yanaşı həm də ictimai faydalılıq məzmunu kəsb etmiş olur. Buna görə süpürgəçinin də əməyi ictimai faydalı əməkdir. Əgər hər hansı bir obyekt yaxud küçə süpürülməzsə, orada səliqə-səhman yaranmazsa, onda natəmizlik, iy-qox hər yanı bürüyər. Kimsə öz şəxsi torpağında bir meyvə ağacı əkib böyüdürsə bu fərdi maraqla yanaşı, eyni zamanda ictimai maraqla da, fərdi faydalanma ilə yanaşı ictimai faydalılığa da xidmət edir, çünki maddi nemət yaradır.

İctimai faydası olmayan, yalnız fərdi maraq və faydalılığa əsaslanan əmək oğrunun, rüşvətxorun, dələduzun əməyidir ki, belə əmək həm qanun tərəfindən cəzalandırılır, həm də ictimai qınağa məruz qalır. Əmək - dəyər nəzəriyyəsini yaradan klassiklər əmək dedikdə yalnız fərdi faydalılıqla ictimai faydalılığı özündə vəhdət halında birləşdirən əməyi nəzərdə tutmuşlar. Rüşvətxorun, oğrunun, quldurun, dələduzun əməyi isə heç cürə hər hansı bir iqtisadi kateqoriya ilə ölçülə bilməz. Belə əmək öz məzmun və mahiyyəti etibarilə kriminal əməkdir. Bu neqativ, yaxud kriminal əmək adi cibgirlikdən tutmuş, vəzifədən sui-istifadəyə, yaxud vəzifədən əlavə gəlir (divident) əldə etməyə qədər aşağıdan yuxarıya və yuxarıdan aşağıya qədər bütün sahələrdə ola bilər.

Burada insanın öz daxili aləmindən kənarda yaradılan hər hansı bir hüquqi-inzibati mexanizm çətin ki, məsələni kökündən həll edə bilsin. Çünki bu mexanizmi hərəkətə gətirən adamlar da bu cəmiyyətə mənsubdurlar və hüquq qanunları heç də özlüyündə fəaliyyət göstərmir və onlar insanlar vasitəsilə tətbiq olunurlar və bu zaman həmin qanunlar rezin kimi dartılıb uzadıla və qısaldıla bilər. Bir halda elastik, digər halda isə bərk ola bilərlər. Buna görə də bu qəbildən olan mexanizmlərin özünün korrupsiya vasitəsinə çevrilməsi təhlükəsini də nəzərə almamaq olmaz. Digər tərəfdən isə həmin mexanizm mənafeviyyatca sabit əxlaqi prinsiplərə deyil, bütün rənglərə malik olan və situasiyadan asılı olaraq istənilən vaxt istənilən rəngə boyana bilən vəzifəli və vəzifəsiz oliqarxlar qarşısında aciz qalır. Bütün mümkün vasitələrlə təsirlərə məruz qalırlar. Təbii sual meydana gəlir. Onda bəs nə etməli? Əlbəttə, birmənalı cavab vermək çətindir və belə bir iddiada olmaq özü düzgün olmazdı. Lakin hər halda cavab verməmək də düzgün olmazdı.

Fikrimcə çıxış yolu, yaxud yollarından biri fundamental mənəvi-əxlaqi prinsiplərdən biri olan və eyni zamanda dinimiz tərəfindən də təsdiq olunan və müqəddəs sayılan halallıq (oxu: sosial ədalət) prinsipinin geniş işıqlandırılması, təbliği və şüurlara hopdurulmasıdır. Məhz bu məqamda din öz zahiri göstəricilərindən batiniliyə, mənəvi dəyərlər sisteminə daxil olur (1). Hər bir adam əldə etdiyi hər bir şeyə (mülkiyyət) halallıq yolu ilə, başqa sözlə, yalnız və yalnız çəkdiyi pozitiv, yaxud fərdi və ictimai faydası olan əməyin və onun nəticəsinin faydalılıq əmsalına görə nail olmalıdır. Birdəfəlik insanların psixikasına və şüuruna hopdurmaq lazımdır ki, pozitiv əməyə əsaslanmayan gəlir haramdır və qeyri-pozitiv, neqativ yollarla müxtəlif formalarda olan (rüşvət, korrupsiya, quldurluq, dövlətdən mənimsəmə, gəliri gizlədərək vergidən yayınma və s.) hamı tərəfindən batini, yaxud zahiri cəhətdən ictimai qınağa səbəb olan günahdır və həm də üstü açılan və ya açılmayan kriminal hadisədir. Elə xalqın mənəviyyatına, əxlaqına, düşüncə tərzinə pis təsir göstərən, onun destruktivləşməsinə səbəb olan, onda inamsızlıq yaranan, onu ruhdan salan da bu neqativ hadisələrdir. İkinci tərəfdən isə yalnız insanların zəhmətkeş olması ilə iş bitmir. Bu zəhmətkeş insanlara onların əməyini istiqamətləndirə, təşkil edə biləcək dövlət və ictimai qurumlar və bu qurumlara həqiqətən peşəkar, işgüzar və zəhmətkeş rəhbərlər lazımdır.

Cəmiyyətşünaslıqla məşğul olan klassiklərdən biri cəmiyyətin üç böyük düşməni olduğunu göstərirdi: bu, savadsızlıq, rüşvətxorluq və lovğalıq idi. Əgər savadsızlığı yalnız oxumaq və yaza bilmək kimi dar mənada deyil, geniş mənada: yəni hər bir iş növünə aid olan müasir biliklərə yiyələnmək və onları tətbiq edə bilmək mənasında başa düşsək, onda bizim dövlət və qeyri dövlət təşkilatlarında işləyənlərin vəziyyəti özlüyündə aydın olar. Buna görə də bu adamlar rəhbərlik etmək statusunu itirərək, əsasən, buyruq quluna çevrilirlər, daha çox öz dərilərini qoruyur və xeyirlərini görürlər. Xalq isə başlı-başın saxlasın vəziyyətinə düşür. Başa bəla siyasətçilər isə bunu demokratiya adlandırırlar. Yaddan çıxarırlar ki, dövlət onun ərazisində baş verən bütün strateji hadisələr, proseslər üçün məsuliyyət daşıyır və bu onun funksional vəzifəsidir.

Lovğalıq məsələsinə gəldikdə isə elə bu da bir növ savadsızlıq, düşüncənin məhdud olması nəticəsində yaranır. Azərbaycan Prezidenti İ.Əliyev 2013-cü ilin aprel ayında keçirdiyi müşavirədə bu məsələlərdən geniş bəhs edərək hökumət üzvlərinin diqqətini bir daha bu məsələlərin həll olunmasına yönəltdi. Bunların kökü isə çox qədimlərə, orta əsrlərə gedib çıxır. M.Füzulinin «Bəngü badə», «Söhbətül əsmar» əsərlərini yada salmaq kifayətdir. Eləcə də onun «salam verdim, rüşvət deyil deyə almadılar» kəlamı hələ bu gün də aktualıq kəsb edir. Deməli, əslində islam qaydalarının daha möhkəm olduğu orta əsrlərdə belə düzlük, halallıq

psixologiyaya, şüura tam halda çökməmiş, hopmamışdır. İslam əxlaqı bu neqativ halların qarşısını ala bilməmişdi.

Müxtəlif fiziki cəzalar (dar ağacı, əl, qol kəsmək, göz çıxarmaq və s.) da bunun qarşısını ala bilməmişdi. Lakin Füzulidən sonrakı dövr ərzində (təxminən beş yüz ilə yaxın) islam dini kütlə arasında daha çox zahiri göstəricilər (dini ayinlərin yerinə yetirilməsi, islami adətlər və s.) yolu ilə möhkəmlənmiş, onların yaşayış və fəaliyyət normalarına çevrilməsinə isə o qədər də əhəmiyyət verilməmişdir.

Təxminən min üç yüz il bundan əvvəl qəbul etdiyimiz islam dini bu tarixi dövr ərzində hələ də bütövlükdə mənəvi dəyərdən daha çox zahiri göstərici kimi qalmaqda davam edir. Yəni hər hansı bir işin, peşənin sahibi olmaq, həmin işi öyrənmək, zəhmətlə, halallıqla çörək qazanmaq, günah iş görməmək kimi mənəvi dəyərlər hələ tam halda mənimsənilməyib. Bunun əvəzində vaxtilə M.F.Axundov, M.Ə.Sabir, C.Məmmədquluzadə, Ə.B.Haqverdiyev kimi mütəfəkkir yazıçılarımızın tənqid etdikləri xürafat yayılıb. Bu xürafat isə daha da avamlığa, kütlüyə, tənbelliyə, savadsızlığa, düşüncəsizliyə sürükləyib. İndi də belə bir xürafatın daşıyıcılarına və təbliğatçılarına rast gəlmək mümkündür. Hərçənd ki, onlar da indi bir qədər modernləşiblər. Məsələn, televiziya ekranından elan edəndə ki, Quranda müasir atom fizikası öz əksini tapmışdır. Bu artıq müasir xürafatdır. Çünki, görünür bu adamların müasir atom fizikasının necə meydana gəlməsi və inkişaf etməsi haqqında təsəvvürləri belə yoxdur. Onlar hələ də başa düşməyiblər ki, din elm sahəsi yox, etiqad sahəsidir və bunu hələ XII əsrin məşhur ərəb filosofu İbn Rüşd söyləmişdir. Etiqad isə insanın həyatı və fəaliyyəti üçün çox güclü ruhverici, ruhlandırıcı amildir. Bu amili heç bir maddi dəyərlə əvəzləmək mümkün deyildir. Bu amili qəbul etməyənlər, yaxud ondan məhrum olanlar əslində mənəviyyatdan məhrum olanlardır və onlar özlərini zooloji səviyyəyə endirirlər.

İslam dini bizim yaşayış və fəaliyyət tərzimizin, dünya duyumumuzun və dünyaya baxışımızın, dünyaya və insanlara münasibətimizin, bütövlükdə ictimai münasibətlərimizin əsasında duran komponentlərdən, meyarlardan biri olmalıdır və bir növ kamerton rolunu oynamalıdır. Çünki, biz bu dinin daşıyıcıları olaraq ona etiqad edirik. Ona görə də bütün bu məsələləri götür-qoy etməliyik, araşdırmalıyıq ki, dinimiz bizə bu dünyada da yaxşı həyat qurmağa və yaxşı yaşamağa kömək etsin. Həm də biz islamaqədərki mədəniyyətimizi də dərinlən öyrənməli, bu mədəniyyətdə olan tarixi dəyərlərimizi (saflıq, düzlük, mərdlik, xeyirə xidmət etmək, sözlə bütövlük, etibarlılıq və s.) islami dəyərlərlə sintez etməliyik. Çünki bunlar islamdakı «halallıq» anlayışı ilə qovuşur və vəhdət təşkil edir. «Halal adam» anlayışı islamda bütün yaxşı keyfiyyətləri özündə cəmləşdirmiş adama nisbətdə işlədilir. Bu «halal adam» həm də öz işi, əməyi, fəallığı, düşüncəsi və s. ilə

müəyyən sosial statusa malik olan adamdır. Tənbəlin, düşüncəsinin, iş bacarmayanın halal adam olub-olmamasından heç danışmağa belə dəyməz. Bu fikirləri ona görə söyləyirəm ki, bəzən bizim dörd-beş minillik tarixə malik olan genetik və sosial-genetik kodumuzun, mədəni irsimizin dərin qatlarına enmədən, onu öyrənmədən bütün tariximizi, mədəniyyətimizi, düşüncə tərzimizi yalnız islamla bağlayanlara da rast gəlmək olur. Hətta iş o yerə çatır ki, «islam», yaxud «müsəlman milləti» ifadəsi də işlədilir. Əlbəttə bu, tamamilə yanlış bir ifadədir. Lakin bu adamlara millətin nə olmasını, onun kriteriyalarının bir deyil, bir neçə olmasını da başa salmaq müşkül olur. Onlar bu kriteriyalardan yalnız birini – dini əsas götürürlər. Bizim islama qədər olan dini dəyərlərimizdən torpağı, suyu, bərəkəti, atanı, ananı, onların ruhunu müqəddəs saymaq qalıb və indi də bu sadaladıqlarımıza and içilir. Hərçənd indi yalan danışanlar, fırıldaqçılar öz yalan və fırıldaqlarını işə keçirmək üçün daha çox, tez-tez Allaha, Qurana və digər müqəddəs sayılan şeylərə and içməklə məşğul olurlar. Lakin bu, artıq mənəviyyatın deqradasiyası problemidir və bunun da səbəbləri vardır. Din vahid etiqad kimi, istər politeizm, istərsə də monoteizm halında bu və ya digər dərəcədə müxtəlif miqyaslarda insanlar arasında birləşdirici rol oynayır. İnsanlar qəbilə, tayfa, xalq halında müqəddəs saydıqları nəyə isə etiqad edir, onu müqəddəs sayır, öz yaşayış və fəaliyyətlərində nələrin isə pozulmasına yol verməyərək onları ümumi və vahid prinsiplər, qəti imperativlər kimi qəbul edirlər. Bu prinsiplərin bir qismi transsəndent, bir qismi isə transsəndental keyfiyyətli olub, yaşayış və fəaliyyətdə inama, iradəliliyə, zəhmətə qatlaşmaqda, qarşıya qoyulan məqsədə nail olmaqda özünü göstərir. Hətta adi şüur səviyyəsində hər kəs bir işi görərkən ona «Allah qüvvə versin», «Allah kömək etsin» və s. deyirlər və bu isə adamın gördüyü işə inamını daha da artırır, ona əlavə qüvvə verir. Monoteist dinlər onu qəbul edən xalqlar, ölkələr arasında vahid prinsiplərə söykənən əlaqələr yaradır, bu xalqların və ölkələrin inkişafına təkan verir. Bir növ ölkələri, xalqları qloballaşdırır. Lakin dünyada heç nə sabit qalmadığı kimi, din də öz məzmununda və prinsiplərində sabit qala bilmir. İnsanların, ölkələrin, xalqların müxtəlif mənafeləri dinin də müxtəlif cürə təfsir olunmasına gətirib çıxarır. Düzdür, burada Allah, Peyğəmbər və Quran (yaxud başqa dinlərlə bağlı olan müqəddəs kitablar) kimi postulatlar dəyişməz olaraq qalır. Lakin daxildən olan dini parçalanmalar bu postulatları da pozitiv, işlək olmaqdan daha çox nominal vəziyyətə salır. İslam dinində yetmişə qədər təriqət vardır. Bu təriqətlər dinin müxtəlif yozumları əsasında meydana gəlmişdir. Dində bu müxtəlifliyin meydana gəlməsi VII əsrin ikinci yarısında baş verən hadisələrlə bağlıdır. Ən böyük islam təriqətləri olan sünnilik və şiəlik məhz bu dövrdən başlayır və bunların arasında baş verən dartışma bu gün də davam edir. İraqda,

Suriyada, İordaniyada şiələrle sünnilər bir-digərinin məscidini partladır və qanlı hadisələr törədirlər. Zahirî cəhətdən özlərinin dinə sadıq olduqlarını bəyan edən bu adamların batinində sanki şeytan oturub və onları əslində bu şeytan idarə edir. Quranın bütün surə və ayələrini əzbərdən bilən və onu özlərinin maraqlarına uyğun şərh edən bu adamlar 6-cı surənin 159-cu ayəsini yaddan çıxarırlar. Həmin ayədə dini parçalayanların axirət dünyasında onlara xəbər veriləcəyindən danışılır. Bu isə əslində dinə qarşı işlədilən günah kimi başa düşülür. Əlbəttə, bütün dinlərdə təriqətlər vardır. Məsələn, xristianlıqda bu təriqətlərin sayı səksənə qədərdir. Həm də biabırçı haldır ki, son dövrlərdə İtaliyada, Almaniyada, İngiltərədə kilsə xadimləri arasında pedofillər və homoseksualistlər aşkara çıxarılmışdır.

İslam dini öz mahiyyəti etibarilə əxlaq və mənəviyyat dinidir. Düzdür, burada heç də əxlaqın və mənəviyyatın bütün dərin qatları açılmır. Burada hadisələr və proseslər daha çox gündəlik müşahidələrə, real həyatı gerçəkliyin adi şüur səviyyəsində təsvirinə, narrativliyə əsaslanır. Nisbətən qaranlıq, mütəşəbbih ayələr isə Allahın adı ilə əlaqələndirilir. Bu ayələri dinin tarixi və nəzəriyyəsi ilə məşğul olan ruhanilər hərə öz başa düşdüyü şəkildə izah edir. İlk mənbə isə Quran və Buxarinin topladığı hədislərdir. Lakin artıq qeyd edildiyi kimi, bütün bunlar islamın müxtəlif təriqətlərə bölünməsinin qarşısını ola bilməmişdir. Məhəmməd Peyğəmbərdən sonra elə bir din xadimi tapılmamışdır ki, bütün təriqətlərin fəvqündə duraraq islamın onu qəbul edənlərin hamısı üçün vahid eyni din olduğunu sübut və təmin etmiş olsun. Peyğəmbərlərdən sonra gələnlər bu və ya digər təriqətə meyl etmiş, yerdə qalanları isə yalnız öz təriqətlərinin üstünlüyünə inandırmağa və ya zorla həmin təriqəti qəbul etdirməyə çalışmışlar. Beləliklə, vahid din müxtəlif çatlar vermiş və müxtəlif təriqətlərə bölünmüşdür.

İslam dini hələ Məhəmməd Peyğəmbərin dövründə ona qarşı olan zorakılıqlarla qarşılaşdığı üçün həm də siyasi istiqamət almışdır. Burada da biz paradoksal bir vəziyyətlə qarşılaşırıq. Adətən hər hansı bir ictimai zorakılıq (müxtəlif formada olan qarşıdurmalar, silahlı toqquşmalar, müharibələr) yürüdülmən siyasətin dinc yoldan zorakılıq yoluna keçməsi nəticəsində baş verir. Burada isə zorakılıq əvvəla düşmüş, sonra siyasət formalaşmağa başlamışdır. İslamın əvvəl indiki Səudiyyə Ərəbistanı hüduhdunda yaşayan ərəbləri vahid Allah, vahid Peyğəmbər və vahid Quran ideyaları və ideologiyası altında birləşdirmək sonradan islamı qəbul edən bütün xalqları birləşdirmək niyyətinə çevrilmişdir. Elə bu zaman da islamın özündə daxili parçalanmalar getməyə başlamışdır. Bu parçalanmalar islamın özünün daxili mənə və məzmununu dərinədən başa düşməyə mane olmuş, onun universal dəyərlər sistemi kimi formalaşdırılmasının qarşısını almışdır. Nəticədə islamın başa düşülməsi, mənəvi inam və etiqad əvəzinə

maddiləşmiş, yaxud maddiyyatla müşayiət olunan total islami ənənələr yaranmışdır. Bu ənənələrin yaranmasında məscidlər, sonradan isə müxtəlif övliyalər, pirlər və onlarda xidmət edən mollalar və digər dindar adlananlar xüsusi rol oynamışlar. Çünki onların yaşayış və var-dövləti bu məscidlərin, övliyalərin, pirlərin gəliri hesabına olmuşdur. Belə maddiləşmiş islami ənənələr ərəblərdən daha çox qeyri-ərəb xalqlarda daha güclüdür. Belə xalqlardan biri də azərbaycanlılardır. Bu maddiləşmiş islami ənənəni bizim hüsr məclislərimizdə daha qabarıq halda görmək olar. Açıq deyim ki, hazırda bizdə qurulan hüsr məclisləri heç bir əndazəyə sığmır. Keçmişdə halal yolla, öz zəhmətləri ilə var-dövlət qazananlar dünyadan köçəndə ona xeyrat verərdilər ki, kasıblar, yoxsullar gəlib yeyib ölən ruhuna dua etsinlər. İndi isə bu ümumi dəbə çevrilib və camaat ictimai qınağa məruz qalmamaq, övlələrinə ehsan vermək üçün borca-xərcə düşür. Çox qəribədir ki, başqa işlərdə ictimai qınaq işləmir, çünki bu işləri cəmi bir neçə adam bilir. Ölüm hadisəsini isə qohum-qardaşların, tanışların hamısı bildiyi üçün burada ictimai qınaq işləyir. Çətinliklə, borc-xərclə verilən ehsan isə müsbət hadisə kimi qarşılanır. Din xadimlərimiz isə bu işə müəyyən bir ölçü-biçi qoymaq, məsləhət vermək əvəzinə sonrakı daha gür məclislər axtarırlar və güman edirlər ki, məclis nə qədər böyük olsa, hüsr sahibi onlara da o qədər böyük pul verəcəkdir. Dinin tarixini və nəzəriyyəsini yaxşı bilməyən mollalar isə çox vaxt məclislərdə müxtəlif məsələləri bir-birinə qarışdırır və özlərindən gülməli əhvalatlar uydururlar.

Bəzi hallarda dinlə dini mənbələri bir-birinə qarışdırırlar. Dini mənbə (Quran) müqəddəs, toxunulmaz abidədir və kiminsə arzusundan, istəyindən asılı olmadan orada heç bir dəyişiklik etmək olmaz. Lakin din və dini ənənələr, adətlər insanların gündəlik həyatı və fəaliyyəti ilə bağlı olduğu və praktik məzmun daşıdığı üçün onlar bu və ya digər dərəcədə dəyişkəndirlər. Dinin bütün tarixi bu metomorfozanı təsdiqləyir. Buna görə də gündəlik həyat üçün hər hansı bir dini ehkamu qəti tələb kimi götürmək və dini total tələblər sisteminə çevirmək səyləri bir tərəfdən məhdud düşüncənin, digər tərəfdən isə insanların sərbəstliyinin onların əlindən alınmasına göstərilən səydir. Avropada renessans dövründən başlayaraq din və dini etiqad totalliqdan çıxaraq insanların sərbəst etiqadlarına, müstəqil inanclarına çevrilməyə başlamışdır. Kimin çox, kimin az inanması və dini ayinlərin nə dərəcədə gözlənməsi, fərdi xarakter alması və buna adətən vicdan azadlığı deyirlər. Çox inanan az inananı, az inanan isə çox inananı qınamır. Başqa sözlə, Avropada din 3-4 yüz il müddətində sekulyarizasiya prosesi keçirmiş və dünyəviləşmişdir. O, Allahın və Peyğəmbərin dini olaraq kilsənin hakimiyyətindən azad olmuşdur. Kilsələr isə səmimi qəlbədən Allaha, Peyğəmbərə ibadət, ruhi-mənəvi təmizlənmə üçün müqəddəs yer kimi qalmışdır. Azərbaycanda da təxminən buna oxşar vəziyyət vardır. Lakin bu

bir növ görüntü halını almışdır və çox vaxt bu işlərin nə dərəcədə səmimi olması şübhə doğurur. Gündəlik həyatda əlləm-qəlləm işlərlə məşğul olanlar dəb xatirinə məscidlərə namaz qılmağa, dua etməyə gedirlər və bu heç cürə onların əyri işlərinə təsir göstərmir.

Başqa sözlə, dinə etiqad etmə də formal, görüntü yaratma xarakteri daşımağa başlamışdır. Saxta dindar olmaq isə daha böyük günahlar işlətməkdir. Mənəvi aşınma və düşkünlükdür. Nə etdiyini bilməməkdir, başa düşməməkdir. Buna ən yaxşı misal hazırda Azərbaycanda xüsusilə qadınların özlərini dini libasa büküb gəzməsidir. Başlarını və üz-gözlərini büküb gəzmək dəbi ərəblərə məxsusdur və onların yerləşdiyi təbii coğrafi iqlim şəraiti ilə bağlıdır. Belə ki, ilin bütün dövrlərində isti olan bu ölkədə bədənin açıq qalan yerlərini gün yandıraraq müxtəlif fəsadlar əmələ gətirə bilər. Başın, üzün örtülməsi isə yenə günəş və əsasən tozdan qorunmaq üçündür və hələ islamdan əvvəlki ərəblər bu cür geyim formasından istifadə etmişlər. İslam isə ilk əvvəl Ərəbistanda və ərəblər üçün yarandığına görə bu geyim formasını saxlamışdır. Bu geyim formasına sonradan verilən şərtlər isə qondarmadır. Çünki islam qadın kişi münasibətlərinə heç bir məhdudiyyət qoymadan yalnız onları şəriət (qanun) çərçivəsinə salaraq nizamlayır, zorakılığa yol verilməsinin qarşısını alır. Buna görə də razılaşma ilə müvəqqəti siğyəyə də icazə verilir.

İslam dini onu qəbul edənlər, onun daşıyıcıları qarşısında yerinə yetirilməsi zəruri olan mənəvi-əxlaqi tələblər (qəti imperativlər) qoyur. Bu imperativlər içərisində ən mühüm olanları halallıq, mənəvi saflıq, işgüzarlıq və öyrənməkdir. Müsəlman hər hansı bir işi yaxşı öyrənməli və onu vicdanla yerinə yetirməlidir. O, «ver yeyim, ört yatım; Allahdan buyruq, ağzıma quyuq əhvalı ilə yaşamamalıdır. Çünki, bu acizlik, kütlük və tənbellikdir. İslam insanları bu dünyada da fəal olmağa, gözəl həyat qurmağa və gözəl yaşamağa çağırır. Heç də bəzən düşünüldüyü kimi, bu müvəqqəti dünyanı bir təhər yaşayıb, əbədi dünyada rahat həyat sürmək məsələsi qoyulmur. İnsan öz təmiz, pak əməlləri ilə həm bu, həm də o dünyada rahat yaşamalıdır.

Din heç də mütiliyə, bütün ümidlərini Allaha bağlayaraq, bu ümidlərin həyata keçməsi üçün ona yalvarmağa çağırmır. Din öz halal, düzgün arzularını, istəyini həyata keçirmək üçün ağıllı hərəkətə, fəaliyyətə, dözümlü və iradəli olmağa çağırır. İnsan başa düşməlidir ki, zəhmətsiz nə isə əldə etmək mümkün deyildir və zəhmətsiz əldə edilən nə varsa, hamısı haramdır, Allahın göndərdiyi nəsihət, məsləhət və göstərişlərindən kənara çıxmazdır. İnsanın Allahın göstərdiyi yoldan azması və öz dinini öz nəfsinə, maddiyyatla bağlı olan ehtiraslarına qurban verməsidir. Əlbəttə, söhbət maddiyyata, izafi-məişət zənginliyinə, izafi var-dövlət yığmağı olan ehtirasdan gedir. Əgər ətrafın ehtiyac və yoxsulluq içərisində yaşayırsa, sən

isə bütün vasitələrdən istifadə edərək var-dövlət toplamaqla, bununla başqalarından üstün olduğunu sübut etməyə çalışırsansa, deməli, sən əslində dinsiz və imansız adamsan. Sənin namazın da, orucun da, kəsdəyin qurban da, verdiyin ehsan da Allah tərəfindən qəbul edilməz. Çünki zahirdə görünməsə də sənin bətnində şeytan oturmuşdur. Sən dinin tələb etdiyi daxili mənəvi saflıqdan məhrumsan. Sən mənəviyyatca kasıb və yoxsul adamsan. Maddiyyat sənin mənəviyyatını yeyərək məhv etmişdir. Və əksinə, artıq qeyd edildiyi kimi, sən əziyyət çəkmək, çalışmaq istəmədən hər şeyi arzulayırsansa, bu da mümkün deyil. Çünki Allah «səndən hərəkət, məndən bərəkət» deyir. Deməli, hərəkətsiz, fəaliyyətsiz, zəhmətsiz bərəkət olmur. Bu bərəkət anlayışı isə həm fərdi, həm ictimai mənada iqtisadiyyatdır, iqtisadiyyatla məşğul olmadır və bu iqtisadiyyat isə əxlaqi və hüquqi qanunlara əsaslanmalıdır. Əxlaq və hüquq işləməyən yerdə az bir qrup həddən artıq zəngin, əksəriyyət isə yoxsul olur. Buna görə də ağıllı və bacarıqlı adamlar öz ağıl və bacarıqlarından yalnız özləri üçün deyil, vətəndaşı olduqları ölkə üçün, mənsub olduqları xalq üçün, mənsub olduqları dinin həqiqətən yüksək ideallara xidmət etdiyini nümayiş və sübut etmək üçün istifadə etməlidirlər.

Din, dini etiqad insanın daxilində, mənəviyyat və şüurunda oturmalıdır. Yalnız xarici göstəricilərlə, dini ayinləri yerinə yetirməklə özünü dindar hesab etmək olmaz. Bu xarici göstəricilər daxilədən, mənəviyyatdan doğan tələblər əsasında yerinə yetirilməlidir. Burada dəb xatirinə, qonşu getdi, mən qaldım yolu ilə yerinə yetiriləcək ayinlər qəbul edilməz. Dini oyuna, oyuncağa çevirmək olmaz. Bizim klassiklərimiz Molla İbrahim Xəlilləri, Şeyx Nəsrullahları və digərlərini ona görə tənqid etmişlər ki, onlar dini dələduzluq, kələkbazlıq, şəxsi mənfəət əldə etmək vasitəsinə çevirmişlər. Deməli, əslində dini libasa bürünərək dinsizlik, imansızlıqla məşğul olmuşlar. Mövcud olan total dini xürafat, dinin mahiyyətini başa düşməmək, müxtəlif rəvayətlərə inanmaq isə din adından istifadə edən fırıldaqçılar üçün əlverişli şərait yaratmışdır.

Azərbaycanda islam dininin elmi əsaslarla öyrənilməsində M.F.Axundovun çox böyük xidməti olmuşdur və bu xidmət Axundov fəlsəfi irsinin tədqiqatçıları tərəfindən kifayət qədər araşdırılmışdır (2). Lakin bu araşdırmaları heç də kifayətləndirici hesab etmək olmaz. Dövr, zaman dəyişdikcə M.F.Axundov irsinin yeni-yeni çalarlıqları üzə çıxır və bu çalarlıqlara biganə qalmaq olmaz. Elə klassik irsin təkrar-təkrar öyrənilməsi də bununla bağlıdır. Əlbəttə, söhbət heç də hansısa bir fikri, ideyanı onun kontekstindən ayırıraq modernləşdirməkdən və əslində onu təhrif etməkdən yox, klassik fikri, ideyanı, onun dəyərini müasir baxımdan araşdırmaqdan gedir.

M.F.Axundovun din və xüsusilə islam dininə olan münasibəti məsələsi hələ də mübahisəli olaraq qalır. Çox təəssüf ki, M.F.Axundov haqqında fikir söyləyən bir qism tədqiqatçılar onun başlıca fəlsəfi əsəri olan «Kəmalüddövləni» və sonrakı illərdə yazdığı məktubları ya diqqətlə oxumayıb, ya da üstündən adlayıb keçiblər. Bununla da M.F.Axundovu ateizm etalonuna çeviriblər. Əslində hər hansı bir şəxsiyyəti hansısa bir etalona çevirmək həmin şəxsiyyətin fəaliyyət və yaradıcılığını hərtərəfli və tarixi-mədəni kontekstdə öyrənməməkdən, onu sonrakı mövcud stereotiplər içərisində əritmək meyindən irəli gəlir. Çünki belə tədqiqatlar aparıldığı dövrə məxsus olan stereotiplərdən kənara çıxıb bilmir. Belə tədqiqatlar daha çox cari ideoloji təbliğata çevrilir və oxucu üçün nə isə yeni bir şey vermir, yaxud bu yenilik nəzərə cəpə-cəp dərəcədə hiss olunmur. Bəziləri isə Mirzə Fətəlinin Qərbi yaxşı bildiyini, islam, yaxud müsəlman şərqini və o cümlədən Azərbaycan fəlsəfəsini (əsasən ərəbdilli fəlsəfə) o qədər də yaxşı bilmədiyini fikrini söyləyirlər (4). Hansı ki, Mirzə Fətəli qarşısına tamamilə başqa bir məqsəd-minillik düşüncə tərzini, həyata baxışı dəyişdirmək, onu yeni bir müstəviyə keçirmək məqsədi qoymuşdu. Bunun üçün xırdaşlıqlar içərisində gəzişməkdənsə onların hamısına daha yüksəkdən baxırdı. O, inkişaf üçün universal, həm də praktik əhəmiyyəti olan yeni prinsiplər axtarırdı və bu prinsipləri müəyyənləşdirirdi. Bunun üçün ilk növbədə dini xürafat buxovundan azad olmaq lazım idi.

Mirzə Fətəlinin «Kəmalüddövlə» əsəri isə onun bütövlükdə şərqini və o cümlədən xüsusilə islam şərqini, onun tarixini, fəlsəfəsini və mədəniyyətini nə qədər dərinləndirib bildiyini və bunlarla nə qədər dərinləndirib məşğul olduğunu göstərir (6).

Sovet dövründə M.F.Axundovun yaradıcılığı haqqında aparılan tədqiqatlarda (istər fəlsəfi, istərsə də filoloji) onu qəti ateist kimi qələmə vermişlər. Bunun üçün yalnız onun «Kəmalüddövlə» əsərində söylədiyi fikirlərə əsaslanmışlar. Lakin sonradan yazdığı fikirlərlə «Kəmalüddövlə»dəki fikirlər arasındakı ziddiyyətə fikir verməmişlər. Düzdür, M.F.Axundov «Kəmalüddövlə»də bütün dinləri puç və əfsanə hesab etdiyini, özünün isə ateist olduğunu göstərir. Lakin gəlin məsələyə bir qədər dərinləndirib baxaq.

Sübut etməyə ehtiyac yoxdur ki, başqa dinlərə məxsus müqəddəs kitablarda və o cümlədən Quranda da xeyli miqdarda qeyri-rasional məqamlar, rəvayətlər vardır ki, bunlar parapsixologiya və paraelmə ilə bağlıdır və hələ də bunları rasional elmlə, yəni hansı isə elmi aksiom və prinsiplərlə izah etmək mümkün deyildir. M.F.Axundov isə rasionalist və realist olduğu üçün bu izah olunmaz məqamları qəbul etmir, dində, onun müqəddəs mənbəyində ziddiyyətlərin olduğunu göstərirdi. Bu isə rasionalizmin başlıca

xüsusiyyətidir. Çünki rasionalizm hər şeyi elmi əsaslarla sübut və izah etməyə çalışır. Düzdür bu həmişə və hər yerdə mümkün olmur.

Ateizm məsələsinə gəldikdə bu, ilk növbədə xristian kilsəsi tərəfindən kilsə hakimiyyətinə qarşı çıxanlara qarşı verilən addır və kilsə hakimiyyətinə qarşı çıxan bu adamlar heç də nə Allaha, nə də dinə qarşı çıxış etmirdilər. Bu adamlar Allaha, Peyğəmbərə də inanır və onların dinini qəbul edirdilər. Lakin kilsə, yaxud məscidin adamlar üzərində hökmranlıq etməsinə qarşı çıxış edirdilər. Bəyəm bütün ruhu ilə islam dininə balğı olan M.Füzuli məscidi və orada oturan din xadimlərini tənqid etmirdimi? Bu tənqidlə din xadimlərini təmsil etdiklərini dinə sədaqətlə qulluq etməyə səsləmədimi? B.Spinoza Allahın varlığına, onun bu dünyanı yaratmasına inanan və bunu sübut etməyə çalışan bir filosof idi. Lakin burada kilsənin rolunu görmədiyi üçün onu yəhudilər öz icmalarından çıxarmışdılar. Məşhur Azərbaycan filosofları Mənsur Həllac, Eynəlqüzət Miyanəçi, Əbdürrəhim Zəncani, Şihabəddin Sührəverdi, Fəzlullah Nəimi, filosof və şair İmaməddin Nəsimi Allahı, Peyğəmbəri Allahın göndərdiyi Quranı müqəddəs tutduqlarına və möhkəm islam etiqadına malik olmalarına baxmayaraq, məscid və şəriət təmsilçiləri tərəfindən ölümə məhkum olunmuşlar. Əslində bunu intellektual genosid də adlandırmaq olar. Belə hadisələr xalqı müstəqil düşüncə tərzindən, təbii və sosial dünyanı dərk etmək səyindən məhrum etmək, onu kütləşdirmək, avam və yazıq etmək istiqamətində görülən işlərdir. Bunun nəticəsi idi ki, Molla İbrahim Xəlillər, Dərviş Müsyo Jordanlar, Şeyx Nəsrullahlar, çox primitiv üsullarla fırıldaqçılıqla məşğul ola bilirdilər. Bu kütləşdirmə, avamlaşdırma və yazıqlaşdırmanın nəticəsində Məmmədhasən əmilər, Novruzəlilər nəslı yaranırdı. Bu kütləşdirmənin nəticəsidir ki, hələ indi də falçıya, cindara üz tutanlar var. M. F. Axundov “mən ateistəm” ifadəsini məhz xurafata, kütləyə, avamlığa, yazıqlığa qarşı yönəlmişdi. Dinin özünə gəldikdə isə daha çox deist idi. Ümumiyyətlə, ateizmin iki forması olmuşdur: Avropa ateizmi və bolşevik ateizmi. Avropa ateizmi daha çox sekulyarizasiyadır. Başqa sözlə, dinin dünyəviləşdirilməsidir. Din insanı kütləşdirməməli, yazıqlaşdırmamalı, ümid və arzularını Tanrının vasitəsilə həyata keçirməyə deyil, öz fəallığı, düşüncəsi, zəhməti və iradəsi vasitəsilə həyata keçirmək üçün onun daxili mənəvi qüvvəsini, inamını artırmalıdır.

Nə Mirzə Fətəlini, nə də başqa kimləri isə bütə çevirmək lazım deyil. Çünki bütə, ehkama çevrilən kimi onlar öz həyatı dəyərlərini, əhəmiyyətlərini itirməyə başlayırlar. Bunlar böyük istedadları, nəhəng düşüncə sahibi olmaları ilə yanaşı həm də gündəlik düşüncə və qayğılarla yaşayan adamlardılar. Onlar buzqıran gəmi kimi, mövcud düşüncə tərzini, onun stereotiplərini qıra-qıra getmişlər və müəyyən hallarda qeyri-dəqiqliyə, ziddiyyətli mühakimələrə də yol verə bilirdilər. Mirzə Fətəlinin qarşısında

islamın tənqidi təhlili ilə yazılmış elə bir əsər, elə bir ənənə yox idi ki, o, hansısa bir istiqamətdən, anlayış və kateqorial sistemdən istifadə etsin. Buna görə də “mən ateistəm” ifadəsini işlədir. “Kəmalüddövlə” əsərini yazdıqdan beş il sonra onun nəşri ilə əlaqədar olaraq Mirzə Yusif xana yazdığı məktubunda “ateist” Axundov “Allah mənim və sənin övladın olan bu iki qardaşı xoşbəxt edib, uzun illər yaşatsın” deyir. Və hətta təriqətçiliyə yol verərək oğlunun “xalis şairə” olmasını arzulayır. Gəlin, indi fikirləşək görək o, “ateistdir”, yoxsa “xalis şairədir”? Axı, heç bir ata oğluna heç bir pis işi arzulamaz. Görürsünüzmü bir-birinə daban-dabana zidd olan fikir meydana çıxır. Bunlardan hansının strateji mövqe, hansının taktiki gediş olduğunu müəyyənləşdirmək mümkün deyildir. Buna görə də Mirzə Fətəlinin və başqalarının yazdıqlarını ehkama, onların özlərini isə bütə çevirmək lazım deyil. Bu nəhəng düşüncə və fikir sahiblərini də tənqidi sürətdə öyrənmək lazımdır. Mirzə Fətəli, hər şeydən əvvəl, düşüncə və fikir azadlığının tərənnümçüsü idi. Bu, onun “Con Stüart Milli azadlıq haqqında” əsərində tam və qəti halda öz əksini tapmışdır. Bu əsəri ilə o, Azərbaycanda və Yaxın Şərqdə fikir demokratiyasının, düşüncə demokratiyasının banisi kimi çıxış edir. Fikir, düşüncə azadlığı olan yerdə müxtəlif yanaşmalar, ziddiyyətli fikirlər də ola bilər və yol veriləndir. Bəzi primitiv düşüncəli adamlar deyirlər ki, vaxtilə Axundovu ateist adlandırırlar, indi isə dəbə uyğun olaraq onu da dindar etməyə çalışırlar. Bu adamlar ateizmin sekulyarizasiya forması olan qərb ateizmi ilə yalnız inkarçılığa əsaslanan bolşevik ateizmi arasındakı fərqi görmürlər. Yeri gəlmişkən onu da deyim ki, heç bolşevik ateizmi də sonradan yazıldığı kimi yalnız dağıdıcı, məhvedici inkarlığa əsaslanmayıb. Düzdür, kütləvi ateizm təbliğatı olub. Ancaq praktikada dini məktəblər, kilsələr, məscidlər fəaliyyət göstərüb. Mən o qədər də böyük olmayan bir kənddə dünyaya gəlmişəm və orta məktəbi də orada bitirmişəm. Mənim yaddaşımdadır ki, kənddə olan üç məsciddən ikisini kolxoz anbar eləsə də biri işləyirdi. Kənddə bir neçə molla fəaliyyət göstərirdi. İstəyən namazını qılır, orucunu tuturdu. Oruculuq, qurban və mövlud bayramları xüsusi hazırlıqla və təntənə ilə keçirilirdi. Heç kim bu işə mane olmur və bir söz demirdi. Düzlük, halallıq, səmimiyyət indi olduğundan qat-qat artıq idi. Allahsız nə qədər dindən, Qurandan və peyğəmbərlərdən danışsa da elə allahsızdır. Halal yaşayan, zəhmət ilə yaşayan adam isə özlüyündə Allah və din adamıdır.

Ateizmin tarixi kökünü izləməyə çalışsaq, görərik ki, hər bir yeni din köhnə dini inancı inkar etmək üzərində qurulub. Tayfa birlikləri yaranarkən müxtəlif qəbilələrin dini inancları yox edilib, ya da onlardan birinin etiqad etdiyi, müqəddəs saydığı bir varlıq ümumiləşdirilib, ya da yeni bir etiqad vasitəsi yaranıb. Xristianlıq da, islam da əvvəlki dinlərin inkarı, məhv edilməsi, yox edilməsi üzərində yaranıb. Xristianlığı qəbul edən yunanların,

romalıların xristianlıqdan əvvəl müxtəlif allahlar səltənəti olub. İslam qeyri-ərəb xalqlarında zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin ləğvi, atəşgahların yandırılıb dağıdılması əsasında yayılmışdı. Marksizm-leninizm bütün dinlərə hücum etməklə, onların haqqında müxtəlif neqativ metaforalar işlətməklə yeni din, kommunizm dini yaratmaq xəyalına düşmüşdü. Lakin bu din nə xristianlığın, nə islamın, nə də başqa dinlərin, hər şeydən əvvəl, mənəvi funksiyasını yerinə yetirə bilmədiyi üçün xalqlar tərəfindən qəbul olunmadı və yaşanmadı. Çünki həm xristianlıqda, həm də islamda insanlara ümid verən, onları yaşamağa və yaratmağa səsləyən, onların həyatı qüvvələrini səfərbər edərək müəyyən istiqamətə yönəldən çox dəyərli pozitiv ideyalar vardır.

Bəzi xristian fundamentalistlərinin islama qarşı çıxış edərək islamı fundamentalizmdə günahlandırması, islamofobiya yaratmaq cəhdi isə onların məhdudluğundan irəli gəlir. Hər bir dinin daşıyıcıları içərisində müxtəlif iddialı psixopatlara, manyaklara rast gəlmək mümkündür. Bunlar isə müxtəlif çeşidli olurlar. Əgər ABŞ –da bir rahib Quranı yandırarsa, başqa bir yerdə bir rəssam Məhəmməd Peyğəmbərin karikaturasını çəkirsə, bu yalnız şüurun məhdudluğundan və psixi durumun anormal olmasından xəbər verir. Normal adam öz dininə etiqad etməklə, başqa dinlərə də hörmətlə yanaşır və yanaşmalıdır da. Çünki onun etiqad etdiyi din onun üçün müqəddəs olduğu kimi, başqalarının etiqad etdiyi din də onlar üçün müqəddəsdir. Dünya dinlərinə hörmətlə yanaşma cəmiyyət həyatında, insanlar arasında ədalətli və humanist münasibətlərin yaranması üçün zəruri vasitələrdən biridir. Avstriyadan, Fransadan, İsveçrədən və s. özünü sivilizasiyalı adlandıran ölkələrdən fərqli olaraq bu, Azərbaycanda belədir. Burada dini konfesiya bir-birinə böyük hörmətlə yanaşır və bu Azərbaycan cəmiyyətində sabitliyə, dinamik inkişafa kömək edən amillərdəndir.

Türk xalqlarının tarixində onun ən böyük filosof yazıçılarından biri olan Çingiz Aytmatov deyirdi ki, mən ateistəm, ona görə ki, ateist bütün dinlərə qarşı eyni münasibət bəsləyir (7). Bu isə artıq özü də bir dindir. Bütün dinlərdən fərqli olan dünyanı birləşdirən, yüksək humanist ideyalara xidmət edən bir din “Ateizm” ifadəsinə gəldikdə isə, burada hələlik ayrı bir ənənəviləşmiş məntiqi anlayış olmadığı üçün bu anlayışdan istifadə olunmuşdur. Əslində isə ateistlər özlərindən asılı olmayaraq Allahın varlığını implisit halda qəbul edənlərdir. Əgər bu varlıq olmasaydı, onu qəbul etməsəydilər, ona qarşı çıxış da etməzdilər. Axı, istər fiziki, istərsə də mənəvi mənada olmayan bir şeydən bəhs etməzlər. Bu, insan düşüncəsini özünə cəlb etməyən, onu məşğul etməyən bir heçlikdir. Deməli, ateistlər əslində Allaha deyil, onun təsviri və təqdimatı ilə razı olmayanlardır. Mirzə Fətəlinin ateizmini hətta hərfi mənada götürsək belə, bu ateizm Allahın o

dövr üçün mövcud olan təsviri və təqdimatı ilə razılaşmamaqdan irəli gələn bir ateizm idi.

Ədəbiyyat:

1. Xəlilov S.S. Şərq və Qərb. Bakı, 2004. s.77
2. Xəlilov S.S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik. Bakı, 2006. s.21-22; 3, s.56-94; 4, s.258-264.
3. Rüstəmov İ. Mirzə Fətəli Axundov. Bakı, 1986.
4. Köçərli F. Mirzə Fətəli Axundovun dünyagörüşü. Bakı, 1999. s. 259.
5. Xəlilov S.S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik. Bakı, 2006.
6. Mirzə Fətəli Axundov. Əsərləri. C. 2, Bakı, 1988. s. 351-363.
7. Айтматов Ч. Легкая литература не облегчит жизнь. // «Огонек», 2006, № 49. s. 47.

Cavanşir Feyziyev

Siyasət və humanitar mədəniyyətin interaksiyasında din və əxlaq məsələləri

Humanitariyanın əsas ideyalarını onun bütün sferalarında hərəkət etdirərək, siyasi-antropoloji sistemi daim mütəhərrik vəziyyətdə saxlayan, həmin ideyaların konvergensiyasında öz müəyyənliyini tapan optimal sahə – metaetikadır. Metaetika normativ etika və tətbiqi etikadan fərqli olaraq, etikanın daha universal və fundamental problemləri, etik-humanitar nəzəriyyə və konsepsiyaların fəlsəfi dəyərləndirilməsi və “obyektiv əxlaqi həqiqətlərin” necə əldə edilməsi məsələləri ilə məşğul olan sahəsidir (**12, p.6, p.155**). Metaetikaya dair ilk sistemli tədqiqatlar, C.E.Murun “Prinsipia Ethica” (“Etikanın əsasları”, 1903) (**20**) adlı əsəri ilə başlayaraq, XX əsrin əvvəllərində aparılsa da, fəlsəfə tarixində onun problemləri bu və ya digər aspektdə qaldırılmışdır. Etik-humanitar biliklər sistemində araşdırmamızdakı metodologiyanın spesifikasiyası üçün metaetikanın kəsb etdiyi əhəmiyyət bundan ibarətdir ki, bu kontekstdə – (1) siyasət və humanitar sahənin konvergensiya reallığı daha aydın şəkildə görünür; (2) metaetika qlobal etika və beynəlxalq etikanın qlobal siyasətlə birbaşa

əlaqəliliyi üzərində özünün nəzəri-konseptual sistemini qura bilir; (3) qlobal siyasət və humanitar mədəniyyət kəşiməsində din və mənəviyyat qaynaqlarının dəyərləndirilməsi mümkün olur.

Qlobal siyasətdə etik-humanitar kontekstin gerçəkliyi və onun gücləndirilməsinə zərurət indi elə bir geniş qavramlı miqyas alır ki, bu problemin bütün aspektləri ayrıca və ümumi planda, demək olar ki, humanitar və ictimai-siyasi elmlərin bütün müvafiq sahələrində diskursa gətirilir. Metaetik humanizm təkcə humanitar elmlər sisteminin deyil, bütünlüklə müasir humanitar mədəniyyətin elə bir universal sferası kimi formalaşır ki, bu zəmində müasir beynəlxalq siyasi həyatın siyasət – din – mənəviyyat koordinatları üzrə ümumi kontekstual planı düşünülə bilər. Bunu inkişaf edən və inkişaf etdikcə də daha kəskin qlobal böhranlarla üzləşən çağdaş beynəlxalq sistemin bütövlüyü, davamlılığı və təhlükəsizliyi tələb edir.

Humanitar fikir klassikasında metaetik yanaşmanın Kant ənənəsi həmin kontekstual plan üzrə nəzəri-metodoloji işi siyasət müstəvisində davam etdirməyə kömək edir. İmmanuil Kantın fəlsəfəsinə görə, siyasət də daxil olmaqla insanın bütün fəaliyyəti əsasını kateqoriq imperativlər təşkil edən əxlaq qanununa tabe olmalıdır. Bizim hərəkətlərimiz iradəmizin daxili motivasiyası olmadan əxlaq qanunlarına uyğunlaşdırılırsa, bu yalnız məcburi gediş kimi, leqal müstəvidə təyinatlanır, lakin iradəmizin daxili motivasiyasından doğursa, artıq əxlaqın təzahürü olur. Kantın bu dahiyənə ideyası bizi o həqiqətin dərinə yönəldir ki, zəkanın substansial qatında təşəkkül tapan əxlaq qanunları insanın yaratdığı hər hansı bir miqyasdakı sosial sistemə (bizim anlamda beynəlxalq sistemə) yalnız formal səviyyədə quruluş verməməli, onu hüquqi məcburiyyət qəlibinə salmamalı, həmin sistemin təməlyaradıcı başlanğıcı olmalıdır. Çünki insanlar qanuna əməl edir, əxlaqı isə yaşayırlar. Əxlaq insanların həyatı, qanun isə onun ölçüsüdür. Buna görə də din və siyasət əxlaq və qanunun dual sisteminə öz prinsiplərinin tarazlığını qurmağa çalışırlar. Bu tarazlığın qurulması prosesində humanitar mədəniyyətin də ilkin şərtləri – insanların daxili dünyası ilə onların sosial-siyasi fəaliyyətləri arasında, milli-siyasi maraqlarla beynəlxalq siyasi maraqlar arasında ziddiyyəti istisna edən, uzlaşmanı təmin edən ilkin şərtləri formalaşır.

İmmanuil Kant, özünün tarixi təkamülündə sonradan kanonikləşdirilən, hətta ideologiləşdirilən və siyasiləşdirilən dini də doktrina olaraq anlatmır, onu əxlaq olaraq insan mənəviyyatının zəruri başlanğıcı kimi dəyərləndirir. Əxlaq və din münasibətlərini özünün “Saf zəkanın tənqidi” əsərində geniş şərh edən alman filosofu göstərir ki, yalnız praktiki maraqlar və empirik şəüür səviyyəsində əxlaqın və dinin əsl mahiyyətini anlamaq olmaz: “Saf empirizm əxlaq və dindəki hər cür təsir gücünü onlardan alır. Əgər bu

dünyadan fərqli olan ilk mahiyyət mövcud deyilsə, əgər dünya bir başlanğıca, yəni deməli, öz yaradıcısına malik deyilsə, əgər bizim iradəmiz azad deyilsə və bizim canımız da elə materiya kimi bölünən və fanidirsə, onda əxlaqi ideyalar və prinsiplər bütün əhəmiyyətini itirir və onlar üçün nəzəri dayaq olan transendental ideyalarla birlikdə dağılıb gedir” (3, c.3, s.436). Kantın təkzibedilməz məntiqinə görə, təbiət mövcud olmaq və irəli hərəkət etmək üçün öz sistemli vəhdətini yaratdığı kimi, bəşəriyyət də yaşamaq və inkişaf etmək üçün “öz əxlaqi vəhdətini” yaratmalıdır. Bu vəhdət isə bizim bütün hərəkətlərimizi müəyyən edən əxlaq qanunları üzərində qurula bilər: “Mən əxlaq qanunları ilə uyarlıqda yaradılan dünyanı – *əxlaq dünyası* (kursiv Kantındır) adlandırıram” (3, c.3, s.663). İmmanuil Kant “zəkayamüvafiq əxlaq dünyasının” ontologiyasını açaraq, onun təşəkkülündə dinin hansı rola malik olduğunu araşdırır. Filosof göstərir ki, mənəviyyatın iki sistemyaradıcı başlanğıcının – əxlaq və dinin ən yüksək vəhdəti məhz “zəkayamüvafiq əxlaq dünyasının” yaradılmasına yönələn məqsədlərin birləşməsi prosesində baş verir. Kantın irəli sürdüyü “etikoteologiya” (3, c.3, s.668-672) anlayışı da bu vəhdətin dialektikasıdan doğur: etikoteologiya “spekulyativ teologiyadan” və “transendental teologiyadan” fərqli olaraq, əxlaq və dinin elə bir vəhdətini nəzərdə tutur ki, həmin istiqamətdə insanın təfəkkürü və fəaliyyəti dünyanın təkamülünü dönüş fazasına çıxarmağa imkan qazanır. İmmanuil Kant bu “kamil vəhdəti” belə izah edir: “Ali iradə hər şeyə qadir olmalıdır ki, bütün təbiət və dünyada onun mənəviyyətə münasibəti həmin iradəyə tabe olsun; hər şeydən agah olmalıdır ki, fikri ən bitkin təcəssümündə və əxlaqi dəyərində dərk edə bilsin; hər yerdə mövcud olmalıdır ki, bütün ehtiyaclara bilavasitə yaxın ola, dünyada ali xeyir üçün zəruri ola bilsin; əbədi olmalıdır ki, təbiətlə azadlıq arasındakı uyarlıqda heç bir çatışmazlıq olmasın” (3, c.3, s.668-669). – “Bütün qanunları özündə ehtiva edən vahid ali iradənin mövcudluğuna” inam üzərində qərarlaşan etikoteoloji konsepsiya elə bir konvergensiya planı tapır ki, onun omeqa nöqtəsində bəşəriyyətin yaratdığı planetar siyasi sistemin yalnız formal qanunlarla deyil, insanların daxili inamından, dini və əxlaqi idrakının harmoniyasından doğan dialektik qanunlarla idarə edilməsi zəka rasionallığına söykənən gerçəklik kimi dərk olunur. İmmanuil Kanta görə, “saf zəkanın arxitekonikası” (3, c.3, s.680-692) planetar sosial-siyasi sistemin arxitekonikasına məhz “ali iradənin” məntiqi, “əxlaq dünyasının” yaradılması məqsədlərini daşıyan “əxlaq qanunları” ilə proyeksiya oluna bilər.

Metaetik və metahumanitar səviyyədə din və mənəviyyatın sosial-siyasi quruluşu yönləndirəcək qaynaqlar kimi nəzərə alınması praktikasına tarixən rast gəlinir. Böyük Moğol imperiyasının inkişafında bir mərhələ olmuşdur ki, bu dövrü həmin praktikanın tətbiqinə örnək saymaq olar. Belə ki, Moğol

hökmdarı Əkbər (1556 – 1605) din və siyasətin əxlaq zəminində ayrılmaz olduğunu sübut edən islahatı həyata keçirir (**16, s.182-183**). O, orta əsrlərin mühafizəkar dini-siyasi ayrı-seçkilik qəliblərindən kənara çıxaraq, sarayına müsəlman, induist, jaynist, yəhudi, zərdüşt, yezuit və s. dini rəhbərlərini dəvət edir, çoxmillətli, çoxdinli dövlətin idarə edilməsində, müasir anlamca desək, universal humanitar siyasətin əsasını qoyur. Onun elan etdiyi “Din-i-İlahi”, ölkəsindəki müxtəlif din və məzhəblərə etiqad edən insanların universal birliyinə siyasi, əxlaqi, teoloji və ideoloji bünövrə olur.

Tarixin yeniləşmə tələblərindən geri qalan klassik Şərq dövlətləri, Qərb – Şərq geopolitik qarşıdurmasında rəqabət gücünü itirməklə, bir-birinin ardınca Qərb imperializminin müstəmləkəsinə çevrildikdən sonra, təbii ki, siyasi quruluşun əxlaqi-mənəvi dayaqlarını da itirmişdi. Dinlər isə bu ölkələrdə yaradıcı qüvvəsini daha çox tükəndirmiş, ehkam səviyyəsinə endirilmişdi. Lakin imperializmin özünün dünya siyasəti üçün çürüyən bir sistem olduğu göründükdən sonra ona qarşı baş qaldıran milli müqavimət hərəkatları da Şərq xalqlarının öz əxlaqına, dininə və mənəviyyətinə qayıdış hərəkatları kimi təşəkkül tapdı. Bu zaman Çin, hind, ərəb və türk dünyasının Qərb imperializminə qarşı mübarizəsi böyük mənəvi cihad kimi formalaşırdı. Lyan Çi-Çao və Mhatma Qandidən Cəmaləddin Əfqani və Məhəmməd İqbala qədər böyük islahatçılar nəslı yetişdi. İslam dünyasının intellektual dixotomiyası “ənənəçi islamçılarla” “modernist islamçıların” polemikasına meydan açdı: “ənənəçi islamçılar” “təqlid” yolunu tutur, ictimai-siyasi həyatda ənənəvi qaydaların saxlanmasını vacib sayırdılar, “modernist islamçılar” (Cəmaləddin Əfqani, Məhəmməd Abduh, Məhəmməd Rəşid Rida, Seyyid Əhməd Xan, Məhəmməd İqbal və s.) isə, əksinə, xalqı “ictihad”a (“çalışqanlıq”) çağırır, islam dünyasının böyük əxlaqi-mənəvi zənginliklərinə söykənərək irəli getməyin zəruriliyini göstərirdilər (**15, s.100-130**). Qərb versiyasında “panislamizm” adlanan bu hərəkat – “modernist islamçılıq” – eyni zamanda, islam dininin təməlinə Qərb imperializminə rəqabət gücündə olan böyük siyasi birləşmənin yaradılması ideyasını irəli sürürdü. Yenə də Qərb versiyasında “islam fundamentalizmi” adlandırılan müasir islamçı hərəkatların da kökündə “modernist islamçılıq” ənənələrinin müəyyən səviyyədə yer alması mümkündür. Lakin müasir global siyasi həyat üçün hər hansı bir dinin radikal şəkildə beynəlxalq siyasətə təsir etməsi deyil, həmin siyasətdə humanist tendensiya möhkəm mənəvi dayaq olması, siyasi əxlaqın güclənməsinə stimül yaratması əsasdır. Xüsusilə bu gün – beynəlxalq təhlükəsizliyin qorunmasına zərurətin artdığı indiki zamanda siyasət və din arasındakı münasibətlərin düzgün qurulması və inkişaf etdirilməsi lazımdır. Bu münasibətlərin tarixi təcrübəsi də göstərir ki, buradakı tarazlıq pozulduqda din siyasətin, siyasət isə dinin yerinə və funksiyasına iddia edir. Teokratik dövlətlərin, hətta imperiyaların

(Müqəddəs Roma İmperiyası, ərəb-islam Xilafəti) mühafizəkarlaşması labüd olmuş, orta əsrlərdə Şərqi və Qərbi feodal dövlətlərində islam və xristianlığın “siyasətə qarışması” ağır nəticələr törətmiş, dini müharibələr, Səlib yürüşləri və s. baş vermişdir. Ona görə də modernləşən dünya dövlətləri konstitusion səviyyədə “dinin dövlətdən ayrı olduğunu” təsbit edən qanunları qəbul etmişlər. Lakin dinlərə dünyanın keçmişi kimi baxmaq olmaz. Əksinə, bu gün din və mənəviyyat qlobal siyasətdə sülhyaradıcı prosesin mühüm tərkib hissəsi kimi qavranılmaqdadır. Beynəlxalq birliyi təşkil edən dünya dövlətlərinin əhalisinin böyük əksəriyyəti tarixən təşəkkül tapıb inkişaf etmiş müxtəlif dinlərə etiqad bəsləyən insanlardır. Hətta böyük dövlətlərin siyasi liderləri Allaha inandıklarını açıq şəkildə, səmimiyyətlə və ictimaiyyətlə bəyan edir, çıxış və müraciətlərində müqəddəs dini kitablara istinad edir, dini rəhbər və mütəfəkkirlərin fikirlərini nəzərə alırlar.

Müasir bəşəriyyətə dinin teokratiyası deyil, təbiətə və insan varlığına ehtiram, milli və mənəvi dəyərlərə sayğı ideyasını, dünya birliyini möhkəmləndirəcək təşəbbüsləri dəstəkləyən fəaliyyəti gərəkdir. Çünki dinin mahiyyətində vəhdət ideyası dayanır. Din dünyanın elə bir ilahi sistemini təqdim edir ki, burada insan dağıdıcı deyil, yalnız qurucu missiyasında dərk olunur. Müasir qlobal siyasətin humanitar konsepsiyasında da məhz bu mənəvi stimulu gücləndirməyə ehtiyac vardır. Belə olduqda dünya birliyi dinin ümumdünya vəhdəti ideyasından qidalanmaqla bəşəriyyətin yaradıcı qüvvəsini özündə toplamaq və yönəltmək imkanı qazanır.

Humanitar konseptualizm əxlaq və dinin motivasiyasında qlobal siyasət üçün zəruri olan belə bir cəhətə də diqqət yönəltməyi tələb edir: belə ki, əxlaqda sosial nizamyaratma, dində isə ilahi nizamyaratma başlanğıcı güclüdür. Prinsipcə, dindar, mömin insan əxlaqsız ola bilməz, amma əxlaqlı adam dindar olmayıb, ateist də ola bilər. Yəni əxlaq dini yol tutan və tutmayanların universal tolerant mühitini formalaşdırır. Dini mənəviyyətin əxlaqi meyarı ateistlərə, humanist ateizmin mənəvi-əxlaqi prinsipi isə dindarlara dözümlü yanaşmağı tələb edir. Deməli, burada dini əqidəsindən və həyat prinsiplərindən asılı olmayaraq, əxlaq ictimai-siyasi məkanda həmin nizamyaradıcı başlanğıcı stimullaşdırmaq potensialına malikdir. Fəzilətlərlə zəngin olan mənəviyyat bəşər mədəniyyətinin ən böyük xəzinəsi, onun ideasional başlanğıcının ən kövrək, lakin eyni zamanda kifayət qədər möhkəm və davamlı qatıdır. Dünyanın Xeyirə doğru təkamülünün əsas hərəkətverici qüvvəsi nəcib əxlaqa və yüksək mənəviyyətə malik insanlardır. Bəşəriyyətin humanist dünyagörüşü və humanitar mədəniyyəti də əxlaq, din və mənəviyyətin bir yerə toplanmış enerjisindən hərəkətə gələrək inkişaf edir.

Əxlaq, mənəviyyat və dini şüurun sağlam inkişafı istər milli, istərsə də global səviyyədə sosial-siyasi sistemin inkişafına necə pozitiv təsir göstərsə, onların tənəzzülü, atrofiyası və yoxluğu da həmin sistemin humanitar strukturunun deqradasiyasına səbəb olur. “Bhaqavat-qita”-nı şərh edən A.Ç.Bhaktivédantaya görə, əxlaqi, mənəvi, dini deqradasiya ailədən başlayaraq, cəmiyyətin və dünyanın daha geniş sferalarına doğru yayılır (1, s.73). Əxlaqın, mənəviyyatın və dini şüurun aşınması bu prosesin başlanğıcında o qədər də görünür. Amma nəticəsi təsəvvür edildiyindən də ağır olur. Din-əxlaqi mənəviyyatsızlaşmanın törətdiyi ağır nəticələrin cəmiyyətə necə dağıdıcı təsir göstərməsi “Bibliya”da və “Quran”da özünün geniş əksini tapır. Monoteist dinlərdə peyğəmbərlik hərəkatının da əsas missiyası məhz bu dağıdıcı prosesin qarşısını almaq məqsədlərində görülür. Təsədüfi deyil ki, mənəviyyatsız, əxlaqsız və dinsiz adamların müxtəlif vasitələrlə siyasi hakimiyyəti ələ keçirməsi avtoritar və totalitar rejimlərin qurulmasına, insanın hüquq və azadlıqlarının əllərindən alınmasına, yeni cəmiyyət quruculuğu adı altında ən sərt ideoloji doktrinaların həyata keçirilməsinə kütləvi təqib, qırğın və repressiyalara, müxtəlif konflikt və müharibələrə gətirib çıxarır. (Məsələn, kommunizm quruculuğunun ilk dönəmində gənc nəsli “Mən Allahsızam!” – dedirdikdən sonra onlara komsomol bileti verilirdi.)

Milli siyasət və mədəniyyətin təhlükəsizliyinin şərti olan milli əxlaq və mənəviyyatın xüsusi məqsədlərlə aşındırılması, müxtəlif missioner hərəkatları vasitəsilə dini şüurun özünəyadlaşdırılması, dəyişdirilməsi və s. pozucu təsirlərə məruz qoyulması və bu “əməliyyatlara” gen mühəndisliyi və nanobiologiyanın da cəlb edilməsi daha ciddi təhlükə yaradan proseslərdir. Qlobal siyasi idarəetmə sistemində belə antihumanist tendensiyalar böyük insan kütlələrinin hegemon-totalitar iradəyə tabe etdirilməsi məqsədlərini daşdığı üçün, əslində, planetar miqyasda ideologiyasızlaşdırmanı, “beyinlərin yuyulmasını” həyata keçirmək planına istiqamətlənir, “antropogen risklər – insanilik sərhədlərini dəyişməyə doğru” yönəlir. “İnsan psixologiyasına, onun genetik quruluşuna, şüuruna, davranışlarına təsir edəcək texnologiyalar” (2, s.225) vasitəsilə insanı təbiətdən aludə olduqlarından (bu aludəçilik süni formada da yaradılır) asılılıq vəziyyətinə gətirmək mümkünləşir. “Humanitar müdaxilənin” sosiopsixoloji vasitələri ilə, xüsusi olaraq, “insanın mənəvi-əxlaqi dəyərlərini kəskin dəyişmək texnologiyalarının tətbiqi” ilə XXI əsrdə “hətta bütöv bir xalqı tarixi təkamül xəttindən çıxarıb, yadlaşdırma bilərlər. Həmin yöndə ciddi ideoloji, mənəvi, əxlaqi proqramlar tərtib edir və onu nəzərdə tutulan yerlərə tətbiq edirlər. Xalqların həyat tərzini, psixologiyasını, adət-ənənələrini, mental xüsusiyyətlərini mütəmadi tədqiq edib, həssas nöqtələri müəyyənləşdirirlər... Bunun üçün elektron KİV,

mətbuat, kinofilmlər, müxtəlif, sosial, siyasi, ideoloji layihələrdən istifadə edirlər. Bu sırada cəmiyyətləri mənəviyyatsızlaşdırmaq, onu adət-ənənəsindən qoparıb, modernləşmə adı altında məzmunu aydın olmayan mənəvi-psixoloji mühitə atmaq planlarından geniş istifadə edirlər... Ona görə də bu yöndəki tendensiyları qlobal risk kimi mənəvi-əxlaqi mühitin degradasiyası olaraq nəzərə almaq lazım gəlir. Bəlkə də insan üçün ən riskli tendensiya bundan ibarətdir, çünki onlar bütövlükdə insanlığın mövcudluğunun təməllərini dağıdır” (2, s.226-227). Bilavasitə insan təhlükəsizliyi siyasəti ilə bağlı olan bu problemlərə diqqət yetirilməsi beynəlxalq sistemin özünütəşkilində onun humanitar komponentinin sağlamlığının qorunmasının nə qədər mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərir.

Humanitar planda qlobal sosial-siyasi məkanın mənəvi ekologiyası problemləri daha çox humanist filosof-etiklər, moralist-teoloqlar, eyni zamanda, siyasətçilər tərəfindən qaldırılır. Müasir humanitar-fəlsəfi fikrə təsir göstərən filosoflardan Karl Otto Apel bəşəriyyət üçün “mikro-etikanın ənənəvi və konvensional tiplərindən fərqli ola biləcək qlobal və ya planetar makro-etikanın” mümkünlüyü ideyasını irəli sürərək özünün humanitarist paradigmasını özünəməxsus anlamda təqdim edir: “Əxlaq xüsusi olaraq o fenomendir ki, onun sferasında biz əxlaqlı olmağa borcluyuq və müəyyən əxlaq normalarına riayət etməyimiz gərəkdir” (6, s.1-2). Karl Otto Apel bu sadə formulanın qlobal siyasətə də tətbiqi halında burada mənəvi atmosferin əhəmiyyətli şəkildə dəyişməsi reallığını vurğulayır və göstərir ki, müasir beynəlxalq həyatdakı situasiya mənəvi varlığın rəngarəngliyi üzərində qərarlaşan bütün bəşəriyyət üçün universal dəyərlilik kəsb edən yeni etik yanaşmanın hazırlanmasını, bunun üçün “kollektiv məsuliyyətin” dərk olunmasını tələb edir (6, s.76-110).

Qlobal Etika Fondunun prezidenti, filosof-teoloq Hans Künq qlobal siyasət və humanitar mədəniyyət kəsişməsində din və mənəviyyatın önəmliliyi ideyasını əsaslandıraraq, “dünya dinlərini – dünya sülhünün qarantı kimi” (17, s.114-156) konstatasiya edir. Filosof sülhü təmin etmək üçün müharibənin zəruri olduğunu bəyan edən “realpolitikin” bütün arqumentlərini güclü məntiqlə təkzib edərək, beynəlxalq siyasət və hüquqda mövcud təlimatlara yenidən baxılmasını zəruriləşdirir. Hans Künq Avropa kontinentinin “humanitar situasinya” dəyərləndirərək, hazırkı inkişaf tendensiyları kontekstində onu bir seçkin sivilizasiya məkanı kimi üç modeldə təsəvvürə gətirir: 1. “Funksionalist iqtisadiyyat və siyasət konsepsiyasına görə – texokratik Avropa; 2. Xristianlığı bərpa edən Avropa; 3. Etik təməl üzərində qurulan Avropa” (17, s.138-143). Hans Künq sonuncu modelin tərəfdarı olaraq və onun böyük inkişaf perspektivinə malik olduğunu deyərək, göstərir ki, bu gün həqiqətən “Avropanın mənəvi

və mədəni yeniləşməyə ehtiyacı vardır”; “əxlaqi təməl üzərində dayanmalı olan Avropanın mənəviyyat konseptinin” reallaşması onun bu istiqamətdə vəhdətini proqramlaşdıran klassik Avropa ideyasının həyata keçməsi deməkdir (17, s.140-141). Qərb teoloq-mütəfəkkiri Şərq dinlərinin sülhsevərlik missiyasını yüksək qiymətləndirir və bəyan edir ki, buddizm, islam, xristian dinlərinə etiqad edən insanların ümumdünya sülhünün bərqərar edilməsi naminə vahid cəbhədən çıxış etməsi qaçılmaz zərurətə çevrilmişdir.

Hans Künqün təşəbbüsü ilə təsis olunan Qlobal Etika üzrə Dünya Dinləri Parlamentinin Bəyannaməsində də təqdir edilən əsas məram bundan ibarətdir ki, artıq dünya dinlərinin və dindarlarının “bəşəriyyətin ümumi gələcəyi üçün” planetar məsuliyyəti meydana gəlir (5). Belə bir məsuliyyətin zərurətini Buddizmin Tibet dini rəhbəri Dalay Lama da irəli sürür (11, s.220) və bəşəriyyətin nicatını kimlərinsə maraqlarının təminatına vasitə olmaqda deyil, əksinə “mənəvi inqilabla” (11, s.17) “ziddiyyətlər dünyasının” mahiyyətini dəyişməkdə, beynəlxalq həyatı əxlaq, din və mənəviyyatın dayaqları üzərində qurulan yüksək dəyərlərin dərk olunduğu harmonik sistemə çevirməkdə görür.

A.Ç.Bhaktivedanta “Bhaqavat-qita” mətnlərindəki bu ideyanın əhəmiyyətini vurğulayaraq bildirir ki, “mömin adamlar cəmiyyətdə sülhün, firavanlığın və mənəvi tərəqqinin qaynağıdır” (1, s.73). Çağdaş islam mütəfəkkiri Musəvi Lari islam dininin və bu dinə etiqad edən müsəlmanların müasir dünyanın siyasi-mədəni həyatında oynadığı və oynamalı olduğu rolun önəmliyini geniş şərh edərək, Dalay Lama və A.Ç.Bhaktivedantanın metaetik yanaşmasına bənzər mövqeyi bölüşür və təsdiq edir ki, “güclü millət yalnız adət-ənənələrinin, davranış və nizam qaydalarının möhkəm prinsipləri ilə özünü təşkil edə bilər – bu isə tərəqqinin yeganə qaynağıdır” (4, s.235).

Müasir teoloji etikanın yaradıcılarından R.Nieybur əxlaq və siyasətin hansı rəşionallıq prinsipləri üzərində konvergenşiyalaşdığına aydınlıq gətirərkən bu məqamı xüsusi incəliklə təhlil edir: “Millətlərin əxlaqi” həm universal, həm də seçkin olduğu üçün beynəlxalq birliyin konsolidasiyasına da bu universallığı və seçkinliyi daşıyır (21, s.83-112). Buna görə də “sivilizasiyanın əxlaqi xaosla malik olduğunu” qabartmaq yanlış tendensiyadır. Əksinə, din, əxlaq və siyasətin vəhdəti üzərində təkamül edən sivilizasiya millətlərin və dövlətlərin həm universallığını, həm də seçkinliyini qorumaqda və inkişaf etdirməkdə müstəsna əhəmiyyətə malikdir. Siyasətdə dini və əxlaqi dəyərlərin hifz edilməsi (21, s.231-256) həmin siyasətin özünün davamlılığına və ədalətə sadiqliyinə təminat yaradır.

Digər teoloq-etik D.Hollenbax xristianlıq etikası kontekstində din və əxlaqlı məənəviyyatın siyasi həyata necə təsir göstərməsi məsələlərini analiz edir, “qlobal siyasətin etik ölçülərini” (14, s.231) müəyyənləşdirərək, müxtəlif din və mədəniyyətlərin yanaşı mövcud olduğu müasir dünyada qlobal siyasətin hansı universal yanaşmalardan çıxış edə biləcəyini formullaşdırmağa çalışır. M.C.Kartrayt beynəlxalq etikanın “Bibliya” arqumentləri üzərində mühakimə yürüdür (9, s.270-293) və beynəlxalq münasibətlərin mənəvi atmosferinə qarşılıqlı anlaşma ruhunu gətirən xristianlıq dəyərlərinin əhəmiyyətini üzə çıxarır.

Mövcud araşdırmalarda qlobal siyasət və humanitar mədəniyyət kəsişməsində din və mənəviyyat qaynaqlarının dəyərləndirilməsi, din – əxlaq – siyasət münasibətlərinin digər aspektləri həm də polemik qoyuluşunda nəzərdən keçirilir. C.Artur C.Dyu ilə ona görə diskussiyaya girir ki, “əxlaqın tək cə sosial hadisə” olmadığını, həm də dindən siyasətə qədər bütün səviyyələrdə konsentrasiyayaradıcı metaetik hadisə olduğunu sübut etsin (7, s.16-23). M.J.Sandelin düşüncəsinə görə, “dini antropologiya” dünyanın elə bir metafizik modelini irəli sürür ki, burada insanın Allah, kosmos, təbiət və cəmiyyətlə münasibətlərinin kainat miqyaslı metaetik panoramı açılır, insan fəaliyyətinin bu geniş mənəvi sferasına isə həm də siyasi həyatın bütün sistemi sığır və bu səbəbdən “əxlaqi və dini idealların siyasi məqsədlər üçün yalnız məhdudlaşdırıcı bir formatda” qəbul edilməsi mübahisəlidir (24, s.199-225).

Müasir humanitar mədəniyyətin təməlində əxlaqi-dini mənəviyyatın yerini yüksək qiymətləndirən C.Raçels göstərir ki, Amerika Birləşmiş Ştatlarının əhalisinin 78 faizi Allaha, 15 faizi də mütləq dünya ruhu və ya ali qüvvənin var olduğuna inandığını bildirir. Əgər dünyanın sənaye cəhətdən inkişaf etmiş, maddi-rasionalist prinsiplərə üstünlük verən texnokratik bir cəmiyyətində dini inam bu miqyasdadırsa, deməli, həmin inkişafda dinin də rolu danılmazdır: “Xalq yekdilliklə inanıb ki, əxlaq yalnız din kontekstində dərk oluna bilər” (23, s.49). Deməli, bu amil Amerika cəmiyyətinin siyasi həyatda fəal iştirakını, xüsusilə ədalətli demokratik seçkiləri motivləşdirən, ümumən, demokratiyaya doğru inkişafı şərtləndirən səbəblərdən olub. Bu isə təsdiq edir ki, dini, siyasi və ictimai əxlaqın öz gücünü bir yerdə toplaması siyasətin və insan mənəviyyatının keyfiyyət potensialını yaradır.

Həmin potensialın artmasına geniş imkanların yarandığı, eyni zamanda, xristian – islam dialoqunun aktuallaşdığı qloballaşma epoxasında beynəlxalq siyasi həyatda din və mənəviyyatın dəyəryaradıcı və vəhdətyaradıcı əhəmiyyətinə daha sistemli münasibətin formalaşması prosesi gedir. Hər şeydən öncə, analitiklər qlobal siyasətdə dinin artan roluna diqqəti cəlb edir (18, s.212-222), getdikcə qloballaşan dünyada inkişaf etməkdə olan etik-humanitar normalar xüsusundakı debatlarda

dinin nə üçün belə önəmləndirildiyinin səbəblərini aydınlaşdırırlar: birincisi və ən əsası, ona görə ki, dünya əhalisinin böyük əksəriyyəti dinə etiqad edənlərdir, ikincisi, dini ənənələrin qaynaqları müasir diskursda gələcəyin perspektivinə işıq salır, üçüncüsü, bu debatlar mahiyyətə teoloji-siyasi səciyyə daşımaqla, insan varlığının dərin substansiyası ilə bağlı həqiqətləri açır. Mütəxəssislər eyni zamanda müşahidə edirlər ki, Qərbyönlü siyasətə alternativ siyasi modellərin düşünülməsi kontekstində daha miqyaslı yeni humanitarist yanaşmaların, Qərb standartlarına uyğunlaşdırılmış siyasi əxlaq tipologiyasından fərqli universal etik-siyasi normativlərin gündəmə gəlməsi vacib olur (19, s.113); “qloballaşma ətraf mühit və sosial ədalətlə bağlı müxtəlif dini ənənələri, artıq kompleks halına gəlmiş dünyada məna və mənaviyyət axtarışlarını bir-birinə qaynaq edən “Yeni Dini Hərəkətlərin” meydana çıxmasına şərait yaradır” (10); din insan və təbiət dünyasının müqəddəsliyini təsdiq etdiyi üçün qlobal idarəetmə siyasətində texnogen sivilizasiyadan kulturogen-humanist sivilizasiyaya doğru əhəmiyyətli dönüşün zərurəti üzərində dayanır və bu mövqe müasir insanın dünyagörüşü və fəaliyyətində “eko-teologiya”-nı aktuallaşdırır (22, s.68); bütün dünya dinlərinin “təməl əxlaqi həqiqətləri bölüşməsi” reallığı qlobal siyasət üçün beynəlxalq münasibətlərdəki hazırkı duruma və onun perspektivinə yenidən baxmaq üçün ciddi əsaslar yaradır (13, s.4-18); qlobal siyasətə tarixin və müasir zamanın bu substansial gerçəkliyini həlledici şəkildə nəzərə almaq lazım gəlir ki, dünya xalqlarının etik-mənəvi mədəniyyətləri nə qədər rəngarəng olsa da, ümumbəşər əxlaqının “Altun Qaydası” (“Golden Rule”) onun universal humanitar qanunu kimi dərk oluna bilər: “Bu Qayda müəyyən variasiyaları ilə bir çox dinlər tərəfindən geniş şəkildə qəbul edilir. İslamda “şəriət”, iudaizmdə “Tövrat”, induizmdə “dharma” buna örnək ola bilər. İslam, iudaizm, xristianlıq, induizm və buddizmin qadağan etdiyi əməllərə onların yekdil münasibəti belədir: öldürmə; oğurlama; aldatma; onların birgə təqdir etdiyi əməllərsə bunlardır: bütün varlığı sev və onun həyatı üçün özünü məsuliyyətli bil; özünə nəzarəti saxla, özünə və başqalarına ehtiram göstər; köməksizlərə və yoxsullara mərhəmət göstər; valideynlərinin hörmətini saxla” (8, s.163); “Altun Qayda insaniliyin elə bir şərtini müəyyən edir ki, bu çərçivədə konfutsiçi, buddist, yəhudi, xristian və müsəlman ənənələrinin birgə şərhə mümkün olur” (14, s.247). Özünəməxsus keyfiyyətləri və dünyaya baxış fərqlilikləri olan dünya dinlərinin belə universal planda dərk edilməsi təşəbbüsləri müasir intellektual idrakın, planetar psixologiyanın elə öz təbiətindən irəli gəlir və beynəlxalq siyasi həyatın sinerqiyalı inkişafı üçün yeni fəaliyyət və mövqeləri meydana gətirir.

Beləliklə, qarşıya qoyulan problemə münasibətdə, nəticə olaraq, biz aşağıdakı humanitar ideyanın elmi müddəasını əldə edirik: Qlobal siyasət

bəşər sivilizasiyasının bütün inkişafı boyunca zənginləşib kristallaşan din və əxlaq sərvətlərinin yalnız mövcud olması qayğısına qalmamalı, mənəviyyatın bu iki mühüm sisteməyaradıcı başlanğıcının daha da tərəqqi etməsinə çalışmalı, onların ayrılığını, fərqliliyini deyil, məhz onların vəhdətini dünya xalqları və dövlətlərinin yaratdığı beynəlxalq birliyin möhkəmləndirilməsi prosesinin avanqardı kimi görməlidir. Qlobal siyasət özündə humanitar konseptualizmin din və əxlaqla bağlı bütün arsenalını birləşdirməlidir.

Ədəbiyyat

1. Bhaktivedanta S.P. Bhaqavat-qita olduğu kimi. Bhaktivedanta Buk Trast: 1991.
2. Qurbanov F.M. Tarixin “postqərb” mərhələsinə keçid. Risklər, proqnozlar və ssenarilər. I c., Bakı: Təknur, 2010.
3. Кант И. Сочинения: В 6-и т., т.3. М.: Мысль, 1964
4. Мусави Лари С.М.Р. Западная цивилизация глазами мусульманина. Баку: Иршад, 2004.
5. A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions. Ed. by Küng H., Kuschel K-J. New York, London: Continuum, 1993.
6. Apel K.O. The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such, Especially Today. Peeters, 2001.
7. Arthur J. Morality, Religion, and Conscience / Morality and Moral Controversies. Reading in Moral, Social, and Political Philosophy. Ed. by Arthur J., Scalet S. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2009, p.16-23.
8. Bexell G. The Moral Voice Can Be Heard in Different Ways. Global Ethics and Cultural Diversity / Human Values and Global Governance. Studies in Development, Security and Culture. Ed. by Hettne B. In 2 vol., Vol.2. Palgrave Macmillan, 2008, p.160-176.
9. Cartwright M.G. Biblical Argument in International Ethics / Traditions of International Ethics. Ed. by Nardin T., Mapel D.R. Cambridge University Press, 2002, p.270-296.
10. Clarke P. New Religious Movement in Global Perspective: A Study of Religious Change in the Modern World. London: Routledge, 2006.

11. Dalai Lama. Ethics for the New Millennium. New York: Riverhead Books, 2001.
12. Encyclopedia of Philosophy. Ed. by Borchert D.M. In 10 vol., Vol.6. Gale: Cengage Learning, 2006.
13. Harbour F.V. Basic Moral Values: A Shared Core / Ethics and International Relations. Ed. by Kapstein E.B, Rosental J.H. Ashgate, 2009, p.3-18.
14. Hollenbach D. The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2003.
15. Husain M.Z. Global Islamic Politics. Addison-Wesley Educational Publishers Inc., 2003.
16. Koller J.M. Asian Philosophies. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2007.
17. Küng H. A Global Ethics for Global Politics and Economics. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.
18. Langhorne R. The Essentials of Global Politics. Hodder Arnold: 2006.
19. Mandaville P. How do Religious Beliefs affect Politics? / Global Politics. A New Introduction. Ed. by Edkins J., Zehfuss M. London, New York: Routledge, 2009, p.97-122.
20. Moore G.E. Principia Ethica. CreateSpace, 2011.
21. Niebuhr R. Moral Man & Immoral Society. A Study in Ethics and Politics. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
22. Peters R.T. Justice in a World Gone Mad: Assessing the Ethical Landscape of Globalization / Ethics in an Era of Globalization. Ed. by Commers M.S.R., Vandekerckhove W., Verlinden A. Ashgate, 2008, p.55-72.
23. Rachels J. The Elements of Moral Philosophy. McGraw Hill: Higher Education, 2010.
24. Sandel M.J. Public Philosophy. Essays on Morality in Politics. Harvard University Press, 2006.

Müşfiq Şükürov

Orijinalliq hissini itirilməsi haqqında

Itki

Maddi itkilərin fərfinə cəmiyyət adətən çox tez varır: ağacların kəsilməsinə, torpaqların itirilməsinə, pulların israfına... Mitinqlər keçirir,

qızgın çıxışlar edirlər. Hissin itirilməsi adətən cəmiyyət tərəfindən nəzərə çarpmadan baş verir. Bu itkiyə reaksiya yalnız insan ekzistensiyasının dərinliklərindən cücərməyə başlayır və zaman-zaman bu və ya digər filosofun fəlsəfi üsyanı şəklində təzahür edir. Əsl şəxsiyyət bu üsyanın nəticəsində doğulur. Və bu hissi yenidən əldə etmək üçün, həqiqətən də, ekzistensial üsyan gərəkir. Söhbət orijinallıq hissində gedəcək.

Sosiallaşma

Əslində, uşaqlar son dərəcədə orijinal olurlar. Orijinallıqlarını da dünya ilə tanışlıqda itirmirlər. Dünya ilə münasibətdə uşaqların reaksiyaları həyatilik, ləyaqət və bilavasitəliklə dolu olur. Heyran olmaya bilmirsən. Təbiyə və təhsil prosesində itirilir orijinallıq. Zorla. Böyüklərin mühasirəsinə düşən balacaların başqa yolu qalmır, böyüklərin ölü, əzbərçi həyat tərzini mənimsəməkdən başqa.

“Görkəmli azərbaycan şairi...”, “Böyük yazıçı...”, “Dahi mütəfəkkir...”, “Ölməz qəhrəman...” mənim nəslimin uşaq inşaları təxminən bu gurultulu sözlərlə başladır. Və müəllimlər verdikləri qiymətləri ilə dəstəkləyirdilər bizim bu saxtakarlığımızı.

Əyanilik üçün sinif otaqlarının divarlarına vurulmuş ağ-qara portretlərə baxaraq yalan yazmağı, anlamadığımız və inanmadığımız şeylərdən danışmağı “öyrənirdik”. Bu prosesin adı təhsil idi. Əslində isə özündən uzaqlaşmaq deyilməliydi buna. Humanitar təhsil yamsılamaq, təbiətşünaslıq - əzbərləmək üzərində qurulurdu əsasən. O gündən bu günə çox şey də dəyişməyib.

Müəllim

Müəllim barədə cəmiyyətdə həmişə yaxşı sözlər söyləmək bir ənənədir. “Müəllim! Bu böyük ad...” Təxminən bu kimi cəfəng başlanğıcla başlayan o qədər nitqə şahid olmuşdur ki, qulaqlarımız. Bir dəfə təxmini bir hesabat apardım. Uşaq bağçasından tutmuş musiqi, orta məktəb və sair mərhələlərdə mənə 150-yə yaxın müəllim dərs deyib. Onlardan yalnız 4-5-i əsl müəllim idi. O biriləri sadəcə professional orijinallıq qatilləri idilər. Çox az adam əsil müəllimliyin nə olduğunu dərk edib. Məsələn, Xəlil Cübran belələrindən idi: “Heç kim sizə biliyinizin səhərində mürgülü şəkildə artıq mövcud olandan başqa bir şey açma bilməz.

Məbədin kölgəsində, tələbələrinin müşayiəti ilə gedən müəllim öz müdrikliyi ilə deyil, inamı və eşqi ilə bölüşür əslində.

Əgər o, doğrudan da, müdrikdirsə, onda o sizi öz müdrikliyinin kandarından keçirməyə çalışmayacaq, əksinə, sizi öz ağılınızın qapısına gətirəcəkdir” (1). Əsl müəllim – səni öz orijinallığına etibar etməyi və bu hissi itirdikdən sonra qazandıqlarının əslində bir məhrumiyyət olacağını anladan insandır. Əsl müəllim nədən dərs deyirsə, desin - səndən danışır. Sənin unikallığını tanıdır sənə. Zira həyatın və dünyanın unikallığını başqa nə cür açıqlamaq

olar ki, sənin unikallığın barədə danışmadan?! Bu səbəbdən də, belə müəllim hətta öz axtarışlarından danışanda belə sənə səndən danışmış olur. Lakin həyatda bunun tamamilə əksini təmsil edən müəllimlər çoxluq təşkil edir. Onun nədən danışdığına diqqət yetirməyə və hətta onun hansı dildə danışdığına belə varmağa ehtiyac yoxdur. O danışdıqca, onun səsinə, üzünün ifadəsinə və onu dinləyənlərin halına diqqət yetirmək kifayətdir. O, həyatsöndürən işləyir. Beləsi nədən danışsın danışsın səni kiçiltmək niyyətindədir. Çünki ona qarşı da belə olublar. Onun başqa təcrübəsi yoxdur.

Beləcə, tarixi dahilər və müqəddəslər barədə söhbətlər çox zaman mənəvi köləlik və zəlalət aşılardan söhbətlərə çevrilir. Heç nəyi artırmır həyatda insan zəlalətindən başqa. Halbuki tarix yalnız ibrətlər və nümunələr almaq üçündür. Dinlədikcə özünü ikinci sort zamanada yaşayan ikinci sort insan hiss etmək üçün yox.

İki insan tipi: tarix yaradan və tarixin kölgəsində yaşamağa çalışan insan

İnsan orijinallıq hissini itirincə hər şey yerindən olur. İnsan tarix yazan varlıqdan tarixi yalnız oxuyan (özü də səhv oxuyan) və vəsf edən (əslində, bütələşdirən) varlığa çevrilir. Çünki tarixi həqiqi anlamayın tək bir yolu var – özünü anlamaq.

Dünya qərribə bir üsulla dizayn edilmişdir. Burada hər şey səndən danışır:

“Zərrə mənəm, günəş mənəm, çaar ilə pəncü şeş mənəm” (Nəsimi).

Əksəriyyətin bu yaşantılara yad olması narahatlığı isə tamamilə nəzərdən atılmalıdır. Qərribədir, hətta Hegel kimi “milli” filosof da aşağıdakı fikri söyləməkdən özünü saxlamamışdı: İctimai rəydən “asılı olmamaq isə böyük və ağıllı bir şey ərsəyə gətirməyin birinci formal şərtidir (istər gerçəklikdə, istərsə də elmdə). Əmin ola bilərsiniz ki, gələcəkdə ictimai rəy əldə olunanla barışacaq və onu özünün önyarğılarında birinə çevirəcəkdir” (2).

Təsəvvürün idrakın yeganə formasına çevrilməsi

Orijinallıq hissini itirən insan. Bu insan əsil gerçəklikdə yaşamır. Əsil həyatın, əsil dünyanın və əsil insanın nə və necə olmasından xəbərsizdir. Nə zaman özü oldu ki, insanla, həyatla və dünya ilə tanışsın da?! O, daima başqası olmağa məhkum idi. Cəmiyyət və mədəniyyətin ona sırıdığı təsəvvürlər üzərindən özünü “görməyə” çalışırdı. Bu təsəvvürlərə şübhə etməyə belə cəsarət etmədi. Bir çox romanistlər və psixoloqlar “ata” diktatından çox yazmışlar. Lakin anlaşılan bu ki, cəmiyyət və mədəniyyətin diktatı daha güclü və daha təhlükəlidir. Dinlər, mədəniyyətlər, siyasi rejimlər dəyişir, lakin insanın ekzistensial situasiyası dəyişməz olaraq qalır. Mədəniyyətin tabuları çox möhkəmdir, zira onların arxasında dünyanın ən qorxunc ordusu durur – Əlahəzrət Kütlə! Tarixin bütün orijinallarını təqib etmiş, qovmuş, çarmıxlara, dar ağaclarına çəkmiş, yandırmış Kütlə. Siyasət

də çox zaman kütlənin gözləntilərinin ifadəsi və oyuncağı olmağa məhkum olur. Kütlə ilə zarafat etmək olmaz.

Təsəvvür – idrakın bir məqamıdır. İnsan dərk prosesində təsəvvürdən istifadə edir. Təsəvvür hadisənin sxematik, müəyyən mənada, ideal təsviri ilə manipulyasiya etmək imkanı yaradır aqlımıza. Onun rolu, şübhəsiz, əhəmiyyətlidir. Lakin orijinallıq hissini itirmiş adamda təsəvvür idrak proseslərinin, yalan olmasın, az qala tamamını əvəz edir. Bu insan gerçəkliklə əlaqəsini itirmiş təsəvvürlərə malikdir. Onları qorumaq və nüsxələşdirməklə məşğuldur. Normal halda da təsəvvürlərin gerçəklikdən fərqlənmək xüsusiyyəti var. Zira, bir daha qeyd edək, təsəvvür gerçəkliyin özü deyil, müşahidəçi üçün əsas hesab olunan cəhətlərinin yaratdığı obrazdır. Bu səbəbdən, normal insan idrak gedişində təsəvvürləri daima gerçəkliklə tutuşdurur, lazım gəldikcə, onları dəyişdirir.

Təsəvvürlərə sığmayan, mürəkkəb gerçəklikdir normal insanın ilham mənbəyi. İdrakın gerçəkliklə təmasda keçirdiyi həyəcan da məhz bu bu məqamla bağlıdır. Gerçəkliklə hər bir görüş təsəvvürlər dağıdır və həyəcan verir. Buna görədir ki, cəsarətsiz adamların həqiqətdən nəsibi olmur. “Nağdi” təsəvvürdən imtina edərək “nisiyə” həqiqətə doğru yol almaq, durduğun sahili tərk edərək yeni sahilə çatmaq ümidi ilə okeana atılmaq qədər “dəlilik” kimi görünür adamların çoxuna. Həqiqətdən də, böyük idrak yolçuluğunun cəsarətli dənizçi psixologiyası ilə ümumi cəhətləri çoxdur.

Orijinallıq hissindən məhrum adamda isə bu belə deyil. Onun “idrakı” yalnız ona aşılıbmış təsəvvürlərdən ibarətdir. Bu səbəbdən, o, heç gerçəkliyin gözüne belə baxa bilmir, baxmır. Təbii ki, gerçəklik üzə duraraq onun təsəvvürlərini yalanlayır. Və təsəvvürlərinə bağlı şükeşt adam həmişə çıxış yolunu gerçəkliyin özünü yalanlamaqda, onu “ikinci sort”, saxta gerçəklik hesab etməkdə tapır. “Bax, əvvəllər, bir neçə əsr əvvəl... bax, onda gerçəklik əsl gerçəklik idi. Onda insanlar suyun üzəri ilə yeriyir, əlləri ilə havada buludları qovurdular”. Təxminən belə bir fəlsəfəsi var bu insanların. Və həqiqət barədə də öz təsəvvürləri var. Onlar üçün həqiqət - arxasında milyonların durduğu təsəvvürdür. Bu baxımdan, Quranın aşağıdakı ayəsinin mesajı hələ də oxunmamış qalır: “Əgər sən yer üzündəki çoxluğun fikrinə uysan, onlar səni Allahın yolundan döndərəcəklər. Onlar yalnız zənnə qapılır və yalan uydururlar” /6:116/ (3).

Böyümək

Orijinallıq hissi itirilincə insan həqiqi böyümək imkanlarını da itirmiş olur. Zira o, zamanla özündə baş verən ekzistensial dəyişiklikləri dəyərləndirmək iqtidarında olmur. Onun müqəddəslər və tarixi qəhrəmanlar barədəki yanlış təsəvvürləri onun özündəki dəyişikliklərə mənə verməsinə mane olur. İnsan ekzistensiyası isə elə qurulmuşdur ki, mənalandırılmayan və ya yanlış mənalandırılan inkişaf dəyişiklikləri funksionallıqdan qalır və

rudimentləşir. İnsanın daxilindəkilər şüur və daxili diqqət hesabına boy verir. Nəyə diqqət ayırırsansa, böyüyür, nəyi diqqətinə layiq bilmirsənsə, disfunksiyaya uğrayır.

Bu, özünü bir çox əzəli ruhani, idraki keyfiyyətlərin ictimai şüurda tanınmamasında və itələnməsində də göstərir. Məsələn, hazırda bir çox cəmiyyətlərdə olduğu kimi bizdə də filosofluğa ziddiyyətli münasibət yaranmışdır, bu səbəbdən. Bir çox tədqiqatçılar əmindirlər ki, daha filosoflar olmur, ola bilməzlər, bu idraki-ruhani fenomen bir zamanlar dinozavrlar yer üzünü tərk edən təki tərk etmişdir tarix səhnəsini. Bu səbəbdən, birisinin özünü “filosof” kimi təqdim etməsi fəlsəfi tədqiqatlara bu və ya digər dərəcədə aidiyyəti olan mütəxəssislərdə acı rixşənd hissi yaradır. Bir çoxları da, ümumiyyətlə, onları acı hisslərlə üz-üzə qoyan situasiyadan yan qaçmaq üçün “filosof” sözünü müasirlikdə “fəlsəfəçi”, “fəlsəfə mütəxəssisi” və s. kimi ifadələrlə əvəz etməyi təklif edirlər. Beləliklə, maraqlı vəziyyət yaranır. Bir çox ekzistensial fenomenlər əvvəllər var olduğu kimi indi də mövcuddurlar (məsələn, rəssamlar, alimlər 2000 il əvvəl olduğu kimi indi də varlar), lakin filosoflar əvvəllər (lap elə bir əsr budan əvvələ kimi) var idisə, indi yoxdurlar. Çox qəribədir.

Maraqlıdır ki, filosofluq məqamına ziddiyyətli münasibət cəmiyyətin təkcə “elmi” adlandırılan hissəsində deyil, “dini” hissəsində də sərgilənir. Məsələn, “dini şüur” daşıyıcılarının böyük əksəriyyəti əmindirlər ki, ilahiyyatla fəlsəfə ayrı-ayrı şeylərdir. Bir çox filosoflar da ilahiyyatın fəlsəfə olmaması mövqeyindən çıxış edirlər. Burada dərin bir dolaşıqlıq yaranmışdır.

Məsələ ondadır ki, bunu iddia edən filosoflar adətən, ateist olduqlarından əsil dini şüuru tam aydın təsəvvür etmirlər. Onların fikrincə, dini şüur daşıyıcısı təfəkkürünü hər tərəfdən “müqəddəslərin” avtoritetləri ilə zəncirləmiş adamlardır. Onların müstəqil düşüncəsi olmur, zira hər mövqe barədə onlar bu və ya digər “avtoritet rəyə” tabe olurlar. Təbii ki, orta statistik dindarlar elə bu cür olurlar. Lakin onlar, axı, ümumiyyətlə düşüncə və təfəkkürü təmsil etmirlər. Dini şüurun həqiqi təmsilçiləri (məsələn, Avqistin, N.Berdıyayev, M.İkbal, Oşo və s.) həmişə fəlsəfə üçün maraqlı olublar. Həç kim onları primitiv “avtoritet kölələri” hesab edə bilməz. İnam onların idraklarının istiqamətlərini, istərsinizsə, obyektini müəyyən edir və qətiyyətlə zəncirləmir. Və həqiqi dini idrak şübhəyə yad ola bilməz. Şübhəsiz idrak fərqləndirmək qabiliyyətini itirmiş idrakdır.

Fəlsəfə həqiqi idrakiliyin adından başqa bir şey deyildir. Sadəcə elmi idrakdan onu ayıran bir cəhət onun daima əbədiyyətə, sonsuzluğa və kamilliyə yönəlməsindədir. Bu baxımdan, əsil ilahiyyatla əsil fəlsəfə arasında fərqlə belə yoxdur.

Doğru identifikasiya

Filosofluq məqamının açılması ilə bağlı kiçik gəzinti nə üçün gərək idi? Müəllif hesab edir ki, bu məsələdə bu qədər ziddiyyətin yaranmasının və bunca yaşarı olmasının da əsil səbəbi insanın orijinallığının qarşısında yaradılmış əngəllərdən qaynaqlanır. Zira insan özündəki idrakiliyi doğru-düzgün identifikasiya edə bilmir. İnsandakı hər bir cəhət doğru identifikasiyadan sonra inkişaf etməyə başlayır. Əks təqdirdə, mədəniyyətlə birlikdə tanış olduğu tarixi fenomenlər onda yalnız daxili çəşqinliyi artırmış olur. İnsan nə qədər Başqası haqqında məlumat toplayar?! Halbuki o yalnız Özü barədə məlumatlarda maraqlıdır ki, inkişafını dəstəkləyə bilsin.

Çəşdirilmiş ruh artmır və qəzəbli olur. Dünyadakı dini, mədəni, milli, irqi dözümsüzlüyün əsil səbəblərindən başlıcası budur. Həzrət İsanın davamçıları həzrət Məhəmmədin müdrikliyini tanımaqda, həzrət Məhəmmədin davamçılarının da həzrət Buddanın müdrikliyini tanımaqda çətinlik çəkirlər və s. Dindarlar filosofları, filsoflar da dindarları inkar edir. Bir şeyin müxtəlif adlarla adlanmasının bu boyda çəşqinliq yaratmasına təəccüb etməmək olar. Zira insanlar əsrlərlə bir-biri ilə yalnızca dərisinin rənginin və ya dilinin fərqli olması üstündə müharibələr aparmağı bacarmışlar. İdentifikasiya problemləri sülhün əldə olunmasını mümkünəş edir.

Orijinallığı bərpa etmək üçün özünü və özündəkiləri doğru identifikasiya etmək gərəkir. Yalnız bu halda insanın orijinallığı qarşısında əngəl olmuş obrazlar onun öz orijinallığına açar olacaqlar. “Allahın qanununda əsla dəyişiklik görməzsən”(33:62) ayəsi də buna dəlalət edir. “Əvvəl nə olubsa, sonra da o olacaq” fikri idraka düzgün istiqamət verir. Və bu halda tarix və mədəniyyət səni saxta gerçəklik illüziyasına soxmur, onlardakı fenomenlər dolayısı ilə özünüdərkə, özünü yanınağa xidmət edir.

Fərqlərin aşılması orijinallığa çatma üsulu kimi

Orijinallığın əldə olunması üçün fərd ruhani-idraki səylər göstərməlidir. Bu səylər özünə başqaları arasındakı fərqlərin aşılmasına yönəlməlidir.

Təbii ki, hər bir fərdi digər insanlar və məxluqlardan fərqləndirən bir sürü xüsusiyyətləri olur. Və bu fərqlərin bir çoxu aradan qaldırılmazdır. Biz isə ekzistensial fərqlərin aradan qaldırılmasından danışıırıq. Məsələn, fikir vermisinizmi, dirilərin ölümlər qarşısında cahil bir eqoizmi mövcuddur? Bu çox dərinədə, içəridədir. Bir tərəfdən insan özündən əvvəl yaşamış “şəxsiyyətləri” özündən artıq sayır, digər tərəfdən, indi diri olduğu üçün ürəyində onlara qarşı bir etinasızlıq bəsləyir. Cahillik ağacından hər zaman riya meyvələri dərmək mümkündür. “Onlar ölmüşlər, çünki onlar başqası idilər” məntiqi. Ölümlərlə dirilər arasındakı fərqi aradan qaldırmaq üçün Şərqin ruh yolçuları bəzən qəbiristanlıqda özlərinə qəbir qazaraq hər gün saatlarla onun içində uzanmalı olurdular. O qədər dayanıqlı illüziyadır ki

bu. Lakin şəxsiyyət bu identifikasiyaya nail olunca (zatən əsil şəxsiyyət də məhz bu cür səylərin nəticəsində doğulur), idrakilik aşır daşır. “Ölülər” sonsuz sirrləri ilə paylaşır sənini. Ömər Xəyyamın cazibəli müdrikliyində bu məqam ətraflı əks olunmuşdur. Xəyyam üçün dirilər ölü, ölülər diridir və dünya da bu səbəbdən tamam başqa işıqda görünür:

“Bir kaşı kuzəni sərxoşluğumdan,
Sındırır, buraxdım dünən çox nöqsan.
Kuzə dedi: - Mən də sən kimiydim,
Mənim tək olacaqsan sən də bir zaman” (4).

Bu, əsil dirilmədir. Ölülərlə arasındakı fərqi aşınca fərd həqiqi diriliyə yetmiş olur.

Lakin yuxarıda qeyd etdiyimiz ekzistensial fərqlərin aradan qaldırılması məsələsi təkə “ölülər-dirilər” vektoru üzrə deyil, “mən və başqası” istiqamətində tətbiq olunduqda da orijinallığın əldə olumasına gətirib çıxarır. İnsan eqoizmi digər dirilərə qarşı da çox dayanıqlıdır. Fərqli dildə, iqrədə, cinsdə, yaş və sosial qrupunda olan insanlara münasibətdə olduğu kimi, digər məxluqlara – heyvanlara, bitkilərə və əşyalara münasibətdə də eqoizm insanı əsil mövcudluq yaşantısından uzaq tutur. Biz yalnız təəccüblə Pifaqorun ölümünün təfərrüatları haqqında oxuyuruq. Xatırlayırsınızsa, Pifaqoru öldürmək üçün gələndə tələbələrini onu arxa bağçadan qaçıрмаq istədilər. Lakin qaçanda lobyaları əzəcəyindən çəkinərək Pifaqor ləngidi və öldürüldü (5). Pifaqor bitkilərlə özü arasındakı ekzistensial fərqi dərk etmiş birisi idi. Bu fərqlərin dərk edilməsi, bu fərqlərin rəddi idi Pifaqorda. İnsanın orijinal mövcudluğa qayıtması da məhz bu fərqlərin olmadığından dərk edilməsi zamanı mümkün olur.

Əsilliyə qayıdış

İnsanın əsil həyatı orijinallıq duyğusunun əldə olunması və kölgə həyatı tərk etməsi ilə başlayır. Yalnız bundan sonra o, əsil həyatı, varlığı və əsil tarixi görməyə başlayır. Dünyanın əsilliyini dərk etmək üçün insanın özünün “saxtılıqdan” çıxması və öz orijinallığına qovuşması lazım olur.

Ədəbiyyat:

1. C.X.Cübran. Peyğəmbər//Sükutun poeziyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2009, s.42-80.
2. Гегель. Философия права, перев. Б. Г. Столпнера и М.И. Левиной, Мысль, М., 1990, 524 с.
3. Коран, Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского, Язычы, Б., 1990, 744 с.
4. Xəyyam Ö. Rübailər, Mir Mehdi Seyidzadənin tərcüməsində, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, Bakı, 1969, 75 s.

5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. Мысль, 1979, 624 с.

Мухаммадолим Мухаммадсидиков

Концептуальные положения политический теорий в исламе

В последнюю четверть XX века ислам не только вышел на авансцену глобальной истории и политики, но и поставил перед современным человечеством множество проблем, касающихся социокультурных, цивилизационных, идеологических, социально-политических и других аспектов развития мусульманского мира.

Многие современные научные публикации, посвященные мусульманскому вероучению и исламскому фактору в сфере политики, сосредоточиваются на попытке раскрыть исторические причины радикальных сдвигов, которые начали обнаруживаться в прошлом столетии в системе религиозных представлений, отношений и институтов ислама. Под термином «исламский фактор» обычно понимается воздействие исламской традиции и связанных с ней явлений (мусульманское население, исламские организации и движения, религиозная идентичность и др.) на ситуацию, складывающуюся в мусульманских странах, а также на региональном и глобальном уровнях. Усиление этого фактора часто отождествляется с деятельностью исламистов – сторонников использования ислама в политических целях, в виде политической, а не религиозной доктрины. В 1980-90-х гг. этот процесс охватил страны с мусульманским населением не только на Ближнем и Среднем Востоке и в Азии, но и в Европе и Америке, традиционно ассоциирующихся с христианско-европейским миром.

Наблюдавшийся в прошлом в странах Ближнего Востока феномен активизации общественных и политических сил, выступающих под исламскими лозунгами, получил распространение в мировом масштабе. Причем, если на пике национально-освободительной борьбы мусульманских народов эти лозунги служили, прежде всего, для выражения антиимпериалистических устремлений, то в последние десятилетия исламский фактор интенсивно используется радикальными группами с различными, в том числе насильственными, методами действия, обращенными и против других мусульман и

собственных правительств. Процессы, связанные с их активностью, продуцируют негативное развитие ситуации в глобальном масштабе. Ссылаясь на тексты Корана и Сунны, эти группы обвиняют современные мусульманские общества и правительства в отходе от «истинной веры» и выступают под лозунгами «возрождения халифата». Большинство подобных групп обращаются в своей деятельности к т.н. «религиозно мотивированному» терроризму. Эксперты указывают, что число таких террористических религиозно-политических групп в мире постоянно растет. Если в 1990 г. террористических организаций было 33 (из них 14 – исламистских), то уже в 2005 г. их насчитывалось 74 (46 – исламистских). Это дало повод распространению как в СМИ, так и в аналитических кругах многих стран неправомерной тенденции характеризовать современные процессы как «исламскую угрозу» (1), что является подменной подлинной проблемы двусмысленными измышлениями. Между тем, использование религии политическими радикалами и террористами свидетельствует о сложных, не поддающихся поверхностному объяснению процессах, происходящих в культурной, экономической и социально-политической сферах жизни стран с мусульманским населением, а также о развитии принципиально новых процессов в международной системе после окончания «холодной войны».

Многие конфликты, с которыми человечество вступило в новое тысячелетие, выдвинули на первый план проблему распространения идей т.н. «исламского фундаментализма» в современном мире (2). Под «исламским фундаментализмом» чаще всего понимают движение **салафийа** (араб. - «возвращение к праведным предкам»), т.е. идейное течение, выступающее за возвращение к «первоначальному», «чистому» исламу времен пророка Мухаммада. В широком смысле, определение **салафийа** относится к мусульманским религиозным деятелям, которые в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины – «праведных предков» (**ас-салаф ас-салихун**), квалифицируя как **бид'а** («недозволенное новшество», «нововведение», не проистекающее из Корана и Сунны) все позднейшие изменения в исламской традиции (3).

Можно провести разграничение между «исламским фундаментализмом» как политико-идеологическим учением и как движением за возрождение первоначальных, исторически канонизированных ценностей, норм и отношений в мусульманской общине. В статье мы сосредоточимся на рассмотрении «исламского фундаментализма» как политического феномена, выразившегося в

использовании радикальными группировками лозунгов **салафийн** для осуществления своих планов по построению «подлинно исламского общества». В отличие от некоторых исламоведов, в частности Г.Джемала, считающих, что такие термины в арабском языке, как **салафийа** и **'усулийа** являются лишь вариантами перевода понятия «исламский фундаментализм», не имеющего основы в исламском менталитете (4), представляется важным признать, что **салафийа** – компонент культуры ислама, находящий политическое выражение. К этому мнению приходят и некоторые российские исследователи этого вопроса (5).

Многими исследователями отмечаются эндогенные, то есть имеющие внутреннее происхождение причины политизации ислама, а также возникновения в нем экстремистских религиозно-политических течений. В частности, по мнению российского историка Е.Рашковского, ислам может «проявлять себя как религия мира и творческой толерантности, но может выступать и санкцией яростных, экстремистских форм борьбы с инаковерующими. Он может проявлять крайности идейного ригоризма и может становиться предпосылкой самых изысканных форм философского и духовного творчества» (6). Однако такие проявления свойственны и всем другим религиям, то есть не могут рассматриваться как присущие исключительно исламу и социокультурному облику исламского мира. Вместе с тем, очевидно, что действующие внутри ислама эндогенные, или имманентные факторы играют большую роль в развитии ислама как религии и образа жизни, что стало предметом серьезных исследований современных авторов (7).

Большинство мусульманских идеологов, стоявших у истоков современного политического ислама, указывали на значение имманентных факторов. В частности, по словам исламского идеолога и основателя организации «Джамаат-и ислами» Сайида Абу-л-'Ала Маудуди (1903-1979 гг.), «вся схема исламской жизни тоже происходит из основных постулатов ислама. Поэтому, какой бы аспект исламской идеологии нам ни хотелось бы изучать, сначала следует обратиться к корням и рассмотреть основополагающие принципы ислама» (8).

Все это актуализирует изучение существующих в мусульманском мире политических концепций и лежащих в их основе идей.

К сожалению, в работах некоторых западных исследователей, посвященных политическим концепциям в исламе, при всем отсутствии у них единодушия по ряду вопросов, попытки анализа нередко сопрягаются либо с характеристикой исламского вероучения,

в целом, как фанатичного и экстремистского по своей сути, либо с тенденцией идеализированного видения роли исламистских движений в общественно-политической жизни мусульманских стран. Кстати, профессор Сорбонны М.Аркун, рассматривая политические концепции в исламе, обратил внимание на «путаницу в представлениях об исламе», которую вносят не только некоторые мусульмане, оспаривающие друг у друга привилегию обладания исламским «правоверием», но и «значительно умножившееся число западных экспертов, высказывающихся о том, что обычно называют исламом с прописной буквы; и журналисты, которые выдают за истину в последней инстанции наблюдаемые ими произвольные, сложные, случайные и конъюнктурные формулировки и образ действий т.н. «мусульманских деятелей»; свой вклад внесли сюда и ученые, политологи, историки, социологи, которые устно и письменно распространяют «научные» представления по поводу самых разных вопросов и тем, имеющих касательство к исламу» (9). По словам М.Аркуна, «многие труды по исламскому фундаментализму несколько не проливают свет на ислам. Наоборот, они заставляют людей думать, что исламу присуще насилие. Но насилие – это часть человеческого общества. Люди, считающие, что их религия является единственной «правильной», часто прибегают к насилию против людей, которые придерживаются других убеждений» (10). По мнению ученого, после терактов 11 сентября 2001 г. в мире возникло множество совершенно неверных и «невероятных» объяснений происшедшего, к которым мы можем отнести и теории приоритетности экономического аспекта в активизации «исламского радикализма», его исключительно культурных (или этнокультурных) корнях, формирующих идеологию исламского общества, как альтернативы западному и т.п. Между тем, как считает М.Аркун, главная причина актуализации исламского фактора состоит в том, что многие мусульманские общества за последние полвека претерпели серьезную эволюцию в прямо противоположном направлении секулярного развития европейских обществ. Так, он отмечает, что если во Франции еще в 1789–1792 гг. была низвергнута основанная на божественном праве монархия, то в Иране в 1979г. была восстановлена политическая теология имамата. Как нам представляется, несмотря на сомнительность возможности определения какого-либо политического строя, построенного «на принципах ислама», как «теократического» (11), в предложенном М.Аркуном объяснении обращено внимание на важную особенность развития мусульманских обществ, связанную с некоторыми

фундаментальными чертами ислама, в котором сохраняется специфичная связь между светским и религиозным, государством и религией, индивидуумом и божественным откровением и др. Эти черты, с нашей точки зрения, состоят в следующем.

Во-первых, ислам как религиозно-идеологическое явление и **шари‘ат** как свод правовых и нравственных норм предстают для многих мусульман в качестве «универсального» вероучения и регулятора всех сфер их жизни. Мусульманская традиция считает шариат сводом заповедей Аллаха, касающихся поведения человека, регулирующих религиозный ритуал и определяющих нормы общественно-политической, семейной и индивидуальной жизни. Понятие шариата тесно связано с обозначением начертанного Аллахом пути, идя по которому правверный достигает совершенства и мирского благополучия (12). По словам российского правоведа проф. Л.Сюкияйнена, «общий смысл данного понятия становится яснее, если учесть его происхождение от корня **ша-ра-‘а**, который неоднократно встречается в Коране в значении узаконивать, предписывать что-либо как обязательное (13). Отсюда делается вывод, что источниками шариата выступают Коран и Сунна – собрание преданий (хадисов) о поступках и высказываниях пророка Мухаммада, в которых воплощено божественное откровение. Одновременно в исламской литературе утвердилось общее определение шариата как совокупности обращенных к людям предписаний, установленных Аллахом и переданных им через пророка» (14). Отсюда – убежденность многих мусульман и исламских идеологов в том, что социальные нормы и ценности в исламском мире всегда основывались только и исключительно на шариате (15). Как указывает российская исследовательница М.Степанянц, «исламские ортодоксы и сегодня заявляют, что их вероучение «не признает законодательства, вводимого человеческими агентами» (16). Только шариат, по их убеждению, являющийся священным законом ислама, охватывает все стороны человеческой жизни и направляет власть во всех сферах, в т.ч. в области государства. Нормативная и регулятивная роль ислама, сформулировавшего свои установления относительно всех сфер жизнедеятельности уммы, привела к тому, что, по определению американского исламоведа Б.Льюиса, «ислам со времен его основателя отождествлялся с государством, и уверенность в единстве государства и религии прочно вошла в память и сознание верующих из их священного писания, истории и опыта» (17).

Между тем, представления о том, что социальные нормы и ценности мусульман всегда основывались только на шариате, не верны. Шариат

действительно был (и во многих случаях остается) основным нормативным источником для мусульманских обществ. Однако свою актуальность для организации государства и общества всегда сохраняли и другие (доисламские и неисламские) местные и заимствованные традиции (18). Нравственные нормы, а также идеи справедливого общества и государственного управления формировались под сильным влиянием представлений народов, принявших ислам, в различных регионах мира. Но, как и в недавнем прошлом, современные идеологи исламистов считают обязательным введение шариата в качестве единственного источника законодательства и норм общественно-политической жизни. Многие политологи отмечают в этой связи, что ислам всегда играл в мусульманском мире несколько иную роль, чем христианство в Европе. Ислам определял характер экономических отношений, формы политического администрирования, социальную структуру, быт и сознание людей, «духовная жизнь в мусульманских странах проистекает в рамках ислама, является исламской, как по сути, так и по форме», не подчиниться этим ориентирам, означало бы «противопоставить себя этому обществу, оказаться как бы вне его, вне закона» (19).

Отметим, что и многие современные правоведы не видят препятствий в том, чтобы признать «ряд сторон мусульманско-правовой культуры» и возможность их законодательного закрепления. Правда, речь идет об избирательном подходе, о внедрении в современную государственно-правовую практику отдельных норм шариата, без вытеснения принципов и инструментов т.н. «светского администрирования». Как полагает, например, Л.Сюкияйнен, «там, где приверженцы ислама составляют большинство или хотя бы заметное меньшинство, ни одна власть не может игнорировать этот факт» (20). В этой связи, он предлагает российскому государству принять организационно-правовые меры с учетом мусульманского права, сориентировав российские законы на исламские правовые критерии. С его точки зрения, шариат возможно совместить с правовыми нормами современного светского государства, т.е. воспользоваться опытом шариата, одновременно сохранив идею светского государства. Эта концепция предлагается как один из вариантов решения дилеммы религиозного и светского права в мусульманских странах или странах со значительным мусульманским населением. Вместе с тем, данное видение основывается на гипотетической возможности «отделить мусульманское право от религии», а это практически невозможно. Российский ученый предлагает рационально взять из шариата самое

ценное, отдавая приоритет общечеловеческим ценностям, что, по его мнению, даст возможность активизации позитивных возможностей шариата, а также «поиска на этой основе точек соприкосновения между ним и общечеловеческими ценностями» (21). Однако, как представляется, попытка избирательного введения шариата может способствовать вытеснению светского законодательства, дальнейшей «исламизации» общества, росту политизации ислама. В условиях многих стран, это означало бы фактически возвращение назад в их развитии.

Во-вторых, ислам подчеркивает не столько внутренние аспекты жизни личности (как христианство), сколько приверженность **умме** – общине единоверцев (**уммату-л-лах**). Мусульманские идеологи подчеркивают, что с самых первых шагов Мухаммада в качестве светского и духовного лидера вся его деятельность была направлена на строительство уммы, объединяющей всех правоверных, независимо от их национальной принадлежности. Этим термином в мекканских сурах обозначается сообщество людей, возводимое к общему духовному прародителю, от которого оно получило веру и религию. В мединских сурах уммой называются мусульмане и иудеи – жители Мадины. Российский исследователь Е.Резван отмечает, что «основой социальной организации мадинской уммы являлись отношения зависимости/покровительства (**вала’ дживар**), которые приобрели, в отличие от доисламского, условного, новый, абсолютный характер. Все члены уммы были связаны отношениями **вала’ дживар**, находясь при этом под покровительством «верховного» **маула (вали)** – Аллаха. Покровителем (**вали**) членов уммы стал и сам Мухаммад, являвшийся передатчиком воли Аллаха. Возникновение уммы как социальной организации ознаменовало становление структуры господства-подчинения при абсолютном характере верховной власти» (22). Мусульманская община, постепенно распространяя свое влияние, уже при жизни Мухаммада превратилась в сложную и разветвленную государственную и социальную структуру, охватившую почти всю территорию Аравийского полуострова. По мере усложнения связей внутри уммы и с входящими в орбиту ее влияния новыми племенами, происходила дальнейшая разработка догматики и ритуала. Кроме того, возник один из основных постулатов, вошедший в политическую доктрину исламского фундаментализма, – положение о разделении мира на территорию общины мусульман (**дар ал-ислам**) и «территорию войны» (**дар ал-харб**), на которой умма не управляет. Возникновение во времена первых завоевательных походов мусульман этого важного элемента ценностной системы ислама (**дар ал-ислам**)

привело к формированию другой концепции – **джихад (23)** как «священной войны» во имя вовлечения всех людей в умму. С другой стороны, **дар ал-ислам** лег в основу концепции халифата как единого исламского государства, разработка которой шла весьма интенсивно во все периоды реформирования ислама.

Радикальные исламисты считают, что даже мусульманские общества являются «неверными» в тех странах, где был выбран светский путь развития или были допущены отступления от норм первоначального ислама. Поскольку, по их мнению, только исламское государство может отвечать критериям цивилизованности, на первый план в политической деятельности исламистов выступает практика джихада (24). Так, выступая за создание исламского государства на территориях, отошедших к Израилю при его образовании, идеолог террористического палестинского движения «Хамас» шейх А.Ясин, убитый в 2004г., заявлял: «Ислам - единственный ответ. Из него все исходит». Обосновывая идею вооруженного джихада и мученичества во имя борьбы с «неверными», он подчеркивал: «Каждая палестинская мать с детства готовит своего сына стать шахидом... Вся (палестинская) молодежь, все нынешнее поколение, даже женщины, готовы выполнить миссию смертника» (25). При этом, как известно, А.Ясин считал возможным сосуществование мусульман с христианами в едином исламском государстве, после уничтожения Израиля и иудеев. Таким образом, проблема насилия при осуществлении джихада решается исламистами в зависимости от конкретных социально-политических условий их деятельности, и может совмещаться с декларациями принципа «мирного сосуществования» представителей различных вероисповеданий.

В-третьих, одна из ключевых проблем в исламе – связь между религией и политикой. Пророк Мухаммад осуществлял, пока был жив, функцию связи между Аллахом и уммой, которая жила на основе переданного пророком текста, содержащего окончательное Откровение (т.к. Мухаммад считается мусульманами «печатью пророков»). Пророк был не только проповедником, но и организатором жизни уммы. В Коране и Сунне содержатся и сугубо религиозные предписания, и принципы социально-политического устройства общины. В связи с этим, идеологи исламизма всегда подчеркивали нераздельность духовного и светского правления. «Теократический» характер правления пророка и поныне служит для них идеалом построения общества на принципах ислама. По их мнению, «дилемма религии и политики» (26) характерна только для западных обществ, имеющих иной культурно-исторический опыт.

После смерти пророка Мухаммада в представлении мусульман прервалась связь между Аллахом и его общиной, что породило проблему преемственности власти над общиной мусульман. В ходе начавшейся борьбы за власть, сопровождавшейся столкновением мнений относительно толкования Корана и Сунны, сформировались различные ценностные установки сторон. Сунниты - сторонники первых трех халифов (Абу Бакра, Омара и Османа) опирались на принцип выборности халифа, утверждая приоритетность уммы как базовой ценности. Шииты - сторонники 'Али ибн Аби Талиба, племянника и зятя пророка, исходили из убеждения, что ему завещано пророком исключительное право на верховную власть, т.е. актуализировали вторую базовую ценность - Посланника Аллаха. На основе этой идеи разрабатывалась концепция имамата. Шииты отвергли принцип выборности имама как главы мусульманской общины и государства и провозгласили, что верховная власть является наследственной в роду Алидов. Исходя из «божественной» природы имамата, шииты считают высшим авторитетом в религиозных и мирских делах законного имама – «наместника бога на земле», «врат», через которые можно приблизиться к нему, наследника знаний пророка» (27). Третья группа – хариджиты - исходила из принципа «послушание Богу важнее послушания человеку», т.е. основывалась на базовой ценности «вера в Аллаха». Хариджиты сыграли значительную роль в разработке догматики, связанной с теорией халифата. В вопросе о верховной власти они противостояли как суннитам с их принципом условной выборности халифа, так и шиитам с их представлениями о наследственности и сакральности имамата (28). В течение всей последующей истории государственных образований, основывавшихся в своих идеологических построениях на ценностную систему ислама, выбор основания власти и принципа ее передачи сосредоточивался на трех указанных базовых ценностях (29).

Исходя из изложенного, можно сделать следующие **заключения:**

Основные политические концепции мусульманских реформаторов, особенно представителей движения Джамал ад-Дина ал-Афгани, было стремление найти приемлемый для современных им условий синтез традиционного ислама и современной западной науки, общественно-философской и научной мысли. Однако подход многих реформаторов к заимствованию на западе прогрессивных элементов строился на принципах их адаптации к традиционным нормам ислама и одновременно конфронтации по политическим соображениям. Возникала порой парадоксальная ситуация, когда Запад одновременно

представал в мировоззрении исламских националистов как позитивная и негативная сила.

Многие идеологи исламского модернизма находились под сильным влиянием идеалов равенства, братства и справедливости, их мировоззрение формировалось под воздействием таких западных ценностей и политических реалий, как идеи парламентской демократии, конституционного правительства, личных свобод граждан и национализма. В этой связи, в отличие от традиционной исламской модели, когда политическая лояльность и общественная солидарность основывается на принципах общей веры и единой уммы, новые независимые мусульманские государства должны были строиться, по их мнению, не на принципах религии, а скорее на основе общности языка, территории, этнических признаков и др.

Пытаясь осуществить реформы в исламе, религиозные реформаторы-модернисты отвергали бездумный возврат к прошлому и его имитацию, утверждали свое право на ииджитхад, новую трактовку канонов ислама в соответствии с современными условиями, пытались разработать принципы действия многих социальных институтов, основанные на исламских ценностях и нормах. При этом возрождение ислама, достигаемое с помощью предлагаемых реформ, рассматривалось его идеологами в качестве важного шага на пути достижения национальной независимости.

В отличие от подходов модернистов, политические концепции фундаменталистов, по сути, во многом строятся на специфичных особенностях ислама, в котором нет четкого деления на светское и духовное начала, а образ жизни индивида и общины регламентируется сводом мусульманских законов – шариатом. Ислам обращен на решение мирских, социальных проблем, в нем содержится проповедь социальной справедливости, якобы достижимой лишь в условиях «исламского государства». Жизнеспособность такого государства, по мнению фундаменталистов, основывается на единстве светской и духовной власти. Их политические концепции основываются, прежде всего, на следующих положениях:

- Ислам является всеобъемлющей идеологией, регулирующей индивидуальную жизнь человека и все сферы жизнедеятельности общества и государства.
- Базовыми ценностями жизни мусульман являются Коран и Сунна, шариат, единство и превосходство уммы над другими «сообществами людей».

- Восстановление величия и процветание мусульман зависят от «возврата к исламу», освобождения от влияния светского мировоззрения и западной идеологии.

Освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, создание мировой системы социализма, углубление кризисных явлений в мире поставили принципиально новые проблемы перед мусульманской общественной мыслью. Это отразилось, прежде всего, в широко развернувшейся борьбе вокруг проблемы выбора пути развития освободившимися странами, в ходе которой появились концепции т.н. «третьего пути», отличного как от капиталистического, так и от социалистического. Обращаясь к традиционным ценностям ислама, мусульманские идеологи и политические деятели выдвигали тезисы об «исламском пути развития» как единственно приемлемом для мусульманских стран. На этой основе создались концепции «исламского государства», «исламского правления», «исламской экономики», «исламского социализма». Концепции «исламского государства» или халифата предполагают воплощение в современных условиях «исламской модели» политической организации общества, в котором сочеталась бы светская и духовная власть, принципы справедливого распределения общественных благ, регулирования экономики в соответствии с предписанными шариата. Мероприятия по их реализации и пропаганде («ре-исламизация»), нередко осуществляются «сверху», путем законодательного введения тех или иных норм (например, в Пакистане - введение 'ушра и заката, исламизация банковской системы, в Иране - провозглашение «исламского правления»), либо в результате давления религиозно-политических организаций, среди которых наибольшую активность в этом направлении проявляют египетские «Братья-мусульмане».

Однако, с точки зрения многих современных мусульман, прочность государства и согласие в обществе не зависят от единства в нем светского и духовного начал, напротив – большинство мусульман принимают и полагают правомерным разделение религиозных дел от общественно-политических, возможность полноправного существования религиозной общины в рамках светского государства, считают недопустимым использование ислама в качестве достижения политических целей.

Литература:

1. Малашенко А. Ислам: последнее предупреждение Западу // Pro et Contra. – Т.8. - №3. – М., Московский фонд Карнеги: «Гендальф», 2004. – С. 82-96.

2. Анализ этого феномена посвящен 3 параграф 2-й главы данной работы («Предпосылки зарождения идеологии исламского фундаментализма и современный исламизм в арабских странах»).
3. Ислам. Энциклопедический словарь. - М.: Наука. - Гл. ред. восточной литературы, 1991. - С. 204.
4. Джемаль Г. Россия и исламский фундаментализм. – Интернет-сайт Русский архипелаг. - <http://www.archipelag.ru/authors/djema/?library=967>. - Гл.1 (Исламская идентификация).
5. Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – Моск. Центр Карнеги. - М.: Гендальф, 2001. - 180 с. - Гл.5; Игнатенко А. Эндогенный радикализм в исламе // Центр. Азия и Кавказ. - 2000. - #2 (8). - С. 112-128; Игнатенко А. Радикализм как побочный эффект холодной войны//Ислам и политика.– М.: Институт религии и политики, 2004. – 256 с. – С. 8-40.
6. Рашковский Е.Б. Ислам в динамике глобальной истории. // Мировая экономика и международные отношения. - № 6. – М.: «Наука», 2004. – 21-28 с. – С. 21.
7. Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе. Доклад на семинаре в Московском центре Карнеги. – М.: Московский центр Карнеги, 2000; Игнатенко А.А. Радикализм как побочный эффект холодной войны // Ислам и политика. – М.: Институт религии и политики, 2004.-256 с.
8. Маудуди, Сайид Абу-л-‘Ала. Политическая теория ислама. Основы ислама. // Отечественные записки. – М., 2003. - №5. – (Sayyid [Sayed] Abul ‘Ala Maudidi. Political Theory of Islam. - Lahore: Islamic Publications Limited, 1976. – P. 4–22. Глава из книги: Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talattof. - Palgrave Macmillan, 2000. - Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, 2000).
9. Аркун М. Ислам и демократия // Отечественные записки. - №3, 2003 г. (Arkoun Mohammed. - Islam et democratie. Quelle democratie? Quele Islam? // in Cites, PUF 12, 2002).
10. Deeb M.-J. Understanding Islam. Islamic Scholar in Residency at the Library. - African and Middle Eastern Division. // Information Bulletin of the Library of Congress. – Washington, November 2001. – <http://www.loc.gov/loc/lcib/0111/arkoun.html>.
11. В строгом смысле, никакое «исламское государство» не могло бы считаться теократическим, т.к. теократия – государство, в котором власть принадлежит церкви, духовенству. В исламе же нет церкви, нет духовенства, нет иерархии, как не признается и никакого духовного

- посредничества между Аллахом и верующими. См. об этом: Lewis, Bernard. *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*. - New York: Oxford University Press, 1995. – 126 p.
12. Hassan, Rittat. *Muslims in America: A Living Presence*. - *Horizons*. - November/December, 1990. - Pp.10-11; Khadduri, Majid and Herbert J. Liebesny, eds. *Origin and Development of Islamic Law*. // Volume 1 of *Law in the Middle East*. ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny. - New York: AMS Press, 1984. – 395 p.; Laliwala, Jafer Ismail. *The Islamic Jurisprudence*. - India: The India Institute of Islamic Studies, 1990; Lamb, David. *The Arabs: Journeys Beyond the Mirage*. - New York: Vintage Books, 1987. – 368 p.
13. Коран, 42:11/13, 20/21.
14. Сюкияйнен Л. Шариат и мусульманско-правовая культура. // *Центральная Азия и Кавказ*. – Стокгольм, 1999 г. - № 4 (5). – С. 12.
15. Кремер Г. Вступительный доклад // *Государство и религия в странах с мусульманским населением*. (Под ред. З.И.Мунавварова и Р.И.Крумма). – По материалам межд. научно-практической конференции (Самарканд, 3-5 октября 2003 г.). - Ташкент: Республ. научно-просветит. центр Имама ал-Бухари, Фонд им. Ф.Эберта, 2004 г. - 251 с. – С. 7-8.
16. Schacht J. *Problems of Modern Islamic Legislation*. – *Studia Islamica*. – Vol. 12. – P., 1960. Цит. по Степанянц М.Т. *Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.)*. – М.: «Наука», 1982. – 247 с. - С.148.
17. Lewis B. *The Return of Islam // Religion and Politics in the Middle East*. - Westview Press, 1981. - P.133-154.
18. См. об этом: Абашин С. Исламский фундаментализм в Центральной Азии. – *Независимая газета*. – 05.12.2001; Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане//*Суфизм в Центральной Азии*. (Сост. и отв. ред. А.А.Хисматулин). – Санкт-Петербург: СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. – 394 с. – (Азиатика). – С. 331-356; Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. (Под ред. А. Малашенко и М.Б. Олкотт). – Московский Центр Карнеги. - М.: Арт-Бизнес-Центр, август 2001. - 320 с.; Сухарева О.А. *Ислам в Узбекистане*. - Ташкент, 1960. - С. 3-5, 85 и др.
19. Мельник В.А. *Политология*. – Минск: Высшая школа, 1996. – 480 с. - С. 465.
20. Сюкияйнен Л.Р. *Шариат и мусульманско-правовая культура*. – М.: Институт государства и права РАН, 1997. – 48 с. – С. 33.

21. Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М.: Институт государства и права РАН, 1997. – 48 с. – С. 22.
22. Резван Е.А. Умма // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. – С. 241; Резван Е. А. Исследования по терминологии Корана: сура, абд (ибад, абид) Аллах, умма // Проблемы арабской культуры. – М.: Наука, С. 219–232.
23. Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. -315с. - С.66-67.
24. Поляков К.И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. – М.: УРСС, 2003. – 160 с. – С. 15.
25. Павлюк И. Они идут на смерть с надеждой. – Информ. сайт Подробности. - <http://www.podrobnosti.com.ua/podrobnosti/2002/04/14/21690.html>. - 14 апреля 2002 г.
26. ал-Джанаби, Мухаммад. Ал-ислам ас-сийаси фи русийа. – Дирасат му'асара (2). – Марказ ал-малик Файсал ли-л-бухус ва-д-дирасат ал-исламиа. – Ар-Рийад, 1999. – 82 с. – С. 9.
27. аш-Шахрастани, Мухаммад Ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах / Перевод с араб., введение и комментарий С. М. Прозорова. - М.: Наука (ГРВЛ), 1984. - с. 220–221.
28. Прозоров С. М. Ал-Хаваридж // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. - С. 260; World Christian Encyclopedia. 2nd edition. A comparative survey of churches and religions in the modern world. – Barrett D., Kurian G., Johnson T. New York: Oxford University Press, 2001. - 2 vols. -719 p.
29. Оганесян Д. Ценностная система ислама: начало пути // Отечественные записка. – М., 2004. - №1.

Ильхам Алиев

Религиозно-правовой принцип справедливости - основа стабильности в Азербайджанском государстве

Справедливость всегда волновала лучшие умы человечества и первое серьезные исследования проблемы справедливости можно найти в работах античных мыслителей. Одним из первых, кто обратился к сущности справедливости, был Сократ, от него эстафету взял Платон, справедливость - у Платона добродетель правильного отношения к другим людям, сумма всех добродетелей, ну а законченный вид проблеме справедливости придал выдающийся греческий философ

Аристотель. Именно в его работах мы встречаемся с первыми осмысленными попытками понимания сущности справедливости. Развивая сократовско-платоновское положение о совпадении законного и справедливого Аристотель, указывал на необходимую внутреннюю взаимосвязь права и государства. Эту идею он сформулировал так: "Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения" (1, с.380).

Не обошли внимание вопросов справедливости и мыслители Азербайджана. В их представлениях справедливость - одна из важнейших базисных ценностей, на которых и должны строиться отношения между людьми. Здесь уместно будет упомянуть слова великого мыслителя Азербайджана Н.Туси о том, что справедливость находится посередине истины (2).

Как пишут специалисты в области истории политических и правовых учений в Азербайджане, в них можно проследить зародыши идей о правовом государстве. Они встречаются в древнем памятнике - книге «Авеста», автором которой был Зардушт (Зараостр или Зартуштра). В ней содержатся сведения о необходимости строгого выполнения законов, соблюдении справедливости, равном и честном труде и его справедливой оплате, нормах поведения, обычаях и правах, добре и зле, мире и войне, праведных правителях, которые и должны возглавлять государство, истории сотворения мироздания.

Ясно, что «Авеста», состоящая из мифов и легенд, созданных народом, и религиозных наставлений, не может служить четким источником современного учения о правовом государстве. Однако, как утверждает ряд западных специалистов, учение зараостризма проникло в европейскую цивилизацию и стало служить первоосновой идей по праву справедливости. (3, 66-94),(4, 79-82)

Обращаясь к исламскому наследию, отметим, что одно из значений справедливости мусульманской правовой доктриной рассматривается как аналог весов. В Коране по этому поводу говорится следующее: «Он возвел небо и установил весы, чтобы вы не обманывали при взвешивании. Взвешивайте, о люди, по справедливости, не допускайте недовеса» (55:7-9). «Воистину, Аллах велит вершить справедливость, добрые деяния и одаривать родственников. Он запрещает непристойные и предосудительные деяния и беззаконие... Будьте верны завету с Аллахом, если вы его дали» (16:90-91). (5, 678).

Однако, справедливость - это исторически изменчивая категория и в различных цивилизационных общностях она получает своеобразное,

индивидуализированное развитие. В этом смысле понимание справедливости в исламской правовой культуре следует рассматривать как категорию динамичную, развивающуюся, которая нуждается в том, чтобы её понимали в соответствии с общими законами развития, в данном случае исламского сообщества. В основе всех религий лежит присущая им справедливость. Другое дело, что в каждой из них она приобретает свои очертания. Принцип справедливости в исламском праве также имеет свои, присущие только ему особенности.

Само слово справедливость с арабского "адл", адалят имеет много значений. Во - первых, это одинаковое, равное отношение кого-либо ко всем членам общины; во - вторых, это равноправие людей в отношении между собой; в-третьих, это действие, соответствующее общепринятым моральным и правовым нормам; в-четвертых, это совесть, правильность, беспристрастие, верность, достоверность, точность, правда; в-пятых, это правосудие; в-шестых, это противовес тирании, несправедливости. Принцип справедливости занимает одно из важных мест в исламском праве. Достаточно сказать, что справедливость, вслед за монотеизмом, считается одним из самых важных и значимых основ шариата.

Справедливость делится на божественную и человеческую. Человеческая справедливость по своей характеристике и содержанию должна точно соответствовать справедливости божественной. При этом большое значение уделяется и воле человека в осуществлении справедливости. По этому поводу в знаменитом предании о разговоре Мухаммада со своим сподвижником Муазом, назначенным судьей в Йемен говорится следующее: «По чему ты будешь судить?» - спросил Пророк. «По писанию Аллаха», отвечал Муаз, - «А если не найдешь?» - поинтересовался Пророк. «По сунне посланника», - сказал Муаз. «А если и там не найдешь?» - вопрошал Пророк. «То буду судить по своему мнению, не пожелав сил на поиск верного, справедливого решения», - ответил Муаз (6, 57-59).

Справедливость охватывает большой круг проблем, который определяет пределы её действия. Справедливость должна считаться основополагающим началом любых отношений, она должна постоянно присутствовать в личной и общественной жизни. Процесс реализации принципа справедливости направлен на соблюдение прав (Аллаха, своих собственных и других лиц), устраняющий, в конечном итоге, всякую несправедливость (нарушение закона).

Принцип справедливости неразрывно связан с правами человека. Он включен в них в качестве важнейшего требования, т.е. достижение справедливости в обществе происходит через реализацию права.

Социальная ценность принципа справедливости, его действенность проявляется в осуществлении всего комплекса прав человека. При этом основные права и свободы человека - свобода совести и вероисповедования, право на жизнь, честь и достоинство, право на имущество, право на равенство, запрещение всех форм дискриминации - указанные в Коране, предстают в качестве главного критерия при определении границ всех остальных прав и свобод, формулируемых обществом в терминах гражданского законодательства.

Пытаясь понять, что такое право и какова его роль в общественной жизни, еще римские юристы обращали внимание на то, что оно не исчерпывается одним каким-либо смыслом. Дигесты римского императора Юстиниана начинаются с определения древнеримского автора Цельса: "Право есть наука о добром и справедливом" (7,5). Право, писал в частности Юлий Павел, чьим сочинениям была придана обязательная сила, употребляется по меньшей мере в двух смыслах. Во-первых, право означает, то, что "всегда является справедливым и добрым – каково есть естественное право". Во-вторых, право – это то, что "полезно всем или многим в каком-либо государстве, каково цивильное право" (7,25).

Будучи "регулирующей нормой политического общения", право, как отмечал еще древнегреческий мыслитель Аристотель, должно служить "критерием справедливости". Для того чтобы знать, что такое право, писал древнеримский юрист Ульпиан, нужно понять, с чем, с какими явлениями оно связано и откуда оно происходит. Нужно помнить прежде всего, что "оно получило свое название от *jus* – правда, справедливость", что право есть "искусство добра", "равенства и справедливости". Соотнося право не только со справедливостью и добром, но и с самой природой, с естественным бытием человека: это "разумное положение соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга" (7,23).

Все эти аспекты правового смысла справедливости, внутренней связи справедливости и права нашли адекватное отражение в образе богини Справедливости - Фемиды с Весами Правосудия. Используемые при этом символические средства (богиня с повязкой на глазах, весы и т.д.) весьма доходчиво выражают верные представления о присущих праву (и справедливости) общезначимости, императивности, абстрактно-формальном равенстве (повязка на глазах богини означает, что абстрагированный от различий равный правовой подход ко всем, невзирая на лица, - это необходимое условия и основа для

объективного суждения о справедливости). Справедливо то, что выражает право, соответствует праву и следует праву. Действовать по справедливости – значит действовать правомерно, соответственно всеобщим и равным требованиям права (8, 700).

Конечно, понятие справедливости шире права, специфика которого как социального явления заключается в нормативности, обязательности правовых предписаний, в возможности их принудительного проведения в жизнь. И, если справедливая идея получает нормативное закрепление, то она становится законом, превращается в право, а точнее становится правовым законом. Если же та или иная справедливая идея не получает нормативного закрепления, она остается за пределами права, в сфере морали, этики, играет роль пожелания, не имеющего обязательной, принудительной силы, и это еще не право (9, 16).

Сформулированные под воздействием советского типа правопонимания, как крайне позитивистского, общественное и индивидуальное правосознание всегда воспринимали и продолжают воспринимать законы как явления, справедливые по своей сути. Даже в тех случаях, когда законы несовершенны или накладываемые ими на людей известные обременения, вольно или невольно пытаются оправдать данный акт, найти ему объяснения. Такое милостивое отношение людей к плохим законам лишь отчасти можно объяснить господством в советское время самого крайнего позитивизма. Оно еще связано с тем, что люди считают справедливость его имманентным свойством. Конечно, в этом есть резон. Так как право, как регулятор общественных отношений пришло на смену прежних социальных регуляторов только тогда, когда они уже не в состоянии были защитить справедливость в обществе. Поэтому такое регулирование общественных отношений считается справедливым. По глубокому убеждению простых людей законы привносят в первую очередь справедливость в человеческие отношения. В таком случае, справедливость следовало бы рассмотреть как явление, существующее вне человеческого общества, которое оно приобретает благодаря праву. Такой подход создал бы почву для игнорирования тех этапов развития истории, которые просуществовали до появления права. Вряд ли дозволительно будет с точки зрения объективности сводить все значение права только к фактору справедливости. Но при этом следует также отметить, что указанный фактор имеет существенное, если не главное значение для приобретения законом легитимности. Ибо все другие критерии оценки законов (соотношение с другими законами,

эффективность и т.д.) применяются лишь после определения их удовлетворения справедливости. **(10, 5-9)**

Говоря о справедливости права, следует заметить, что она не существует в буквальном смысле внутри закона. Это нравственно-оценочный критерий, взгляд на законы со стороны. Оценивая тот, или иной закон, как справедливый или несправедливый, на наш взгляд, тем самым мы определяем ее соответствие или несоответствие истинному положению вещей, как должное или игнорирующее его толкование. Справедливость закона в предложенном контексте вовсе не означает, что все иные: социально-экономические, политико-культурные, национально-демографические и др. факторы не должны быть учтены при принятии законов и оценке их содержания. Это означало бы трактовку «истинного положения вещей» в буквальном смысле. Сама действительность состоит, образуется из этих компонентов, и право рождается для обеспечения прогресса этих явлений. Поэтому они не могут быть не учтены в создании законов. Непринятие или недолжное принятие этих факторов отражаются на эффективности законов. Однако существует, как говорится, и другая сторона медали: преувеличение роли этих факторов по соображениям целесообразности, исходя из классовых и иных узкогрупповых интересов, превращает право в свой антипод. Учет того или иного фактора при принятии закона должен быть осуществлен в соответствии с той ролью, которую он призван играть в объективной действительности, т.е. той идеи, носителем которой он является. Стремление приписать путем законотворчества тем или иным факторам несвойственных им ролей, противоречащих естественному развитию процессов и явлений, всегда чревато для общества неблагоприятными последствиями, порой, даже катастрофическими. Например, коммунистическая идеология, наделяющая демократию классовыми признаками, выдвигала требование установления диктатуры пролетариата и вся жизнь целой страны была подчинена доказыванию состоятельности этого положения, не имеющего ничего общего с действительностью. **(11, 27)**

Современная законодательная практика в странах СНГ, по нашему мнению, в основном характеризуется тем, что она занимается украшением себя правовыми ценностями и лозунгами, под которыми она успешно сохраняет свое прежнее содержание. Изменению подверглась лишь только форма, и та отчасти. В одних государствах это проявляет себя, как продолжение существующих в них недемократических режимов, а навешивание правовых и демократических ярлыков служит дезинформированию своих граждан

и международного сообщества; в других – это связано с неправильным осмыслением и оценкой советской правовой системы, в результате чего делаются ошибочные выводы, в третьих государствах это можно объяснить трудностями освобождения от привычного типа мышления. Используемая в основном как оценочная категория, социальная ценность справедливости содержит объяснение реальных общественных отношений. Оценивая действительность как справедливую или несправедливую, люди ощущают удовлетворение либо недовольство, что определяет мотивацию их действий, влияет на характер их активности.

Между тем довольно широкое распространение в юридической науке имеют представления о противоположности права и свободы, права и справедливости. Такого рода суждения обусловлены во многом тем, что под правом имеют в виду любые веления власти, законодательство которой нередко носит неправовой, произвольный, порой насильственно принудительный характер. Порою свобода противопоставляется равенству. Конечно, если речь идет действительно о свободе, а не о привилегиях, произволе, авторитаризме, то она просто невозможна без принципа равенства, без единого масштаба и равной меры свободы, без права. Свобода и равенство неотъемлемы взаимно предполагают друг другу. Эта проблематика, важна сама по себе, приобретает особую актуальность в условиях современных радикальных преобразований форм и отношений собственности, в постсоветских, странах и, конечно в Азербайджане.

Таким образом, право есть нормативно закрепленная справедливость. Иначе говоря не всякий закон можно считать правом, если он не отвечает объективным требованиям права – справедливости. Последнее, как понятие о должном, выраженная в нормах права – законе, носит всеобщий масштаб, является равной мере свободы, одинаковой распространяющейся и обязательной для всех субъектов правоотношений. Если же равное значение справедливости подменяется какими-либо частными, корпоративными интересами, происходит разрыв границы между правом и произволом. В таком случае закон лишается критерия справедливости и потому не может называться правовым законом. Правовой закон – антипод несправедливости, неравенству. Тот факт, что позитивное право декларировало свою справедливость в столь различных ситуациях и независимо от своего реального содержания и дало повод юридическому позитивизму, с одной стороны, отождествлять с правом любой произвол властей, а с другой, - считать справедливость не более

чем выгодной властям профанацией (вспомним утверждение древнегреческих софистов о том, что справедливость есть то, что выгодно властям).

Хотим этого или нет, мы должны исходить из того очевидного факта, что в природе реального равенства нет. Оно, таким образом, создано и с этой закономерностью необходимо считаться. Ибо другого не дано. Реальное равенство можно обнаружить только внутри ограниченной, обособленной системы, процесса, явления, предмета или объекта и в отношении их самих себе. Достаточно выйти за пределы этих обособленных систем, всюду будем сталкиваться с различными количественными и качественными состояниями. Следовательно, формально-правовое равенство, если судить в буквальном смысле, является фикцией. Неравенство, обусловленное природой самих вещей, не может быть устранено каким-либо путем. Формальное равенство – это есть закрепленное правом фактическое неравенство (в силу чего оно является формальным). Ценность такого формального равенства заключается в его общности. Облекая фактическое неравенство в формально правовое равенство, тем самым право как бы сглаживает несправедливость, идущую от природы, заставляет каждого субъекта правосознания мириться с фактическим преимуществом кого-либо в чем-либо. Следует иметь в виду, что преимущество одних субъектов перед другими не является постоянным и повсеместным. Оно характерно в определенное время и в определенном правовом пространстве. В другом случае неравенство субъектов может быть замещено или компенсировано. Внимательный анализ юридических документов, памятников права обнаруживает стремление утвердить в жизни:

- справедливость (охватывающую истину и правду, не случайно поэтому многие памятники права так и назывались – «правды»);
- реализм и жизненность (и потому юридическое регулирование проникает во все сложности жизни, касается деталей и подробностей человеческих отношений, стремится учесть всевозможные жизненные интересы). (12, 55)

Разумеется, мы не представляем вопрос соотношения равенства и справедливости в качестве простых, который удачно может быть решен с помощью законодательной техники или логических процедур. "Осуществление справедливости нельзя свести к логическим процедурам, к какому-то принципу, приводящему механизм справедливости в действие, – пишет В.П.Малахов, – она не может (и не должна) мыслиться в качестве простого результата деятельности на основе определенного "ассортимента" гарантированных средств.

Проблемой оказывается не реализация требования справедливости, а сохранение установки на справедливость, на ее ценность, независимо от того, удачно или неудачно мы действуем в том или ином направлении, можно ли вообще надеяться на справедливость в конкретном случае" (13,203) Далее, автор правильно отмечает, что вопрос о справедливости не может быть удовлетворительно решен в отрыве от конкретной ситуации. Единый алгоритм решений отсутствует. Возможен лишь общий ориентир.

Исламская правовая мысль признает любой нормативно-правовой акт, если он основан на принципе справедливости, естественно при соблюдении императивных положений шариата. Главное заключается в том, чтобы эти нормативные акты были истинно правовыми, справедливыми. Источником такого закона должна быть не чья-либо воля, групповые интересы, а человеческий разум, которому присуще стремление к спокойному и руководимому собственным разумом общению человека с себе подобными. "Справедливость, говорит Сайид Муджтаба Рукни Мусави Лари,- естественный закон, наблюдаемый во всех уголках мироздания. Всемогуший Аллах устроил мироздание так, что весь его план основан на справедливости, которая не может быть нарушена никаким возможным образом. Удивительная и великолепная гармония, существующая между различными органами нашего организма, является одним из очевидных проявлений точного закона справедливости в этом мире". (14, 108-109) Следует заметить, что у всех мусульманско-правовых взглядах на проблему справедливости четко выделяется концепция социальной направленности справедливости, которая в отличие от личной справедливости менее религиозна, так как регулирует общественные отношения. Последние, естественно, складываются между людьми и больше подвергаются правовому регулированию. Следует отметить, что те предписания Корана, которые устанавливают справедливость имеют правовой характер в силу своего императивного установления. И если учитывать, то положение, что справедливость должна быть постоянна в отношениях между людьми как обязательный элемент, в этом случае природе справедливости больше будет присущ правовой, чем моральный признак. Аль - Газали видит разницу между требованием придерживаться каких-либо нравственных норм в целом и обязанностью выполнять их в качестве актов поклонения (ибадат), подобных другим актам поклонения, являющихся обязательными в этой религии. (15, 9)

Чтобы окончательно освободиться от негативного наследия советской правовой школы, думается, что понятия права и его принципов

должны быть сформулированы в свете идей теории естественного права с учетом объективных условий современности. Из истории Советского государства и права нам известно, что господство тех или иных идей в обществе может быть обеспечено различными способами. В одном случае это может иметь место вследствие их истинно-справедливого характера, а в другом – объявлением и пропагандированием их государством, определенными политическими силами в качестве таковых.

Во втором случае и чуждые праву идеи могут быть провозглашены в качестве принципов права, каковыми, например, являлись «принципы»- партийность и классовость в советском праве. Такой подход не стыкуется с теми выводами, которые сделаны после критического осмысления советского права современными исследователями в области философии и теории права.

В нашем сознании справедливость раскрывается посредством морально-этических категорий, берущих свои истоки в религиозном сознании. В азербайджанской культуре правовая справедливость предстает не просто равной мерой воздаяния за одинаковые деяния, а такой оценкой, в которой выражена и утверждена индивидуальность человека и его деяния. Именно здесь, как представляется, берет свои истоки стремление учитывать личностные особенности преступника при назначении и реализации юридической ответственности. Так, в ст. 58.3 Уголовного Кодекса Азербайджанской Республики сформулирован принцип индивидуализации наказания, т.е. определения меры наказания, необходимой и достаточной именно для данного подсудимого с учетом его личности и совершенного им преступления (16, 64).

Принципы, как и право вообще, так и отдельные его институты и отрасли должны исходить из идей прав, которые послужили почвой для возникновения данного явления. Только в этом случае, они могут быть истинными, служить претворению в жизнь идей права (свободы и справедливости) и одновременно защитить от привнесения в его содержание неправовых элементов. А это, в свою очередь означает, что принципы права, (в нашем случае *принцип справедливости*) должны быть обязательны не только для правоприменителей, но и законодателя. Понимание права как справедливости включает в себя с необходимостью и волю, интересы человека, людей, общества. Представление о справедливости складываются, исходя из человеческих интересов, которые формируют волю людей. Фактическое положение людей в обществе, их интересы, представление о справедливости, их воля, нормативное закрепление

этой воли – таков в общих чертах процесс формирования права и закона. Однако далеко не всегда они выражают волю всего населения государства, его абсолютного большинства. Реальная жизнь показывает, что принимаемые законы во многих случаях вырабатываются при решающей роли работников соответствующих высших звеньев аппарата органов государственной власти.

Об этом свидетельствует, в частности, положения ст. 96 Конституции АР, согласно которой народные депутаты не могут вносить изменения в проекты законов, внесенных в парламент Президентом, Верховным Судом, 40 тысячами граждан, имеющих избирательное право, Прокуратурой АР и Милли Меджлисом НАР. Это они могут сделать только с согласия инициаторов законодательной инициативы (17,33).

Правда государственный аппарат всегда участвует в подготовке законов. Однако, таковое приобретает отрицательное значение, когда интересы работников аппарата государственных органов и большинства населения страны не совпадают. Несовпадение интересов государственного аппарата и населения или его большей части наглядно видно в социальной сфере. Так, в то время, когда специалисты таких отраслей как наука, здравоохранение, образование и т.п. настоятельно требуют повышения заработной платы и их поддерживают многие депутаты парламента республики, руководство министерства финансов отказывает в этом, ссылаясь на отсутствие денежных средств и другие причины.

Все вопросы, касающиеся жизненных интересов народа, например, разработку и утверждение государством экономических и социальных программ, на наш взгляд, обязательно необходимо выявить волю народа, что возможно при обсуждении указанных программ. Отсюда вытекает необходимость расширения полномочий парламента республики, что способствовало бы выражению в принимаемых законах интересов большинства народа; это явится важным шагом на пути закрепления социальной справедливости, формирования правового государства. Судьбу закона решают депутаты – народные избранники, призванные изучать интересы и волю своих избирателей и учитывать их при принятии закона.

Одновременно с этим необходимо совершенствовать законодательную работу, всю деятельность парламента республики по подготовке, обсуждению и принятию законов, привлечения к ней широкой общественности. Надо чаще практиковать для широкой информации населения публикацию проектов законов, их предварительное обсуждение и выявление и закрепление в законах справедливых предложений граждан.

Разработка и принятие справедливого закона сложная профессиональная деятельность. Однако, как показывает работа парламента, очень немногие депутаты проявляют себя профессионально, да и не могут этого сделать, поскольку большинство депутатского корпуса не являются юристами. Отсюда и то, что многие законы, не отвечают критериям права, являются не действенными, часто подвергаются изменениям и дополнениям, нередко вскоре отменяются обновляются. Законодательство нуждается в помощи науки, каждый принимаемый парламентом закон должен быть научно обоснован. В этом огромная роль принадлежит ученым, прежде всего – правоведам, социологам, экономистам, экологам, а также представителям других наук при принятии соответствующих законов.

Закрепление принципа справедливости в основных источниках исламского права указывает на особую важность данного требования для регулирования общественных отношений. Являясь составной частью исламской правовой культуры, принцип справедливости может оказать позитивное влияние на формирования законодательства тех стран, которые исторически принадлежат исламской цивилизации, а значит и Azerbaijan, столица которого Баку неоднократно принимала у себя различные мероприятия стран исламской цивилизации. Ориентация законодателя на сложившиеся в обществе исламские представления о справедливости способны повысить эффективность реализации правовых норм. Примечательно, что и в Конституции Azerbaijanской Республики принятой общенародным голосованием 12-го ноября 1995-го года, в преамбуле указывается на намерение азербайджанского народа, наряду с другими намерениями «..утвердить справедливость,.. обеспечить всем достойный уровень жизни в соответствии со справедливым экономическим и социальным порядком..» (17,3). В современной конституции Испании (1978 г.) желание «установить справедливость» названо в числе главных стремлений народа, утверждающего Конституцию. Конституция Индии 1949г. среди целей народа на первое место также ставит обеспечение социальной, экономической и политической справедливости. В ст. 149 Конституции Azerbaijanской Республики, в части I-ой говорится, что "Нормативные правовые акты должны основываться на праве и справедливости" (17,58). Здесь, как мы видим, право и справедливость разнятся. Подобные утверждения можно найти в конституциях и законах многих современных государств. Не являлось исключением и социалистическое право, хотя

справедливость здесь понималась весьма однобоко, сугубо классово, а на практике часто попиралась.

Таким образом, стремление воплотить в законах и других юридических источниках права справедливость свойственно позитивному праву, созданному многими государствами прошлого и современности. И невзирая на все различия в понимании справедливости царем Хаммурапи и законодателями наших дней, отождествление права со справедливостью никогда не было ни абсолютной истиной, ни абсолютной ложью. Позитивное право должно было восприниматься как нечто справедливое, как некий официальный эталон справедливости, признанный в данном обществе. Современные исследователи полагают, что в исламском праве большинство норм являются императивными (в том числе и нормы, устанавливающие принцип справедливости), что объясняется его коллективистским характером и ориентацией на первоочередное удовлетворение общих интересов мусульман. Само понятие справедливости всегда предполагало защиту интересов всех членов данного общества. Это наиболее устойчивая категория, выражающая общечеловеческие интересы, «правду» и «право» для каждого из людей. Справедливость является стержнем исламского права, определяющим его сущность и содержание. Речь идет о постоянно действующем принципе, который придает исламскому праву свойство универсального регулятора общественных отношений. В качестве императивного принципа справедливость гарантирует в рамках дозволенного и запретного свободу и равенство, а значит - обеспечивает безопасность и стабильность общества, т.е. стимулирует и обеспечивает правомерное поведение как на личном, так на государственном уровне. Одновременно принцип справедливости обеспечивает реализацию прав человека и закрепляет соразмерную ответственность за нарушение норм права.

Особенность исламского права состоит в том, что оно обязывает человека неуклонно следовать требованиям справедливости во всех сферах жизни. Несоблюдение требований справедливости приводит к нарушению порядка общественных связей, прав и интересов человека. И если, справедливая идея не получает нормативного закрепления, она остается за пределами права, в сфере морали, этики, играет роль положения не имеющего обязательной силы. А когда нормативное закрепление получает несправедливая идея, то законом она становится (притом неправовым), а правом нет. Несправедливый закон не есть право.

Без практической реализации принципа справедливости не может обойтись становление правового, социального государства - провозглашенного Конституцией Азербайджанской Республики. Кроме этого, принцип справедливости как элемент правопорядка обеспечивает устойчивое развитие общества, минимализируя причины социальных конфликтов.

Литература:

1. Аристотель. Сочинения, т.4, М., 1983.
2. Рзаев А.Г. Насреддин Туси: жизнь и творчество, мировоззрение. Баку: Иршад, 1996, с.48 (на азербайджанском языке).
3. Рзаев А. История политических и правовых учений Азербайджана. Баку, 2000.
4. Рустамов. Ю. История социально-политических и правовых учений. Баку, 2007.
5. Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2003.
6. Сахих аль-Бухари (Достоверные предания из жизни пророка Мухаммада.) Пер. А. Нирша. М.: УММА, 2004.
7. Дигесты Юстиниана. М., "Наука", 1984.
8. Алиев Ш. "Научно-практический комментарий к Конституции Азербайджанской Республики", Баку, Юридическая литература, 2000.
9. Лившиц Р.З. Право и закон в социалистическом правовом государстве. Советское государство и право. 1989, №3.
10. Величко А.М. Нравственные и национальные основы права. Санкт-Петербург: изд. Юридического Института, 2002.
11. Ленин В.И. Пролетарская демократия и ренегат Каутский. М.: изд. Политической литературы 1989.
12. Алексеев С.С. Теория права. М.: Юристъ, 1994.
13. Малахов В.П. Философия права. Екатеринбург: Деловая книга, 2002.
14. Сайид Муджтаба Рукни Мусави Лари. Молодожь и нравственность. Баку: Центр исламоведческих исследований Иршад, 1999.
15. Шейх Мухаммад аль-Газали. Нравственность мусульманина. Пер. с араб. А.И. Рустамова. Киев: Умма, 2005.
16. Уголовный Кодекс Азербайджанской Республики, Баку, Дигеста, 2010.
17. Конституция Азербайджанской Республики, Баку, Ганун, 2012.

Əhli-Beyt Tövhidin təməlidir

Peyğəmbərimizə (s.ə.v) və Onun Ali Əshabına salat və salam olsun!

Peyğəmbərimiz (s.ə.v) Qurani-Kərim'in həm mücərrəd, həm də canlı halıdır. Onu Aləmin, İslamın və Qurani-Kərim'in mahiyyəti adlandırırlar. O, bütün zahir və batin hökmlərin, elmlərin mənbəyidir. Ona görə də bütün məzhəb və məşrəblər Ona yönələrək meydana çıxmışlar. Peyğəmbərimiz (s.ə.v) Vida Həccində buyurdu: *"Sizə iki əmanət qoyuram. Biri Allah'ın Kitabı Quran, digəri soyumdan olan Əhli-Beytimdir. Onlara sarıldığınız müddətcə hidayətdəsiniz."*

Hər məzhəb və məşrəbin mərkəzi Əhli-Beyt'dir. Hər kəsin onlara dönməsi qaçınılmazdır. Əhli-Beyt Qurani-Kərim'də Cənabi-Haqq'ın doğru, təmiz və sevilməsi şərt olaraq buyurduğu Peyğəmbər Ailəsidir.

Qurani-Kərim'də Əhli-Beyt barədə olan bəzi ayələr:

1. *Təthir ayəsi* - "Ey Əhli-Beyt! Allah sizdən çirkinliyi (günahı) yox etmək və sizi tərtəmilə (pak) etmək istə!" (Əhzab 33)

2. *Məvəddət ayəsi* - (Ya Peyğəmbər!) De: "Mən sizdən bunun (risaləti təbliğ etməyimin) müqabilində qohumluq məhəbbətindən (Əhli-Beyt'ə sevgidən) başqa bir şey istəmirəm" (Şura 23).

İmam Şafi Əhli-Beyt'i sevməyin fərz olduğunu vurğulamışdır.

3. *Mübahələ ayəsi* - «(İsanın Allah'ın qulu və peyğəmbəri olması barədə) sənə göndərilən elmdən (məlumatdan) sonra buna (İsa'nın əhvalatına) dair səninlə mübahisə edənlərə de: "Gəlin biz də oğlanlarımızı, siz də oğlanlarınızı; biz də qadınlarımızı, siz də qadınlarınızı; biz də özümüzü, siz də özünüzü (bura) çağıraraq! Sonra (Allah'a) dua edib yalançılara Allah'ın lənət etməsini diləyək!" (Ali İmran 61).

4. *Əbrar ayələri* (İnsan 5-21) - "Onlar öz iştahaları çəkdiyi (özləri yemək istədikləri) halda (və ya: Allah rızasını qazanmaq uğrunda) yeməyi yoxsula, yetimə və əsirə yedirirlər" (İnsan 8).

• Hədislərdə Əhli-Beyt

Rəsulullah (s.ə.v) buyurur: *"Əhli-Beyt'im Nuhun gəmişi kimidir, bu gəmiyə minməyən boğular", "La ilahə illallah Məhəmmədur-Rəsulullah" - deyən hər kəs mömindir, müsəlmandır", "Bir müsəlmana qılnc çəkən bizdən deyildir", "Bir müsəlmanı qəsdən öldürən əbədi cəhənnəmlidir."*

Yəni müsəlmanın müsəlmana qanı haramdır. Müsəlmanın borcudur ki, müsəlman qardaşının canını, malını və inancını qorusun. Lakin, bu gün İslam aləmində gerçəkləşən oyunlar məzhəb ayrılıqlarını bəhanə edərək müsəlmanı kafir elan etməkdən, onunla döyüşüb qan tökməkdən və müsəlmanların yaşadıkları əraziləri işğal edərək təbii ehtiyatlarını ələ keçirməkdən ibarətdir.

Şiə - Hz. Əli'yə (ə.s) və Əhli-Beyt'ə tərəfdar olmaq, İmam Əli'ni (ə.s) sevmək və Onunla birlikdə olmaq deməkdir. Şiələr səhabə içində İmam Əli'ni (ə.s) sevnələrə, zühd və təqvada irəlində olan səhabələrə verilən addır. Sonralar bu səhabələrlə heç bir əlaqəsi olmayan şəxslərin bidət və ya xürafələri şiəlik adı altında tanıtılmış və nəticədə uydurulmuş İbni-Səbə adlı bir şəxs şiəliyin qurucusu elan edilmişdir.

Bu gün İslam coğrafiyasında və onun təbii ehtiyatlarında gözü olan qüvvələr mütəmadi olaraq sünnilər arasında şiələrin, şiələr arasında isə sünnilərin yalnız yolda olması barədə fitnələr yayaraq onları bir-birinə qarşı qoymağa çalışır və “*şiə batildir*” şüarı ilə islam dininə girişərək şiəlik adıyla xürafələr uydururlar. Buna görə də bu hərəkətin mahiyyətini şərh etməyə, yəni şiəliyin Abdullah bin Səbə tərəfindən qurulması ilə bağlı yanlış iddiaya münasibət bildirməyə ehtiyac vardır.

- **Uydurulan şəxs - Abdullah bin Səbə**

Şiəliyin banisi kimi tanıtılan, Peyğəmbərimiz (s.ə.v) və İmam Əli (ə.s) ilə eyni dövrdə yaşadığı iddia edilən Abdullah bin Səbə adlı bir şəxs ümumiyyətlə mövcud olmamışdır. Lakin ondan məqsədli şəkildə hicri 30-36 illərdə İmam Əli'nin (ə.s) dostlarına istiqamət verən və onlara rəhbərlik edən yəhudi əsilli bir şəxs kimi bəhs edirlər. Halbuki, bu insanın adına Rəsulullah'ın (s.ə.v) dövründə təsadüf olunmur. Onun adının ilk dəfə Hz. Osmanın şəhid olduğu və həmçinin Cəməl hadisələrinin baş verdiyi dövrdə qəflətən meydana çıxması tədqiqatçıların diqqətindən qaçmamışdır. Biz onun barədə məlumatları Mürtəza Əskərinin “Abdullah b. Səbə nağılı” adlı əsərindən əldə etdik. Bütün şiə alimləri onu şiəliyin banisi kimi deyil, qeyri-real şəxs kimi qəbul edirlər. Onun haqqında hədis uyduran Seyf b. Ömər (öldü hicri 170 və ya 193) dövrün alimləri tərəfindən hədis uyduran, hədisləri təhrif edərək dəyişdirən və buna görə yazdıqları hədislərin doğruluğuna şübhə ilə yanaşılan bir şəxs kimi tanınmışdır.

Rəsulullah'ın (s.ə.v) dövründə Abdullah b. Səbə adına təsadüf olunmaması və rəşidi xəlifələri dövründə xəbərdarlıq alması ilə bağlı məlumatın olmaması onun uydurma bir şəxs olduğunu təsdiq edir. Buna görə də onun İslam məmləkətində qiyam etməsi və İmam Əli'nin (ə.s) səmimi dostları olan Əbuzər Qiffari, Ammar bin Yasir, Əbdurrahman bin Udays, Malik bin Əştər kimi səhabələrin onun təsiri altında olması fikri gerçəkliyi əks

etdirmir. Bu səhabələrin Səbə ilə heç bir əlaqələrinin olmamasına baxmayaraq, onlara Səbailər adı verilmişdir.

Abdullah b. Səbə barədə geniş məlumat verən əsas tarixçi Təbəridir. Şərqşünaslar (Nicholson, Van Vloten, Julius Wellhausen, Donaldson, Əhməd Əmin, Goldziher, Caetani) onun rəvayətlərinin doğru olduğunu xüsusi qeyd etmiş və İbni Səbə barədə məlumatları ondan əldə etmişlər. Onlar İmam Əli'nin (ə.s) xilafəti, imamların məsumiyyəti, Hz. Mehdi'nin (ə.s) zühuru, Hz. Mehdi'nin (ə.s) Hz. Fatimə'nin soyundan gələcəyi barədəki doğru etiqadi inancları Abdullah bin Səbənin fikri kimi qələmə vermiş və həm də bəzi batil inancları ona aid edərək şiəliyin yəhudilik, xristianlıq və zərdüştiliyin təsiri ilə meydana çıxdığını iddia etmişlər. Beləliklə, bu uydurulan şəxs İslam dünyasında real bir şəxs kimi tanındılmışdır.

Əhməd Əmin Təbəriyə istinad edərək Əbuzər Qiffarinin Hz. Osmana qarşı çıxmasından bəhs etdikdən sonra yazır: “Şiəlik İslama kin və düşmənçilik bəsləyən, onu yıxmaq istəyən insanların sığındığı bir məzhəb olmuşdur. Yəhudi, xristian, zərdüsti olan və öz dininin əsaslarını İslama yeritmək istəyən hər kəs Peyğəmbərin Əhli-Beyt'inin sevgisinin arxasında gizlənərək istəklərini həyata keçirməyə çalışırlar. Beləliklə, şiələr ricət inancını yəhudilərdən mənimsədilər.” O, şiə məzhəbindəki ricət inancının, imamət və Hz. Mehdi'nin zühuru etiqadının yəhudi olduğu iddia edilən Abdullah b. Səbə vasitəsilə ortaya atıldığını söyləyir və yazır ki, “Səbə Əli tərəfdarlığı və onun haqqını tələb etmək pərdəsi altında öz əməllərini ört-basdır edərək İslamda şiəliyi qurmuşdur” (1).

G.Van Vloten Təbərinin “Tarix” əsərinə (s. 80) istinad edərək Səbailər barədə belə yazır: “Səbailər Abdullah b. Səbənin dostları və ona tabe olanlardır. O, Affan oğlu Osmanın xəlifəliyi dövründə Əlinin daha çox xilafətə layiq olduğunu bildirirdi” (2).

Nicholson yazır: “Sabiyyə firqəsinin qurucusu Abdullah b. Səbə yəhudi əsillidir və Hz. Osmanın dövründə müsəlman olmuşdur. O, İsa'nın dünyaya təkrar gələcəyinə inanmış və Hz. Məhəmməd'in təkrar gələcəyinə inanmayan adama təəccüb etmişdir. Çünki Quranda Hz. Məhəmməd'in də təkrar gələcəyi açıq şəkildə bildirilmişdir. Minlərcə peyğəmbərlər gəlib keçmiş və hər birinin də yerinə keçəcək vasisi (qəyyumu) vardır. Məhəmməd'in vasisi Əlidir” (3).

D.M.Donaldson yazır: “Hz. Əli'nin xilafətinin siyasi deyil, ilahi bir haqq olması ilə bağlı fikir İbn Səbəyə aiddir” (4).

Julius Wellhausen kitabının girişində Təbəriyə üstünlük verir və ona istinad edərək yazır: “Səbailər islamın əsas prinsiplərinə qarşı çıxarıdılar. Onlar Qurana zidd olaraq Tanrının Peyğəmbərin bədəninə, Peyğəmbərin vəfatından sonra isə Əli'nin və onun soyunun bədənələrinə keçməsinə

inanırdılar. Onların nəzərində Əli, Əbu Bəkr və Ömər ilə bir sayılmazdı. Müqəddəs ruhun Əli'də təcəssüm etdiyinə inanırdılar” (5).

Təqdim etdiyimiz xülasələrdən belə nəticələr çıxarmaq olar:

1. Nə Hz. Peyğəmbər (s.ə.v), nə də İmam Əli (ə.s) Abdullah bin Səbədən bəhs etmir.
2. İmam Əli'nin Səlmən Fərisi, Əbuzər Qiffəri, Əmmar b. Yasir, Xəlid b. Səid, Burəydə b. Əslmə, Əyyub əl-Ənsəri, Sad b. Ubədə kimi tərəfdarlarının Abdullah b. Səbənin məktəbinə mənsub olduğunu iddia edirlər. Halbuki, onlar ümumiyyətlə Abdullah b. Səbənin şəxsiyyətindən və onun təlimindən bəhs etmirlər.
3. Abdullah b. Səbə barədə ilk rəvayət söyləyən Seyf b. Ömərin mənbəsi hicri 173-cü ildən sonraya aiddir. Halbuki, hicri 36-cı ildə yaşadığı güman edilən Abdullah b. Səbə haqqında Seyf b. Ömərdən əvvəl hədis söyləyən ravi (rəvayətçi) olmamışdır.
4. Şərqşünaslar Təbərinin rəvayətlərinə istinad edərək Abdullah b. Səbə barədə fikir irəli sürürlər. Bu isə, bir daha Abdullah b. Səbənin tam uydurma bir şəxs olduğunu və hədisənin planlaşdırıldığını göstərir.

Bu cür əsassız rəvayətləri geniş şərh edən şərqşünasların nəzəri fəaliyyəti, müsəlman aləminin birliyini pozmaq üçün hazırlanmış böyük cəsusluq planının tərkib hissəsidir. Onların əsərlərinin müsəlmanların stolüstü kitablarına çevrilməsi onların birliyinin pozulmasında böyük rol oynamışdır. Bu çox acınacaqlı haldır. *“Sizə bir fəsiq xəbər gətirəndə mütləq onu araşdırın”* - ayəsi mövcud olduğu halda, biz bu gün fəsiqlərin deyil, kafirlərin yazdığı tarixlə qılınclarımızı qınından çıxarıyıq. Bu vahiməli vəziyyətdə iman əhli olan hər bir mömin məsuliyyət daşıyır. Təəssüf ki, əslində doğru rəvayətləri Abdullah b. Səbənin fikirləri kimi mənimsəyən sünni dünyası ilə güya azğınlaşmış Əhli-Beyt Məktəbi qarşı-qarşıya gətirilmişdir.

• Bu gün də eyni tənqidlərlə üzləşirik

Əhli-Beyt Məktəbi və Əhli-Sünnət arasında əkilən nifaq toxumları bu gün İslam aləmini parçalamışdır. Şiələri və Hz. Əli'yə (ə.s) inananları batil (yalan) göstərmək üçün şərqşünasların istifadə etdikləri uydurma hədislərdəki iftiralara bu gün də rast gəlirik. Şiə hədis külliyyatında bir-birinə istinad edən rəvayətçilərin olmaması bu iftiraların ən böyüyüdür. Yəni on iki imamın hər hansı birindən nəql edilən bir hədis, bir-birinə istinad edən rəvayətçilərin olmamasına görə *“səhih deyildir”* damğası ilə rədd olunur. Hətta bəzi həddini aşanlar şiə hədis külliyyatına *“riyakar cəfəngiyyəti”* söyləməkdən belə çəkinmirlər. Bu cür yanaşmalar şiə dünyasının qəbul etdiyi hədis mənbələri barədə məlumatların olmamasından irəli gəlir.

• Əhli-Beyt aləminin hədis mənbələri

Əhli-Beyt aləmi üçün hədislərin əsl mənbəyi İmam Əli'dir (ə.s). Hz. Peyğəmbər (s.ə.v) sağlığında Hz. Əli'dən (ə.s) savayı digər səhabələrə hədis yazmağı qadağan etmişdir: *“Mənim barəmdə heç nə yazmayın! Mənim barəmdə Qurandan başqa bir şey yazan onu ləğv etsin!”* (6). Bunu Zeyd b. Sabit də təsdiq etmişdir: *“Rəsulullah bizə hədis yazmağı qadağan etdi və yazdığımız hədisləri ləğv etdi”* (7).

Hz. Əli (ə.s) Əhli-Beyt məktəbinin ilk hədis yazan şəxsidir. İmam Məhəmməd Baqir (r.a) atasından belə rəvayət etmişdir: *“Rəsulullah (s.ə.v), Əli'yə, ‘Sənə söylədiklərimi yaz!’* buyurdu. Əli, *‘Ya Rəsulallah, qorxursunuz ki unudaram?’* deyər soruşdu. Rəsulullah (s.ə.v), *‘Xeyr, unutduğundan qorxmuram. Çünki Mən Allah’dan Sənin hafizəni gücləndirməsini və unutqan olmamağını istədim. Bunları ortaqların üçün yaz!’* buyurdu. Bununla əlaqədar Əli, *‘Ya Rəsulallah ortaqlarım kimlərdir?’* - deyər soruşdu. Peyğəmbər, *‘Ortaqların Sənin övladlarından olan imamlardır. Allah onlara görə ümmətimə yağış yağdırar, dualarını qəbul edər, ümmətimi bələdlərdən qoruyar və göydən rəhmət endirər’*- buyurdu və Həsən'ə işarət edərək *‘Bu onların birincisidir’* dedi. Ardından Hüseyn'ə işarət edərək, *‘İmamlar bunun övladlarındanıdır’*- buyurdu (8).

Deməli, Hz. Peyğəmbər (s.ə.v) Hz. Əli'dən (ə.s) savayı digər səhabələrə hədis yazmağı qadağan etmiş və bu işi yalnız Hz. Əli'yə (ə.s) tapşırılmışdır. Buna görə də Hz. Əli'nin (ə.s) yazdığı “Camia”, “Cifr” və “Hz. Əli'nin Mushafi” kitabları şiə alimlərinin ilk hədis külliyyatı və ilk hədis mənbəyidir. Bunlara həmçinin Hz. Fatimə'yə (ə.s) ilham yolu ilə bildirilən və yazıya alınan “Hz. Fatimə'nin Mushafi” də əlavə edilir. Bu hədis külliyyatı bir imamdan digərinə ötürülən və sandıq içində qorunan əmanətlərdir.

“Camia” barədə İmam Məhəmməd Baqir (ə.s) belə buyurdu: *“Bizim yanımızda Əli'nin kitablarından yetmiş arşın uzunluğunda bir səhifə var. Biz bu səhifədə yazılanları izlər və onun qoyduğu həddən kənara çıxmırıq...İmam Əli bu səhifədə bütün elmləri, mühakimə və mirasla bağlı hər şeyi yazmışdır”* (9).

“Cifr” kitabı barədə İmam Cəfər Sadiq (ə.s) belə buyurdu: *“Bizim yanımızda öküz dərisi üzərində kənarlarına qədər yazılmış olan “Cifr kitabı” vardır. Bu kitab keçmişdə olmuş və qiyamətə qədər olacaq hadisələr barədə məlumat verir”* (10).

“Hz. Əli'nin Mushafi” barəsində İmam Cəfər Sadiq (ə.s) belə deyir: *“Rəsulullah Əli'yə dedi ki, ‘Ey Əli! Quran yatağımın arxasında mushafda (səhifələrdə), ipək lövhə və kağızlarda yazılmışdır. Yəhudilərin Tövrat'ı itirdikləri kimi, onları itirməyin.’* Bundan sonra Əli onları toplayaraq sarı

bir örtüyün içinə qoydu” (11). Bu Mushaf Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v) imlası, İmam Əli'nin (ə.s) xətti ilə yazılmışdır. Bu mənbədə surələrin və heç bir dəyişikliyə uğramayan ayələrin enmə səbəbləri, onların harada, nə vaxt, nə üçün, kiminlə əlaqədar enməsi və bütün incəliklər öz əksini tapmışdır.

“Hz. Fatimə'nin Mushafı” barədə Hammad b. Zeyd, İmam Cəfər Sadiq'dən (ə.s) belə nəql edir: “Allah-Təala (c.c) Peyğəmbərinin (s.ə.v) ruhunu aldığı zaman, O həzrətin vəfatı ilə əlaqədar Fatimə'ni (r.a) çətinliyini Allah'dan (c.c) başqa kimsənin bilmədiyi bir üzüntü və kədər sardı. Buna görə Allah (c.c) O'nunla danışib, təsəlli vermək üçün bir mələk göndərdi. Fatimə bunu Əli'yə (ə.s) bildirdi. Əli də O'ndan eşitdiklərinin hamısını yazdı. Beləliklə, ‘Mushaf’ ortaya çıxdı. Onda ancaq gələcək ilə əlaqədar xəbərlər vardır” (12).

Beləliklə, bir sandıqda qorunan və bir imamdan digərinə ötürülən əmanətlər hələ Rəsulullah'ın (s.ə.v) sağlığında Onun Özündən eşidilərək yazılan bu hədislərdir. Şiə dünyasında hədislər birbaşa Rəsulullah'a (s.ə.v) və Hz. Əli'yə (ə.s) istinad etdiyi üçün bir rəvayət zəncirinə ehtiyac yoxdur. Hədislərin səhih olması (doğruluğu) məxsus olduqları mənbədən irəli gəlir. Bütün imamlar bu hədis külliyyatına istinadən hökm vermişlər. Şiə hədis külliyyatı da imamlara verilən suallar qarşısında bu hədislərə istinadən verilən cavabları əhatə edir.

• Sünni mənbələr

Sünni dünyasının hədis mənbələri isə gecikərək Əməvilər dövründə meydana çıxmışdır. Hədislərin toplanması və yazılması hicri II əsrin əvvəlinə, Ömər b. Əbdüləzizin hakimiyyəti dövrünə qədər davam edir. Hz. Əbu Bəkr, Hz. Ömər, Hz. Osman Rəsuli-Əkrəmin “*Mənim barəmdə Qurandan savayı heç nə yazmayın!*” əmrinə itaət etmişlər. Hz. Əbu Bəkr, “*Heç bir şəkildə Rəsulullah'dan (s.ə.v) bir şey söyləməyin! Kim sizdən nəşə soruşsa deyin ki, sizinlə bizim aramızda Allah'ın Kitabı vardır. O Kitabın halallarını halal, haramlarını haram bilin!*” demişdir (13). Hz. Ömər dövründə isə hədislər yığılaraq yandırılmışdır (14). Hz. Osman isə buyurmuşdur: “Heç kimin Əbu Bəkr və Ömər dövründə eşidilməyən bir hədisi rəvayət etməsi doğru deyildir” (15).

Hz. Əli'dən (ə.s) əvvəlki xəlifələr Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v) əmrinə itaət edərək hədis yazdırmamış və xəlifəlikləri dövründə qarşılaşdıqları problemləri həll etmək üçün daima hədis məsələsində yeganə səlahiyyəti olan Hz. Əli'nin (ə.s) elminə müraciət etmişlər. Buna görə də Hz. Ömər baş çıxarılmayan 70 məsələ ilə əlaqədar Hz. Əli'yə (ə.s) müraciət etmiş və problemi verdiyi hökmlərlə həll edən Hz. Əli (ə.s) barəsində belə söyləmişdir: “*Əli olmasaydı Ömər həlak olardı.*”

Sünni dünyasında hicri I əsrin sonuna qədər hədislərin yazılması və toplanması qadağan edilmiş, mövcud olan hədislər isə yandırılmışdır. Sünni dünyasının “Kütüb-i Sittə” adı altında tanınan hədis külliyyatını tərtib edən alimlərin yaşadıkları dövrlər də (Buxari **194-256**; Müslim 204-261; İbn Macə **209-273**; Əbu Davud **202-275**; Nəsai **215-303**; Tirmizi **209-279**) bunu təsdiq edir. Göründüyü kimi, bu külliyyatın meydana gəlməsində iştirak edən alimlər Rəsulullah’dan (s.ə.v) təxminən üç əsr sonra yaşamışlar. Qəbul edərsiniz ki, hədislərin yazılması gec başladığına görə onların doğru olub-olmaması məsələsi gündəmə gətirilmiş, onların doğru (səhih) olmasını sübut etmək üçün rəvayətçilərin (ravi) özlərindən əvvəlkilərə istinad etməsi izlənilmiş, həmçinin yalan hədislərin araya girməsinə mane olmaq üçün rəvayətçilərin ardıcılığının pozulmamasına diqqət yetirilmişdir. Hz. Peyğəmbər (s.ə.v) ilə aralarında üç əsrə yaxın bir dövr olan sünni aləminin hədislərin doğruluğuna əmin olması üçün bu yolu seçməsi zərurətdən irəli gəlmişdir. Buna görə də onlar rəvayətçilərin ardıcılığı tam olmadığı təqdirdə, hədisi zəif hesab edərlər.

• **Məzhəb imamları Əhli-Beyt’in tərəfindəirlər**

İmam Əzəm, İmam Məhəmməd, İmam Şafii, Əhməd bin Hənbəl, İmam Malik və başqa məzhəb imamları Əhli-Beyt’in tərəfində və yanında olmuşlar. Lakin daima dindənkənar cərəyanlarla mübarizə edən on iki İmamın, Əhli-Beyt Məktəbinin və ya şiələrin əqidə qaydalarının üsulda yəni əqidə məsələlərinin çoxunda Mütəzilə ilə eyni olması barədəki fikirlərin mövcudluğu ortada dolaşan böhtanlardan xəbər verir. Halbuki, bu fikirlər qətiyyəən səhvdir. Çünki Əhli-Beyt Məktəbinin etiqadı ilə Mütəzilənin fikirləri arasında ziddiyyət mövcuddur. Əhli-Beyt imamlarından İmam Məhəmməd Baqir (ə.s) və oğlu İmam Cəfər Sadiq (ə.s) Mütəzilə mənsublarıyla ciddi mübarizə etmişlər. Mütəziləyə görə böyük günah işləyənlər imandan çıxmazlar. Halbuki, şiə inancında fərqləri tərk edən, böyük günah işləməyə davam edən insan imandan çıxar. İmam Cəfər Sadiq (ə.s) bu barədə belə buyurmuşdur: “... *Fərqləri tərk edən və həm də böyük günahları işləməyə davam edənlər imandan çıxarlar.*” Göründüyü kimi, Mütəzilənin fikri Əhli-Beyt imamlarının fikirlərinə ziddir. Çünki Mütəzilə dindən çıxmış bir cərəyan olmuşdur.

Mütəzilə Allah’ın (c.c) sifətlərinin mövcudata bənzədiyini iddia edir. Eynilə bir çoxları iddia edirlər ki, şiələr də Allah’ın sifətlərini mövcudata bənzədirlər. Bu tamamilə səhvdir. Quleyni yazır: “Məhəmməd b. Fərəc ər-Ruhhacidən nəql edilir ki, İmam Musaya, Hişam b. Hakəmin “*Allah cismdir*” və Hişam b. Salimin “*O surətdir*” şəklindəki fikirləri ilə əlaqədar bir məktub yazdım. İmam mənə yazdı: “*Çaşqınların çaşqınlığından uzaq dur! Şeytandan Allah’a sığın! Hişamların söylədikləri doğru deyildir*” (16).

Digər bir böhtan da İmamətin Səbailər ilə eyniləşdirilməsidir. Abdullah b. Səbanın uydurulmuş bir qəhrəman olduğunu artıq qeyd etdik. Buna görə də İmamətin Səbailərin təsiri ilə yaranması fikri ən böyük yalandır. Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v) və Hz. Əli'nin (k.v) Allah'ın (c.c) yaratdığı kimi yaratdığını iddia edən azğın əqidəli Səbailər ilə Şiəlik arasında heç bir əlaqə yoxdur. Qummi yazır: "İmam Sadiqə (ə.s) *"Abdullah b. Səbanın övladlarından biri təfvizə inanır"* dedim. İmam *"Təfviz nədir?"* deyə soruşdu. Mən dedim: *"Bu əqidəyə görə Allah, Məhəmməd və Əli'ni yaratdı. Sonra qulların işlərini onlara təfviz etdi yəni onlara tapşırırdı. Onlar da yaratdılar, ruzi verdilər, diriltdilər və öldürdülər."* İmam bunu eşidən kimi buyurdu: "Allah'ın düşməni yalan söyləmişdir. Geri dönəndə Rəd surəsinin bu ayəsini (16-cı) ona oxu: *"Yoxsa onlar (müşriklər) Allah'a O'nun yaratdığı kimi yaradan şəriklər qərar verdilər və onların nəzərincə bu yaratma bir-birinə bənzər göründü?!"* De: *"Allah hər şeyin xalığıdır. O birdir, qəhr edəndir (hər şeyə gücü yetən, hər şeyə qalib gələndir!)"* Bu ayə Allah'ın birliyinə açıq şəkildə dəlalat edir." Zürrə deyir ki: "Onun yanına qayıtdıqdan sonra İmamın buyurduğu bu ayəni ona oxudum. Bu ayəni oxuyanda elə bil onun ağzına bir daş atdım və o, beləcə səsinə kəsdi" (17).

Quleyni yazır: *"İmamiyyə Qədər məsələsində Əhli-Sünnənin fikrini rədd edir"* şəklində səhv bir fikir mövcuddur. Hafs b. Kurdin İmam Cəfər'dən (ə.s) belə rəvayət etmişdir: *"Rəsulullah (s.ə.v) buyurdu ki, xeyir və şərin Allah'ın iradəsi fəvqində gerçəkləşdiyini söyləyən Allah'ın mütləq hakimiyyətini inkar edər"* (18). Yəni *"Xeyir və şəh Allah'dandır"* deyir. İmam Məhəmməd Baqir (ə.s) də Cənabi-Haqq'ın belə buyurduğunu söyləyir: *"Mən Allah'am. Məndən başqa heç bir ilah yoxdur. Xeyir və şəri yaratdım"* (19).

Şiənin batil hesab edilməsi və "mum söndü" böhtanı ilə ələ salınması müsəlmanların yaşadıkları ərazilərdə mənfur planların həyata keçirilməsi üçün istifadə edilən böyük bir oyundur. Halbuki, İmam Əli'dən (ə.s) etibarən İmam Həsən (ə.s) və İmam Hüseyin'ə (ə.s), sonra da atadan oğula ötürülməklə digər Əhli-Beyt İmamlarına keçən hədis külliyyatı ilə Əhli-Beyt dünyası haqqın, İslamın ən böyük müdafiəçisi olmuşlar. Gizlənən və yox edilən Əhli-Beyt dünyası azğın cərəyanlar və azğın fikirlərlə mübarizə edən yeganə cəbhədir.

Qələmə aldığımız Əhli-Beyt Külliyyatından sonra bənzər iddialar bizim barədə də ortaya atılmışdır. Bunlardan birincisi, əsərlərimizdə Hz. Əli'nin (ə.s) İmamətinin dilə gətirilməsi məsələsidir. Bilinməlidir ki, biz birbaşa hədislərə istinad edərək bu görüşlərə yer vermişik. Xilafət məsələsindəki mövqeyimiz *"haqqı yeyilmişdir"* şəklində deyil, hədislər araşdırılaraq *"xilafətdə İmam Əli'nin (k.v) yeri nədir"* məsələsinin sübutu şəklində

olmuşdur. Qısa olaraq bu hədislər Peyğəmbərin (s.ə.v) Qədri-Xum'da buyurduqlarıdır:

Məndən sonra da Əli, Allah'ın əmriylə sizin vəliniz və imamınızdır. İmamət məqamı O'ndan sonra da Allah və Rəsulu ilə görüşəcəyiniz günə (Qiyamətə) qədər, O'nun övladlarından olan Mənim nəslimin haqqıdır.

Ey insanlar! O, Allah tərəfindən təyin edilən imamdır....O, Mənim qardaşım, vasim (yerimə keçəcək olan) Əli b. Əbi Talib'dir. O'nun vəlayəti, Mənə vəhy endirən Əziz və Cəlil olan Allah tərəfindəndir.

Ey insanlar! Bu Əli'dir. O Mənim qardaşım, vasim, elmimi toplayan və ümmətim arasında iman edən kəslər üzərində xəlifəmdir.

Ey insanlar! Mən xilafət əmrini qiyamət gününə qədər imamət vərasəti kimi nəslimə əmanət edirəm.

Ey insanlar! Mən, Allah'ın, tabe olmağı əmr etdiyi doğru yoluyam. Məndən sonra da Əli və sonra O'nun nəslindən olan övladlarım da hidayət imamlarıdır. Onlar Haqqa hidayət edər və Haqqın yardımını altında ədalət ilə davranarlar” (20).

Hz. Əli'nin (ə.s) Əmirəl-Möminin olması birbaşa Allah'ın (c.c) əmri ilədir. Bu xütbənin bir çox yerində imamətin Hz. Əli'yə (ə.s) aid olduğu bildirilir. Diqqət yetirilsə aydın şəkildə görürük ki, xilafət barədə olan fikir Allah (c.c) və Rəsulu'na (s.ə.v) aiddir. Burada bizim deməyə sözüümüz qalmaz. Xilafətin Hz. Əli'nin (ə.s) haqqı olması və bu haqqın Hz. Əbu Bəkr, Hz. Ömər və Hz. Osman tərəfindən yeyilməsi barədəki fikirlər də bizə aid deyildir. Əhli-Beyt İmamlarının da bu barədə öz fikirləri vardır. Lakin, bu fikir ən çox uğrunda canını fəda etməkdən çəkinməyən İmam Hüseyn'ə (ə.s) aiddir. Kərbəla faciəsində şəhadət şərbətini içən İmam Hüseyn (ə.s) nə üçün və kimə qarşı qiyam etmişdir?

Öz xilafət haqqının haqsızlar tərəfindən qəsb edildiyini söyləyərək qiyam edən İmam Hüseyn (ə.s), bununla ümmətin gözünü açmağa və İslamdan çıxmalarının qarşısını almağa çalışmışdır. Şiə və sünni mənbələrindən hər hansı birinə müraciət etsəniz, Kərbəla vəhşiliyi və İmam Hüseyn'in (ə.s) qiyamı ilə əlaqədar məsələlərdən daha çox bəhs olduğunu görərsiniz. İmam Hüseyn (ə.s) Rəsulullah'ın (s.ə.v) "oğlum" deyə müraciət etdiyi Əhli-Beyt və cənnət gənclərinin ağasıdır. Hər bir müsəlmana Onun sahib çıxdığı və canı bahasına xalqı oyatmağa çalışdığı bu mübarizə yoluna sahib çıxmaq şərəf olduğu halda, bunu imandan çıxmaq kimi qələmə verənlərin hansı inanc sahibi olmaları bizi dərinlən düşünməyə vadar edir.

- **İmam Rəbbaninin adını istifadə edirlər**

Şiəyə böhtan atanların bir hissəsi İmam Rəbbanidən dəlillər göstərmişlər. İmam Rəbbani yaşadığı dövrdə ölkəsinə kütləvi şəkildə köçən şiələrle mübarizə etmişdir. O, Hz. Fatimə'nin (ə.s) Fədək xurmalığı ilə əlaqədar

söylədiklərini *"dini deyil, qadınlıq hissləri ilə bağlı olan maddi bir qəzəblənmə"* kimi qiymətləndirmişdir.

Hz. Fatimə (r.a) təthir ayəsinə görə pak əsilli Əhli-Beyt'dən olan, mübahilə ayəsinə görə Rəsulullah'ın (s.ə.v) yanında Nəcran xaçpərəstlərinə qarşı mübahilədə (qarşılıqlı lənətləşmə) iştirak edən və doğru sözlü olduğu bildirilən bir insandır. İmam Rəbbaninin xilafət ilə bağlı İmam Əli (k.v) və Fədək məsələsi ilə əlaqədar Hz. Fatimə (r.a) barədə olan sözləri mübahilə (Ali İmran 61), təthir (Əhzab 33), məvəddət (Şura 23) və əbrar (İnsan 8) ayələrinə ziddir.

İslam əqidəsində bir mövzu barədə ayə varsa ayə; yoxdursa, hədis varsa hədis; hədis yoxsa icma etibarlıdır. Bu mövzuda isə həm ayə, həm də Peyğəmbərin (s.ə.v) hədisi-şərifləri vardır. Ayə ilə doğruluqları, təmizlikləri isbat edilən insanlar barədə fikir yürüdərək ictihad etmək Quran və sünnəyə zidd olan bidətdir. İmam Rəbbani nə qədər bir sufi kimi tanınsa da, əqli elmlərdə irəliyə gedən və şəriyə qarşı olan müəllimi Mövlana Kamal Kəşmirin təsiri altında qalaraq hadisələrə əqli baxımdan qiymət verməyə çalışmışdır. Halbuki, ayə və hədisin olduğu məsələlərdə heç kimin fərqli bir hökm çıxarmaq hüququ yoxdur. İmam Rəbbani yazır: "Vəlayət yolunun başı İmam Əli'dir. Onun dövrü bitəndə qədər in bu uca vəzifəsini ardıcılıqla oğulları Hz. Həsən və Hz. Hüseyn'ə təhvil verdi (Allah onlardan razı olsun). O ikisindən sonra da tərtib və təfəsil yolu ilə on iki imamdan hər birinə keçdi" (21).

Göründüyü kimi, İmam Rəbbani vəlayətin Hz. Əli'nin (ə.s) haqqı olduğunu və ondan sonra da on iki imama keçdiyini bildirir. Deməli, İmam Rəbbani adının arxasına sığınaraq vəlayətin Hz. Əli'nin (ə.s) və on iki imamın haqqı olmadığını isbat etməyə çalışmaq, İmam Rəbbaninin adını məqsədli şəkildə istifadə etməkdən başqa bir şey deyildir.

• **İmam Əli'nin (ə.s) xilafətinə olan etirazlar**

Sünni aləmində Xilafətə dair iki fərqli tənqid mövcuddur. Birincisi, Hz. Əli (ə.s) ilə Müaviyə arasındakı xilafət məsələsidir. Bu məsələnin fərqli ictihaddan irəli gəldiyi və Müaviyənin ictihad əhli olduğu üçün haqlı olduğu müdafiə olunur.

Əhli-Sünnəyə görə Kitab, Sünnə, İcma və Qiyas-i Fiqaha dini mənbələrdir. İmam Əli'nin (ə.s) Hz. Osmandan sonra xəlifə seçilməsi bütün səhabələrin rəyi ilə (yəni icma ilə) olmuşdur. Müaviyənin burada təkbaşına ictihad etmək haqqı yoxdur. Peyğəmbərimizin (s.ə.v) vəfatından sonra Əbu Süfyan İmam Əli'yə (ə.s) yaxınlaşaraq beyət təklifi etmişdir. Müaviyə tərəfinin məsələyə baxışı fiqh və əqaid qaydalarına görə deyildir. Əgər elə olsaydı, Əbu Süfyan İmam Əli'yə (ə.s) beyət təklifi etməzdi. Hz. Osmandan sonra xilafət icmanın rəyi ilə İmam Əli'nin (ə.s) haqqı olmuşdur. Əslində, ortada

ictihad üçün qeyri-müəyyən bir məsələ olmamışdır. Deməli, Hz. Əli (ə.s) icma ilə seçilmiş xəlifədir. Burada xəlifəni təsdiq edən bir icma olduğu halda, digərlərinin xilafətə hüquqlarının olmasından bəhs etmək olmaz.

- **İmam Əzəmin xilafətə dair fikirləri**

Müaviyənin xəlifəliyi barədə İmam Əzəm Əbu Hənifə deyir: "Şamlılar bizi sevmirlər. Çünki Hz. Əli və Müaviyənin hər hansı bir cəhbəsində iştirakımız tələb ediləndə, *'biz ancaq Əli'nin əsgərlərindən olarıq'* deyirik. Əhli-hədis kimi tanınanlar da bizi sevmirlər. Çünki biz Əhli-Beyt'i sevir, ona könüldən bağlanır, xilafətin Hz. Əli'nin haqqı olduğuna inanır və müdafiə edirik" (22).

Xilafət məsələsində İmam Əzəm, İmam Qəzali, Hz. Fatimə (r.a) və Hz. Əli'nin (ə.s) sözləri olduğu təqdirdə, başqa birisinin sözünü dinləməyə ehtiyac qalmaz. Ayə və hədisin olduğu bir mövzuda ictihad etmək, vəhy ilə ağıln münasıfıdır. Bu metod şərqşünaslar tərəfindən geniş istifadə olunur. Hz. Əli (ə.s) və Hz. Fatimə'nin (r.a) sözünün qarşısına söz qoymağa heç bir alimin haqqı yoxdur. Hz. Peyğəmbər (s.ə.v), İmam Əli (ə.s) və Hz. Fatimə'nin (r.a) konkret ifadələri mövcud olduğu təqdirdə, İmam Rəbbaninin fərqli bir fikir ortaya qoyması tamamilə batildir.

- **İmam Qəzalinin Xilafətə dair fikirləri**

Xilafət məsələsində ikinci ixtilafli məsələ Hz. Əbu Bəkr ilə Hz. Əli (ə.s) arasındakı məsələdir. İmam Qəzali xilafətlə əlaqədar bunları söyləmişdir: "Lakin (xilafət məsələsində) dəlil (hüccət) tam aydın şəkildə ortaya çıxdı və məsələyə aydınlıq gətirildi. Demək olar ki, bütün müsəlmanlar Qədr-i Xum xütbəsindəki hədisdə deyilənləri yekdilliklə qəbul edirlər. Orada Rəsulullah (s.ə.v) belə buyurur: *"Mən kimin rəhbəri və vəlisi isəm, Əli də onun rəhbəri və vəlisidir."* Ümumiyyətlə, icmaya və (icmanın qəbul etdikləri) mənbələrə uyğun gəlməyən şərhlər vermək yanlışdır. Əgər onun xilafətinə haqq qazandırmaq üçün *"icma yığılmışdı"* desəniz, şübhəsiz, bu da doğru deyildir. Çünki Əbu Bəkrin xilafətində icma yoxdur. Necə ola bilər ki, Hz. Abbas və övladları, Hz. Əli (ə.s), həyat yoldaşı Hz. Fatimə (r.a) və övladlarının heç biri beyət mərasimində iştirak etmədilər. Hətta Saqifədə olanların bir çoxu onlara qarşı çıxaraq, oranı tərk etdilər" (23).

Xilafət haqqında son sözləri Allah-u Təala (c.c) tərəfindən doğru sözlü olduqları təhbir ayəsi ilə təsdiqlənmiş Hz. Əli (ə.s) və Hz. Fatimə'yə (r.a) veririk.

- **Hz. Əli'nin Xilafətə dair fikirləri**

"Allah'a and olsun! Heç bir zaman ağılıma gəlməzdi ki, ərəb Peyğəmbərdən sonra imamət və rəhbərliyi Əhli-Beyt'dən alıb, Məni

xilafətdən uzaqlaşdırın! Camaatın beyət etmək üçün filankəsin ətrafında toplaşması Mənə pis təsir etdi. Əlimi çəkdim ta o vaxta qədər ki, bir dəstə adamın İslam'dan çıxdığını, Hz. Məhəmməd'in dinini yox etmək istədiklərini gözlərimlə gördüm. İslam və müsəlmanlara kömək etməsəm, gözüm görö-görə İslam'ın parçalanıb yox olmasından qorxdum. Bu, Mənə xəlifəlik və hakimiyyətdən məhrum olmaqdan daha böyük dərd olardı. Çünki bu, dağılan ilğim və parçalanan buludlar kimi, bir neçə gündən sonra puç olan dünya mənfəətidir. Amma Mən bu hadisələrin qarşısını aldım. Batil (bu döyüşdə) ortadan qalxıb yox oldu və din ayaqda qalaraq sağlamlaşdı” (24).

- **H. Fatimə'nin Xilafətə dair fikirləri**

H. Fatimə (r.a) xilafət ilə bağlı ümmətin Rəsulullah'ın (s.ə.v) qoyduğu mirasa əməl etməməsindən bəhs edərək belə buyurmuşdur: “Əhdinizdən (Qədr-i Xum'dakı beyətinizdən) çox keçməmiş, başqasının dəvəsini damğaladınız (Sizin malınız olmayan xilafəti qəsb etdiniz) və onu, sizə aid olmayan bir çeşmənin başına gətirdiniz!... Heyf olsun onlara! Onu (xilafəti) risalət kökündən (əsasından), nübüvvət və dəlalət əsasından, Ruh'ul Əmin'in (Cəbrail'in) endiyi evdən, din və dünya işlərində alim olanın əlindən çıxardılar. Bilin ki, bu böyük və aşkar bir itkidir.”

Göründüyü kimi, həm İmam Əli (ə.s), həm də H. Fatimə (r.a) xilafət məsələsində Əhli-Beyt'in çox ciddi haqsızlığa məruz qaldığını bildirmişlər. Bunu heç bir şərh və izah düzəldə bilməz.

- **İmam Cəfər Sadiq (ə.s) H. Əbu Bəkr və H. Ömər in H. Əli'dən (ə.s) üstün olduğuna dair bir söz söyləmişdirmi?**

Bəzi sünni alimlərin iddialarından biri də odur ki, güya İmam Cəfər Sadiq (ə.s) H. Əbu Bəkr və H. Ömər in H. Əli'dən (ə.s) daha üstün olduğunu söyləmişdir. Halbuki, Əhli-Beyt soyunu davam etdirən bütün məsum imamlar canını bu yolda fəda edən İmam Hüseyn (ə.s) kimi həyatlarını “imaməti həqiqi sahibinə vermək” uğrunda mübarizəyə sərf etmişlər. Rəsulullah'dan (s.ə.v) başlayaraq hər bir imamın vələyət in baş in H. Əli (ə.s) barədəki sözləri ortadadır. Bu sözlər imamlar in digər səhabələrdən və ya ümmətdən üstün olmalar in vurgulamaq məqsəd in deyil, ayə və hədislərə uyğun olaraq onların ümmət tərəfindən sevlmələr in, seçilmiş olmalar in və haqlar in təmin olunmasını bildirmək məqsəd in daşıyır. Bunlar in inkar etmək ayə və hədislərə ziddir. Bu inkar in dinimizdə nə demək olduğu isə hər kəsə məlumdur. Bütün bunlar in inkar edənlər uydurma hədislərə H. Əbu Bəkr i üstün göstərməyə çalışmış və hətta onun Rəsulullah (s.ə.v) tərəfindən xəlifə təyin edildiy in iddia etmişlər. Həqiqətə zidd olan bu fikir zorla beyinlərə yeridilmişdir. Heç kim H. Əli'nin (ə.s)

Hz. Əbu Bəkr, Hz. Ömər və Hz. Osmandan üstünlüyünü mübahisə obyektinə çevirə bilməz. Ortada Hz. Əli (ə.s) barədə Qədr-i Xum günü elan edilən “xəlifəlik və vasilik” bəyanatı olduğu halda, heç kim Rəsulullah’ın (s.ə.v) bunun əksinə çıxaraq başqa bir zamanda Hz. Əbu Bəkrə işarət etdiyini söyləyə bilməz. Bu, Hz. Peyğəmbər’ə (s.ə.v) qarşı edilən bir təhmətdir. Bunun məsuliyyətindən qurtulmaq mümkün deyildir.

• Qədr-i Xum xütbəsi

Hədislərə istinad olunaraq xilafət məsələsinə aydınlıq gətirilməyə cəhd olunsa məlum olar ki, Rəsulullah (s.ə.v) heç bir səhabə barədə Hz. Əli (ə.s) qədər hədis söyləməmişdir. Sadəcə Qədr-i Xum günü xütbənin altı yerində Hz. Əli (ə.s) Rəsulullah (s.ə.v) tərəfindən “*xəlifə və vasi*” elan edilmişdir:

- “*Əli b. Əbi Talib Mənim qardaşım, vasim və xəlifəmdir.*”
- “*Ey insanlar! Bu Əli’dir. O Mənim qardaşım, vasim, elmimi toplayan və ümmətim arasında iman edən kəslər üzərində xəlifəmdir.*”
- *Məndən sonra da Əli, Allah’ın əmriylə sizin vəliniz və imamınızdır. İmamət məqamı O’ndan sonra da Allah və Rəsulu ilə görüşəcəyiniz günə (Qiyamətə) qədər, O’nun övladlarından olan Mənim nəslimin haqqıdır” (25).*

220 sünni alim əsərlərində bu hədislərə yer vermişlər. Əlavə məlumat üçün bizim “İmam Əli” adlı əsrimizə müraciət edə bilərsiniz. Hz. Əli (ə.s) barədə 300 ayə nazil olmuşdur. Xilafətin Hz. Əli’nin (ə.s) haqqı olması bəzilərinin iddia etdiyi kimi Hz. Əbu Bəkr, Hz. Ömər və Hz. Osmanın alçaldılması demək deyildir. Bu iddia, İslam ümmətinə böyük bir fitnə salan və onu parçalayan bir yanaşmadır. Hz. Əli’nin (ə.s) xilafətini qəbul etmək digərlərini rədd etmək deyil, ayə və hədislə təsdiq olunan bir məsələni ortaya qoymaq deməkdir. Hz. Əbu Bəkr nə qədər dəyərlidirsə, Hz. Əli (ə.s) də o qədər qiymətlidir. Bu baxımdan fərq yaradan bir şərh əsla olmamışdır.

• Hz. Əli (ə.s) niyə İmamətdən əl çəkmişdir?

Allah’ın (c.c) aslanı olan Hz. Əli (ə.s) xilafət uğrunda mübarizə aparmamasının səbəbini belə izah edir: “İslam və müsəlmanlara kömək etməsəm, gözümlə görə-görə İslamın parçalanıb, yox olmasından qorxdum. Bu, Mənə xəlifəlik və hakimiyyətdən məhrum olmaqdan daha böyük dərd olardı. Çünki bu, dağılan ilğım və parçalanan buludlar kimi bir neçə gündən sonra puç olan dünya mənfəətidir. Amma Mən bu hadisələrin qarşısını aldım. Batil (bu döyüşdə) ortadan qalxıb yox oldu və din ayaqda qalaraq sağlamlaşdı” (26).

O, yalnız Allah’ın (c.c) razılığını almaq üçün İslam ümmətinin parçalanmasına imkan verməmişdir. Bunun əksini iddia etmək isə böyük bir cahillikdir.

Bu gün sünni və şiə aləmini bir araya gətirərək bərişdirmalıyıq. Artıq ikisinin də qardaş və dost olması zərurətdir. Bir sünni olaraq Əhli-Beyt Külliyyatını ortaya qoymaqda məqsədimiz, hər iki dünyanı yaxınlaşdırmaq və həqiqətləri üzə çıxarmaqdır. Çünki bu, Allah (c.c) və Rəsulu'nun (s.ə.v) təyinatı və nəsibidir. Biz bundan sonra da şiə ilə sünni aləminin bir və qardaş olduğunu, ikisinin də haqq olduğunu sübut etməyə davam edəcəyik. Allah (c.c) bizi bu işdə müzəffər etsin! İnanırıq ki, ancaq bundan sonra İslam aləmi xaçlı yürüşünə davam edən xaçpərəst aləminə qarşı bərabər hərəkət edə bilər və İslam coğrafiyası xaçpərəstlərin zülmündən xilas olar.

- **Hə. Əli'nin tərəfində olan ilk səhabələr (Hə. Əli'nin şiələri)**

Onlara Əhli-Beyt'in tərəfində olan ilk səhabələr də deyilir. Çünki İmam Əli'yə (ə.s) bağlı olmağın əsil səbəbi, Onun Əhli-Beyt'dən olması və Peyğəmbərin (s.ə.v) Qədr-i Xum xütbəsində Onu xəlifə elan etməsi idi. Bu səhabələr Hə. Əbu Bəkrə beyət etmədikləri üçün İmam Əli'nin (ə.s) yanında olmuşlar. Bu həqiqət, İbn Həcər Əskalani və Bəlazurinin "Tarix", Məhəmməd Xavəndşahın "Ravzatu's-Səfa" və İbn Abdullirrin "İstiab" əsərlərində əks olunmuşdur. Həmin səhabələr bunlardır: Səlmən-i Fərisi, Əbuzər Qiffari, Miqdad b. Əsvəd, Ammar b. Yasir, Xəlid b. Səid b. As, Burəydə Əsləmi, Ubey b. Kab, Huzeymə b. Sabit, Əbu Həysəm b. Teyhan, Səhl b. Huneyf, Osman b. Huneyf, Əbu Əyyub əl-Ənsari, Cabir b. Abdullah əl-Ənsari, Huzeyfə b. Yəman, Sa'd b. Ubadə, Kays b. Sad, Abdullah b. Abbas və Zeyd b. Ərkəm.

Hə. Peyğəmbərin (s.ə.v) *"Harun Musa üçün kimdirsə, Sən də Mənim üçün O'san. Lakin Sən peyğəmbər deyilsən"* hədisində mədh etdiyi Hə. Əli'ni (ə.s) sevmək ibadət olduğu üçün, Onun yanında dost və sırdaş olan, Onun rəhbərliyi altında ilk şiə camaatını təşkil edən Əhli-Beyt aşiqləri həmin məşhur səhabələrdən başqası deyildir.

- **Əslində Əhli-Beyt Məktəbi və Əhli-Sünnət bir məxrəcə gələ bilər**

İslam etiqadının əsasını tövhid əqidəsi və Hə. Məhəmməd'in (s.ə.v) Allah'ın (c.c) qulu və Rəsulu olduğunu qəbul etmək təşkil edir. Əhli-Beyt Məktəbi və Əhli-Sünnət dünyasında bu təməl əsaslarda bir fərq yoxdur. Əhli-Sünnət termini, dindənkənar cərəyanların ortaya çıxmasından sonra batilin qarşısında Quran və Rəsulullah'ın (s.ə.v) sünnətini ifadə etmək üçün istifadə olunmuşdur. Hə. Əli'ni (ə.s) sevən və Əhli-Beyt'in yolundan gedənlər isə Şiə adı altında tanınmışlar. Əhli-Beyt İmamları ömürlərini dindənkənar batil fikirlərə qarşı mübarizəyə sərf etmişlər.

Etiqadda bir olan sünni və şiə aləmi bəzi əməli məsələlərdə fərqli hərəkət edirlər. Bu isə təbii bir hal kimi qəbul olunmalıdır. Lakin uydurulmuş bəzi

hədislərlə Əhli-Beyt anlayışının batil olması təbliğ olunur. Etiqadda bir olan hər iki aləmin görüşlərindəki fərqlər hədislərdən irəli gəlir. Şiə aləminin əsasını Əhli-Beyt Hədis Külliyyatı təşkil edir. Deməli, Şiənin əlində olan və Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v) İmam Əli'yə (ə.s) "Yaz!" əmri ilə yazdırdığı Əhli-Beyt mənbələri Əhli-Sünnət dünyasına çatmamışdır.

İki məktəb arasında əsas fərq imamət məsələsidir. Əhli-Beyt Məktəbi Hz. Əli'nin (ə.s) imamətinə inanmağı imanın şərtlərindən hesab edir. Bu iman şiə alimlərinin şəxsi fikirlərinə deyil, Qədr-i Xum günü Rəsulullah'ın (s.ə.v) söylədiyi xütbəyə əsaslanır. Çünki Hz. Peyğəmbər (s.ə.v) bu xütbənin altı yerində Hz. Əli'ni (ə.s) Özündən sonra "*xəlifə və vasi (qəyyum)*" təyin etmişdir. Buna görə də Əhli-Beyt Məktəbi Hz. Əli'nin (ə.s) xilafətini fərz kimi qəbul edir. Halbuki, Qədr-i Xum xütbəsi 220 sünni alimin əsərlərində də öz əksini tapmışdır. Ancaq təəssüf ki, bu həqiqət tədricən yayılan nifaq ünsürləri ilə müsəlmanların bölünüb parçalanması məqsədilə gizlədilmişdir. Bunu bilmək vacibdir ki, Məhəmməd ümmətini bir araya gətirən əsil məxrəc Əhli-Beyt'dir.

• Əhli-Beyt Məktəbi və Əhli-Sünnət etiqadda birdirlər

Əhli-Sünnət və Şiə aləmi əksər məsələlərdə fikir birliyinə malikdirlər. Onların tövhid əqidəsində birliyini müzakirə etməyə ehtiyac yoxdur. Çünki onlar Allah'ın (c.c) birliyi, zəti və sifətləri kimi əsas etiqadi məsələlərə eyni cür yanaşırlar. İmam Zeynəlabidin (ə.s) "Səhifə-i Səccadiyyə" kitabında belə buyurur: "Sən Allah'san. Səndən başqa ilah yoxdur. Ədaləti üstün tutarsan. Hökmündə adilsən. Mülkün maliki və sahibisən. İlk olan Allah'a həmd olsun. Ondan əvvəl bir ilk yoxdur. O, Sondur. Ondan sonra bir son yoxdur."

Tövhid əqidəsində olan Əhli-Sünnət və Şiə dünyasının İslam tərifı eynidir. Sünnilərin mötəbər mənbələrindən sayılan "Səhih-i Müslim" əsərində (**cild 1. s.68**) belə yazılıb: "İslam dini beş şey üzərində inşa edilmişdir: Allah'dan (c.c) başqa ilah olmadığına və Məhəmməd'in (s.ə.v) Onun qulu və Rəsulu olduğuna şahidlik etmək, namaz qılmaq, zəkat vermək, həccə getmək və Ramazan orucunu tutmaq".

Şiə aləminin də İslam tərifı bundan fərqli deyildir. Əbu Hənzə Əbu Cəfərdən (Məhəmməd Baqir) belə nəql edir: "İslam dini beş şey üzərində inşa edilmişdir: Namaz, zəkat, oruc, həcc, vələyət"... "Tək və şəriksiz olan Allah'dan başqa heç bir ilah olmadığına və Məhəmməd'in (s.ə.v) Allah'ın qulu və Rəsulu olduğuna şahidlik etmək, namaz qılmaq, zəkat vermək, Kəbədə həcc ziyarətində olmaq, Ramazan orucunu tutmaq. Bu, İslamdır" (27).

Əhli-Sünnət və Şiə aləminin iman tərifı imamət məsələsini çıxmaq şərti ilə eynidir. Şiə aləmi imanı belə tərif edir. Məhəmməd b. Müslim rəvayət edir:

"İmam Cəfər'dən (ə.s) imanın nə olduğunu soruşdum və o, belə buyurdu: 'İman Allah'dan başqa ilah olmadığına və Məhəmməd'in (s.ə.v) Allah'ın Rəsulu olduğuna şahidlik etmək, Onun Allah tərəfindən gətirdiyini təsdiq etmək və bunu təsdiq etmək isə dolaylı olaraq qəlbə kök salan inanandır" (28). Bu baxımdan Şiənin batil və ya azğın olduğunu iddia etmək küfrdür.

Əhli-Sünnətin iman barədə fikirləri "Səhih-i Müslim" əsərində (**cild 1. s. 58**) belə yazılır: "İman Allah'a, mələklərinə, kitablarına, peyğəmbərlərinə və axirət gününə iman etmək, bir də qədər in xeyir və şərinə inanmaqdır."

Qədər məsələsində də fikir birliyi vardır. Həfəs b. Kurdin İmam Cəfər'dən (ə.s) xeyir və şərin Allah'dan olduğunu təsdiq edən belə bir rəvayət etmişdir: "Rəsulullah (s.ə.v) buyurdu ki, xeyir və şərin Allah'ın iradəsi fəvqündə gerçəkləşəcəyini söyləyən Allah'ın qüdrətini inkar edər" (29).

Yaxud, İmam Məhəmməd Baqir (ə.s) də Allah'ın (c.c) belə buyurduğunu bildirir: "Mən Allah'am. Məndən başqa heç bir ilah yoxdur. Xeyiri də, şəri də yaratdım" (30). Yəni Əhli-Beyt Məktəbinə görə xeyir və şər Allah'dandır (c.c). Əhli-Sünnətə görə də xeyir və şərin Allah'dan olduğuna inanmaq iman şərtidir.

Əhli-Sünnət və Əhli-Beyt Məktəbi iman artır əksiləcəyini müdafiə edir. "Səhih-i Buxari" əsərində (**cild 1. s.161-162**) yazılır: "İman dil ilə söyləmək və bədən üzvləri ilə işləməkdir. İman artır və azalar." Buxari bu ifadədən sonra iman artırması ilə əlaqədar səkkiz ayəni xatırlayır.

Əhli-Beyt İmamlarından İmam Musa b. Cəfər (ə.s) belə buyurur: "İmanın halları, dərəcələri, təbəqələri və mənzilləri vardır. İmanın bir qismi təmin son nöqtəsinədək təmdir. Bir qismi əksiyyənin son nöqtəsinədək əksikdir. Bir qismi də çoxdur və çoxluğu üstünlük təşkil edər." İmamın sual verən adam "Yoxsa, iman artır azalır mı?" deyər soruşanda, İmam Musa, "Bəli" buyurdu" (31).

• Hər iki məzhəbə görə iman və islamın şərtləri

Əhli-Sünnətə görə iman şərtləri bunlardır:

- 1- Allah'ın (c.c) varlığına və birliyinə inanmaq;
- 2- Mələklərə inanmaq;
- 3- Kitablara inanmaq;
- 4- Peyğəmbərlərə inanmaq;
- 5- Axirət gününə və ölümdən sonra dirilməyə inanmaq;
- 6- Qədərə inanmaq, xeyir və şərin Allah'dan (c.c) gəldiyinə inanmaq.

Şiələrə görə iman şərtləri bunlardır:

- 1- Təvhid: Allah'ın (c.c) tayı-bərabəri və bənzəri olmadığına, tək olduğuna inanmaq;
- 2- Peyğəmbərlik: Allah'ın (c.c) peyğəmbərlərinə inanmaq;

3- Məad: Ölümə, ölümdən sonra dirilməyə, Qiyamət gününə və Qiyamətdə insanların dünyada işlədikləri əməllərinə görə ədalətlə hesaba çəkilmələrinə inanmaq;

4- Ədalət: Allahu-Təala'nın (c.c) adil olduğuna, tək yaradıcının Allah (c.c) olduğuna, xeyirin Allah'dan (c.c), şərin şeytandan olduğuna inanmaq;

5- İmamət: Hz. Məhəmməd'dən (s.ə.v) sonra İmam Əli'nin (ə.s) imamətinə və xilafətinə, həmçinin digər on bir imama inanmaq.

Əhli-Sünnətə görə islamın şərtləri bunlardır:

- 1- Namaz qılmaq
- 2- Oruc tutmaq
- 3- Zəkat vermək
- 4- Həccə getmək
- 5- Kəlime-i şəhadət gətirmək.

Şiələrə görə islamın şərtləri bunlardır:

- 1- Namaz qılmaq
- 2- Oruc
- 3- Zəkat
- 4- Həcc
- 5- Xüms
- 6- Cihad
- 7- Əmr-i bi'l-məruf
- 8- Nəhy ani'l-münkər
- 9- Təvəlla - Allah'ın (c.c) sevdini sevmək
- 10- Təbərri - Allah'ın (c.c) düşməninə düşmən olmaq.

Göründüyü kimi, istər Şiəlikdə, istərsə də Əhli-Sünnətdə “İmamət” məsələsindən başqa bütün qaydalar eynidir. Deməli, onlar imamət məsələsindən başqa bütün məsələlərdə eyni əqidəni, eyni İslami əsasları paylaşır və bu şəkildə yaşayırlar. Onlar arasında ortaq məxrəc Əhli-Beyt'dir. Onlar Quran və hədislərin bildirdiyi Əhli-Beyt ətrafında fikir və əməl birliyinə nail olmalı və bu ortaq məxrəcdə öz əqidələrini, islamın şərtlərini yaşamaladırlar. Bu tövhid öz əksini sosial, siyasi, mədəni birlikdə tapmalı və İslam qardaşlığı təmin edilməlidir.

Şiə və Sünni dünyası əsasən bir-birinin qardaşıdır. Onlar bir-birinin etiqad və ibadətinə sahib çıxaraq can, mal və namus təhlükəsizliyini qorumalıdırlar. Yaranan bu İslam qardaşlığı İslam dünyasının can, mal, namus, din və vicdanına təcavüz edən xaçpərəst dünyasının qarşısında bir bilək və bir ürək olacaqdır. Nəticədə, İslam torpaqlarının yeraltı və yerüstü sərvətlərinin istismarının qarşısı alınacaqdır. İslam qardaşlığı ilə ortaya çıxan Şiə-Sünni bloku, həmçinin müsəlman olan bütün irqlərin qardaşlığını təmin edəcək və Şiə-Sünni məsələsini süni şəkildə istifadə edərək hərbi qarşıdurma yaratmaq istəyən düşmənlərin planlarının qarşısını alacaqdır.

Bu ərazilərdə ortaya çıxan belə bir blok iqtisadi, mədəni və siyasi birliyin yaranması ilə yanaşı, birliyi qoruyan hərbi gücün meydana gəlməsinə də şərait yaradacaqdır. Bu gün, xüsusilə İslam dünyasının buna ehtiyacı vardır. Bu gün İslam aləmində təbii sərvətlərin istismarı uğrunda aparılan müharibələrin insanlara gətirdiyi faciələr İslam qardaşlığı və birliyini zərurətə çevirmişdir. Əhli-Beyt ətrafında təşəkkül edən bu İslam qardaşlığı, insanın dini-etnik mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, onun can, mal, namus, din və vətən təhlükəsizliyini təmin edəcək və heç bir ayrışıcılıq olmadan bütün insanların həyatına zəmanət verəcəkdir. Peyğəmbərimiz Hz. Məhəmməd (s.ə.v) Vəda Xütbəsi'ndə belə buyurmuşdur:

“Ey insanlar! Hamınız Adəmdənsiniz. Adəm isə torpaqdandır. Nə ərəbin əcəmə, nə də əcəmin ərəbə üstünlüyü yoxdur. Üstünlük ancaq təqva ilədir. Bütün müsəlmanlar qardaşdır. Hər müsəlman digər müsəlmanın qardaşdır.”

• **Türklər Əhli-Beyt nəfəsi ilə İslama qovuşdular**

Türklərin İslam ilə şərəf tapması, Əhli-Beyt vasitəsilə olmuşdur. Kərbəladə Hz. Hüseyin'in (ə.s) şəhid edilməsindən sonra Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v) nəvələri Türküstana köçərək Xorasan və Mavərənnəhr ərazilərində yerləşdilər. İmam Həsən (ə.s) və İmam Hüseyin'in (ə.s) soyu VIII əsrin əvvəllərindən İran, Xorasan, Deyləm, Təbəristan, Türküstan ərazilərinə yayılmışlar. Bundan sonrakı dövrlərdə Əhli-Beyt İmamlarının türkləri İslama dəvəti böyük bir məhəbbətlə gerçəkləşmişdir. İmam Musa Kazım (ə.s) və oğlu İmam Rza (ə.s) Xorasan bölgəsində yaşamışlar. Onların həm özləri, həm də övladları yerli xalqla evlənmişlər. İmam Zeynəlabidin'in (ə.s) oğlu Zeyd'in, İmam Cəfər'in (ə.s) oğlu İsmail'in və onun oğlu Məhəmməd'in soyunun türklərlə yaxın əlaqələri olmuşdur.

Xəlifə Məmunun İmam Rza'nı (ə.s) vəliəhd təyin etməsi ilə türklər Abbasi ordusunda və idarəçiliyində önəmli mövqelərə gətirilmişlər. Abbasilər, İmam Nağı'nı (ə.s) Samarrada yaşamağa məcbur edəndə, o, bu bölgədə türklərə İslamı təbliğ etmişdir. Türklərin Quran'ın türkçə mənasını öyrənmələri, Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v) sünnətini, İslamın təməl prinsiplərini qavramaları hər zaman Əhli-Beyt İmamları vasitəsilə olmuşdur.

Anadolunun islamlaşmış türkləşməsində ən önəmli rol oynayan şəxs Əhməd Yəsəvi həzrətləridir. O, Bəlx, Buxara və Xorasandan gələn ərənləri bu bölgələrdə yerləşdirmişdir. Əhməd Yəsəvi həzrətləri Hacı Bektaş Vəli, Sarı Saltuk, Gəyikli Baba, Abdal Musa və Horozlu Dədə kimi insanları Anadoluya göndərmişdir. Bu hərəkatın öncüllərindən olan Hacı Bektaş Vəli İmam Musa Kazım'ın (ə.s) soyundan idi. Onun himayəsində 36 min insanın olduğu barədə məlumat vardır. Əhli-Beyt aşiqi olan Hacı Bektaş Vəli Əxi təşkilatının banisi hesab olunur. Onun xəlifələrindən olan Qaraca

Əhməd Sultan İstanbul və Akhisarda, Akçakoca Akyazıda, Barak Baba Bigadiçdə, Xızır Samut Bozok və Yozgatda, Sultan Şüca Əskişəhirdə, Hacım Sultan Uşakda, Tapduk Əmrə Sakarya bölgəsində fəaliyyət göstərmişlər. Xorasanlı Şeyx Abdal Murad Bursanın fəthində iştirak etmişdir. Yəsəvi müridlərindən və Əmir Sultan Hüseyni soyundan olan Şeyx Abdal Musa Hacı Bektaşlı ilə Anadoluya gəlmişdir. Bursalı Şeyx Gəyikli Baba da Yəsəvi müridlərindən olmuşdur.

Anadolu Əhli-Beyt anlayışı ilə əvvəlcə islamlaşmış və sonra türkləşmişdir. Böyük Səlcuq və Anadolu Səlcuq dövrlərindən Yavuz Sultan Səlim dövrünədək olan müddətdə Əhli-Beyt'in nəfəsi, himməti bu yerlərdə idi. Ancaq sonrakı dövrlərdə Osmanlının Əhli-Beyt'dən üz döndərməsi, onun da süqutuna səbəb olmuşdur.

Keçmişdə olduğu kimi, Türk-İslam dünyasının yenidən gerçəkləşəcək hakimiyyəti, Əhli-Beyt'ə əsaslanan Türk-İslam mədəniyyətinin yenidən inşası ilə mümkündür. Türk-İslam mədəniyyətini Anadolu ərazisindəki insanlara yaşadaraq birliyi təmin etmək və pozulmadan, dağılmadan, Müsəlman-Türk kimliyi ətrafında birləşmək lazımdır. Bu gün bizim bir-birimizdən ayrı düşməyimizə imkan verməməliyik. İslam qardaşlığını təsis etməyə məcburuq. Bu işdə bizi birləşdirən ortaq məxrəc Əhli-Beyt olmalıdır. Xülasə, Şiə-Sünni dünyası bir və bərabər olmaq üçün qətiyyət göstərməlidir.

Ədəbiyyat:

1. Əhməd Əmin "Fəcrül-İslam". s. 276-277.
2. G. Van Vloten. "Siyadətül-Ərəbiyyət-i və Şiət-i və İsrailiyyət fi əhd-i Bən-i Üməyyə". Ərəb tərc. s.79.
3. Nicholson. History of the Arabs. Cambridge. s.215.
4. D.M. Donaldson. The Shiite Religion: A history of İslam in Persia and İraq, s.58.
5. Julius Wellhausen. Das Arabisches Reich und sein Sturz. s.56-57.
6. Sahih-i Müslim, c. 4, s. 97, Sünen-i Daremi, c. 1, s. 119; Sünen-i Ahmed b. Hanbel, c. 3, s. 182
7. Sünen-i Ebu Davud, İlim kitabı, c. 3, s. 319
8. Emali, Şeyh Tusi, c. 2, s. 56; Yenabiu'l Mevedde, Şeyh Süleyman Hanefi, s. 20.
9. Besairu'd-Deracat s. 143.
10. Besairu'd-Deracat. s. 160.
11. Menakıb, İbn Şehraşub, c. 2, s. 41
12. Tefsir-ü Mecma'il-Usul'il-Kafi, Küleyni, c. 1, s. 240
13. Zehebî, Tezkiretu'l-Huffaz, c. 1, s. 2-3

14. Tabakat-ı ibn Sa'd, c. 5, s. 140
15. Müsned-i Ahmed, c. 4, s. 64
16. Tefsir-ü Mecma'il-Usul'il-Kafi, Küleyni, c. 1, s. 158.
17. Kummî, Akaid-i Sâduk.
18. Tefsir-ü Mecma'il-Usul'il-Kafi, Küleyni, c. 1, s. 248.
19. Tefsir-ü Mecma'il-Usul'il-Kafi, Küleyni, c. 1, s. 240.
20. Ravza'tul Vaizin, Muhammed b. el Fetta en-Nisaburî, Beyrut.
21. İmam Rəbbani. "Məktubat-ı Rəbbani" c.2. məktub 534. s. 1675.
22. Bezzazî, Menakıb-u Ebu Hanife, s. 275
23. İmam Gazalî, Sırru'l-Alemeyn ve Keşfi Ma fi'd-Dareyn, s. 16-18.
24. Nehcü'l-Belağa, 62. Mektup.
25. Ravza'tul Vaizin, Muhammed b. el Fetta en-Nisaburî, Beyrut.
26. Nehcü'l-Belağa, 62. Mektup.
27. Usul-i Kâfi, c. 2, s. 42 və s. 56.
28. Usul-i Kâfi, c. 2 s. 86
29. Usul-i Kâfi, c. 1, s. 248
30. Usul-i Kâfi, c. 1, s. 240
31. Usul-i Kâfi, c. 2, s. 88

(Tərcümə etdi: Rauf Məmmədov)

Светлана Адыгезалова

История становления традиционных религий Азербайджана

Азербайджанская Республика - одно из трех государств Южного Кавказа с населением свыше 9 млн. чел. Основные религии - Ислам (65% - шииты и 35% сунниты, азербайджанцы-тюрки, талыши, лезгины, курды, аварцы и др.), Православное Христианство (около 200 тыс. чел.: русские, белорусы, украинцы, удины, грузины и др.), Армянское Апостольское Православное Христианство (около 180 тыс. чел. – армяне), Иудаизм (горские евреи - 18 тыс., евреев-ашкенази - 6 тыс., грузинских евреев - несколько сотен чел.). В республике в разное время действовало свыше двадцати нетрадиционных христианских миссионерских организаций, на постоянной основе работают католические, лютеранские и протестантские миссии, многочисленные

традиционные (молokane, бахаисты, баптисты, адвентисты и др.) и новые религиозные организации (кришнаиты и др.). Приводимая конфессиональная статистика весьма условная, и по традиции еще советских времен почти нигде официально не публикуется.

Азербайджан, входящий в регион взаимодействия различных этносов, их культур и верований, с древнейших времен был объектом экспансии со стороны греков, персов, арабов, тюрков, монголов, русских, других народов, распространявших здесь религии Зороастризма, Иудаизма, Христианства, Ислама (существуют свидетельства о распространении в раннем средневековье на юге страны Буддизма), религиозное мировоззрение многочисленных сект. Распространение в регионе Зороастризма, раннего Христианства, позднего Византийского Православия, Иудаизма и Ислама – привело к возникновению здесь одного из первых очагов плодотворного общения и, соответственно, взаимообогащения религий и культур. Историческая непрерывность волн экспансии часто приводила к демографическим катастрофам в регионе и permanently способствовала складыванию типу жизнедеятельности, пластично вписывающемуся в господствующую культуру, но осваивающему ее в собственных новых синтетических формах культурного взаимодействия. Поэтому региональные и мировые религии не просто духовно овладевали местным населением, а были последовательно переосмыслены, развиты в самобытные направления и превращены в мощные источники новой культурной и духовной традиции. Регион сыграл свою заметную роль в мировом общекультурном процессе в силу того, что здесь постоянно поддерживалось духовное напряжение за счет чрезвычайно высокой динамики этнических масс, транспортирующих через него культуры, религии, идеи, концепции... Лингвистическая ситуация характеризовалась преобладанием, видимо, с начала новой эры персидской группы языков (за исключением ареала распространения кавказских языков) на севере и на юге страны вплоть до XIV в. с последующей при мусульманской экспансии региона (VII - нач. VIII вв.) трансформацией, приведшей к принятию арабской графики и письменности, со всеми вытекающими отсюда культурными последствиями. Арабский язык на долгое время сохранил высокий статус философско-теологического образца рефлексии, порождая временами, тем не менее, и нормы развития классической поэзии и прозы. Впрочем, особенность восточной ментальности в том и заключалась, что образцы «высокой мысли», как правило, обретали поэтическую форму, что не снижало, как теперь

понятно, степени ее философичности, отличной, однако, от западных аналогов. Говоря о языках, мы понимаем, что дело заключено не столько в них, сколько в различных типах психологии, менталитета, мироощущения, мировосприятия, в отличающихся системах мышления и сознания, формирующих структуру и логику отдельных языков. Культурная традиция, способная синтезировать в себе эти различия и сформировать собственную оригинальную систему, должна была обладать развитой системой культурных кодов, интегрирующей и трансформирующей заимствования.

Фарси и арабский в меньшей мере, а затем по настоящей, фарси и тюркский, азербайджанский и русский и, наконец, сегодня едва заметная пока новая оппозиция - азербайджанский и английский - это наглядные образцы единства и противоборства двух культур в одной.

Следует добавить, что господствующая в регионе с IX в. религия - Ислам - не признавала национальной дифференциации среди мусульман (собственно поэтому в мусульманских странах этнические и конфессиональные проблемы часто выступают в синкретическом единстве).

До начала господства монотеистических религий в регионе были распространены различного рода политеистические направления с преобладанием натурализма, в которых были сильны матриархальные мотивы, сменяемые постепенно патриархальной гегемонией. Так же, как Зороастризм, аутентичное Христианство в Кавказкой Албании трансформировалось, приобретая диофизитский вид, что и стало причиной упразднения церкви при арабах, принявшими доводы армянской монофизитской церкви о еретическом (немонотеистическом) характере албанской церкви. Книги и записи церкви были уничтожены или же захвачены армянской церковью, получившей от арабов право на албанское наследство. Христианство той поры (в своей местной, а не последующей православной форме), в отличие от Зороастризма, дожило до наших дней, превратившись, впрочем, в слабый отзвук бывшей религиозной традиции или даже в сектантство с оттенком язычества у последних неарменизированных албанцев – удинов, предпринявших, правда, в последнее время значительные усилия по возрождению верований своих предков - древних албан (см. в этой связи статью Р. Мобили. «Удины и их церковь в Азербайджане» в настоящей книге – *прим. ред*).

Приход в регион Ислама также ознаменовался трансформационными процессами, породившими целый ряд новых направлений в этой религии. Столкновения Ислама с религиями зороастрийского толка в Азербайджане имели наиболее ожесточенный характер и достаточно

долго продолжались. О значении региона для арабов свидетельствует тот факт, что руководителями войск были люди, затем занимающие самые высокие посты в Халифате (1). Маздакиты, манихейцы, хуррамиты, христианские секты каждый по-своему вели борьбу за свою веру. И когда Ислам одержал свою окончательную победу, его лик преобразился чертами шиизма, исмаилизма, хуруфизма, суфийскими школами самого разнообразного, в том числе и чисто оригинального регионального типа (2) Азербайджан за свою историю дважды менял в качестве официальной религии суннизм на шиизм, пока последний окончательно не закрепился во времена шаха Исмaила Хатаи (XVI в.).

Такая смена религиозных ориентиров весьма характерна и может быть доводом в пользу несколько поверхностного овладения Исламом сознания людей того времени. Нечто схожее приключилось и с коммунизмом, чисто внешняя экзальтация которым моментально исчезла на второй день после крушения Советского Азербайджана. Важно помнить, в этой связи, что культура народа и формы его государственной жизни в Азербайджане исторически находились между собой в открытом противоречии, что приводило к параллельному существованию двух виртуальных по отношению друг к другу миров культуры и государственности. Исключительная и непреходящая враждебность чуждого государства по отношению к завоеванному народу, выработала в сознании и подсознании последнего стабильные психологические механизмы отторжения власти и блокирования его проникновения в святую святых - личную жизнь и семью.

Зороастризм репродуцировался здесь рядом течений, таких как маздакизм, раннее манихейство, хурраимизм и др., создававших питательную почву не только для последующего гностицизма и христианской ереси, но и, как мы уже отмечали, таких направлений Ислама, как исмаилизм, хуруфизм, местные суфийские школы, распространившихся далеко за пределы региона. Оставляя в стороне историю и локализацию Зороастризма (есть свидетельства его зарождения в древности в Азербайджане), отметим, что в V в. Шаханшах Пероз (459-484 гг.) насильственно обратил в Зороастризм многих князей Армении, Албании и правителей южной части Картли (3).

Касательно роли и значения Зороастризма, который сегодня не вполне адекватно понимается и оценивается как фактор подсознательного влияния на современных людей, можно привести пример того, каким

образом нормы Зороастризма могут быть глубоко укоренены в подсознании людей, более того, можно выявить в менталитете и более древние феномены, отложившиеся в поздних религиях, например, в Исламе (4). Так, по мнению Ф. Гаджиева, между установками Зороастризма и пришедшего ему на смену Ислама существует глубокое противоречие, выразившееся в весьма своеобразной реакции азербайджанцев на различные экстраординарные события истории, к которым они не были подготовлены в первую очередь чисто психологически. Здесь, по мнению этого автора, деятельная позиция Зороастризма столкнулась с пассивным ожиданием, проповедуемым нерадивыми служителями Ислама (5). Автор пишет: "Такой менталитет настраивается на активную деятельность, направленную во вне, исключительно при наличии направляющей силы - воли старшего, главы семьи, государства, закона и Бога. Сдерживание агрессивного начала настолько превалирует в азербайджанском менталитете, что, даже столкнувшись со злом, носитель такого мышления может постараться уйти от прямой борьбы, полагаясь опять-таки на высшие силы, способные победить зло. Силы такого человека в основном уходят на то, чтобы терпеть и ждать этой победы" (6). Чтобы решить это противоречие необходимо, по мнению автора, найти механизмы (вначале культурно-психологические) вовлечения человека в процесс активного участия в созидание своего настоящего и будущего.

Нечто подобное произошло в христианстве в эпоху Реформации, когда протестантизм осуществил не только социальную, но и психологическую революцию, спровоцировавшую активность западного человека. Трудно предсказать, в каких формах это может быть реализовано в Исламе, но сама по себе модернизация должна стать очевидной для мусульман, стремящихся освоить третье тысячелетие.

Христианство в Азербайджане:

История становления Христианства в Азербайджане и его распространения на некоторые области региона, безусловно, связаны Кавказской Албанией. Так, к примеру, Семенов пишет, что: "Образование Хазарского Каганата (650 г. - разрядка авт.) подтолкнуло распространение в Западном Прикаспии Христианства, но если раньше учителями здесь были преимущественно алванские (албанские - разрядка авт.) миссионеры, то с 8 века началось распространение византийского Православия" (7).

Албанская церковь Азербайджана - одна из древнейших христианских церквей как на Кавказе, так и во всем мире. Христианские общины

региона возникли здесь до IV в. Согласно некоторым источникам, в начале первых веков новой эры в Албании появляются христианские миссионеры - апостолы и ученики апостолов из Иерусалима и Сирии, создаются первые религиозные общины. Первый период связан с именами апостолов Варфоломея, Фаддея и его ученика - Елисея. Второй период - с именем Григория Просветителя и албанского царя Урнайра (IV в.), объявившего в 313 г. Христианство официальной религией. Албанская церковь, в отличие от армянской и подобно грузинской, - изначально была связана с иерусалимской церковью, а к концу IV в. стала автокефальной. После решений IV-го Вселенского собора (Халкидон 451г.) произошел окончательный отход албанской церкви от Византии и юридическое оформление автокефалии монофизитского толка, которого Албания, так же как и Грузия, не придерживалась стабильно. Падение политического влияния Сасанидов в Закавказье сопровождалось крушением гегемонии монофизитства. В конце VI и в VII вв. в связи с усилением Византии албанская и грузинская церкви совместно примкнули к диофизитству. После завоевания Закавказья арабами в начале VIII в. албанская церковь под давлением арабов и при активном содействии армянской церкви порвала с диофизитством и была иерархически подчинена халифатом армянской церкви.

После падения албанского государства (705 г.) началась деэтнизация албан: принявшие Ислам ассимилировались с тюркоязычными племенами, исповедующие Христианство монофизитского толка сближались с армянами, а диофизиты с грузинами. Сохранившиеся албаны - удины сумели противостоять этим процессам и сохранить свою самобытность и патриаршую автокефальную церковь. С распространением в регионе российского влияния албанская церковь была в очередной раз лишена автокефалии. В 1836 г. Российская Империя упразднила самостоятельность албанской церкви и подчинила ее армянской церкви. Наследники албан - удины и ныне сохранились, проживая в Огузском и Габалинском районах Азербайджана и в селе Октембери Грузии.

Отдельной страницей в истории распространения Христианства в Азербайджане является **Католичество**, которое с начала XIV века широко распространилось в регионе усилиями многочисленных миссий доминиканцев, иезуитов, капуцинов, кармелитов, августинцев и францисканцев. Политическим аспектом данного процесса (Азербайджан в то время входил в состав Персии) было обоюдное стремление западноевропейских стран и Персии противостоять нарастающей гегемонии Османской Турции. В XVII – XVIII вв.

начинается процесс распространения в регионе многочисленных христианских католических миссий, посылаемых Ватиканом: в самых крупных городах Азербайджана - Баку, Шемаха, Гянджа, Нахчыване, Тебризе - действовали монастыри, миссии и школы Католичества (8). В одном только Нахчыване того периода было 12 монастырей доминиканцев, иезуитов, капуцинов, августинцев и др. Особую роль в распространении Католичества в регионе сыграли французский король Людовик XIV и папа Клемент XI, обратившиеся к шаху Ирану Султан-Хусейну со специальными посланиями. В результате были подписаны два франко-персидских договора (1708 и 1715 гг.). По первому из них, католическим миссионерам и их пастве из числа местного населения разрешалось свободно проживать, обучаться, проповедовать и исповедовать свой толк религии на территории Ирана и Азербайджана, причем миссии брались под защиту и охрану местных властей (9). В 80-х г. XVII в., вслед за французскими и немецкими миссионерами, в регионе появились миссии польских иезуитов (первая из них базировалась в Гяндже).

К концу XIX в., стремление проживавших в Баку католиков (около 2000 чел., большинство – французские и германские подданные) построить свою церковь наталкивалось на постоянное противодействие царских властей. Вероятно власти уже усматривали в Католичестве непосредственную угрозу, так как возведение величественной лютеранской кирхи, построенной А. Эйхлером в 1895-1897 гг. в лучших традициях немецкой готики, не вызвало столь решительного противодействия. Триумфом вновь возрожденной и весьма малочисленной общины католиков независимого Азербайджана стал приезд в Баку папы Иоанна Павла II в 2002 г.

Завоевание Азербайджана Российской империей в начале XIX в. привело к переселению в регион представителей народов, исповедующих **Православное Христианство**. После заключения Гюлистанского договора (1813 г.) в регионе начинается рост числа христиан за счет военных, чиновников, их семей и переселяемых из центральных районов России сектантов. Сосланные из центральных регионов России в Закавказье, первые христианские сектанты в начале 30-х г. XIX в. начинают оседать в Азербайджане. До 1868 г. в Бакинской губернии христианские переселенцы-сектанты основали 21 село, в Елизаветпольской губернии было основано 7 сел русских переселенцев. В XIX в. на территории Азербайджана было 27 сел христианских сектантов и одно село раскольников (10). Христианские секты были представлены молоканами, субботниками, раскольниками, скопцами, баптистами, адвентистами, прыгунами и др. В 1904 г. в

Шемахе и уездных селах жило свыше 14 тысяч христианских сектантов, из них 12600 человек составляли молокане. В 1815 г. в Баку открывается первая русская православная церковь “Святого Николая”, священником которой стал присланный из Тбилиси Давид Иванов. Во второй половине XIX в. в Баку началось возведение в городе новых христианских храмов: костел немецких католиков, костел поляков, армянская церковь “Святого Григория” и др. Самой большой церковью Закавказья XIX в. стал построенный в Баку храм “Александра Невского”, называемый “Золотой Церковью” (11).

В 1904 г. в Бакинской губернии действовало 28 церковно-приходских школ, в которых обучалось около 2 тыс. учеников. Только в Елизаветпольской губернии в 1908 г. было 662 церкви, костелов, кирх, синагог, 101 молебный дом различных сект и четыре монастыря. До советизации русская православная церковь Азербайджана подчинялась экзархату Грузии, назначавшему благочинных.

Драматические события в ряде немецких государств начала XIX в. привели к массовым переселениям швабов, - *лютеран, протестантов*. В 1816 г. сорок семей протестантской общины, по приглашению царя Александра I двинулись на Кавказ - место, согласно преданию, будущего пришествия Господа перед концом света. Руководимые Г. Кохом, Я. Краусом и А. Шюллером три колонны переселенцев были размещены в Елизаветпольской губернии, недалеко от города Гянджи. В 1819 г. вюртембуржцы основали в Азербайджане первую немецкую колонию Еленендорф (Ханлар, ныне Гейгёль), а в 40 километрах от нее другую - Анненфельд (ныне Шамкир). В 1897 г. в Бакинской губернии проживало уже 3430, а в Елизаветпольской - 3194 немцев. К 1821 г. прибывшей из Швейцарии миссией в Еленендорфе был созван синод, принявший первый церковный устав для всех немецких общин Закавказья (немцы были размещены также на территориях Грузии).

После оккупации Азербайджана большевиками все религиозные организации и духовные лица стали подвергаться нарастающему давлению со стороны атеистических властей. В 20-30-х гг. XX в. произошли массовые репрессии против духовенства, разрушение храмов, ссылки и уничтожение десятков тысяч религиозных деятелей и простых верующих. После новой государственной регистрации в Азербайджане остались лишь: бакинские церкви “Рождества Богородицы” и “Михаила Архангела”, Хачмаская и Гянджинская городские православные церкви, бакинская армянская церковь “Святого Григория”.

Религиозное возрождение происходило в последние годы существования СССР и усилилось за время независимости

Азербайджана. В начальные годы независимости в Азербайджане, кроме традиционных конфессий, действовали зарегистрированные молоканские, баптистские, адвентистские религиозные объединения, а также свыше десяти представительств различных зарубежных христианских организаций нетрадиционного толка, часть из последних закрылась, не пройдя регистрацию в соответствующих государственных органах. По некоторым данным усилиями этих организаций свыше 2000 азербайджанцев приняли Христианство и активно посещали собрания.

Распространение **Ислама** в Азербайджане началось в VII-VIII вв. вместе с завоеванием Закавказья арабами. В 639-641 гг. целый ряд городов и областей Азербайджана были захвачены армиями халифата. Местное население оказывало серьезное сопротивление арабам, которым пришлось трижды завоевывать Азербайджан в 639, 643 и 645 гг. С середины VIII в. началась череда восстаний населения различных регионов Азербайджана, продолжавшаяся почти век и завершившаяся движением Бабека, потрясшим основы халифата (12).

Процесс исламизации шел очень медленно, некоторая часть населения на протяжении столетий, наряду с Исламом, исповедовала свои традиционные религии (с сер. VII до вт. пол. X в.). В Кавказской Албании Ислам начал распространяться только в VIII в. Адам Мец в «Мусульманском Ренессансе» отмечает, что последний азербайджанский христианский епископ принял Ислам в 970 г.

Большинство населения Азербайджана принадлежит к шиитскому направлению имамитского (джафаритского) толка. Между монгольским завоеванием и Сефивидами (XIII - XV вв.) в Азербайджане был распространен суннизм, а шиизм стал своеобразной реакцией на многочисленные завоевания Азербайджана, так, шиизм стал духовным противодействием "суннитским" амбициям Тамерлана и, позднее - Османской империи. Азербайджан, как уже отмечалось, дважды за свою историю менял толк официальной религии с суннизма на шиизм, пока последний окончательно не закрепился в XXI в.

В Азербайджане, где проживает около 9 млн. мусульман, нет того религиозного рвения, как в Иране с его 20-ти млн. азербайджанцев. Общее для двух стран - единая обрядность, являющаяся одним из догматических столпов шиизма. Правда, в Азербайджане, оторванном на долгие десятилетия от Ислама, сохранилось лишь провисающее в идейном вакууме внешнее проявление обрядности, в то время как в Иране живет и развивается сам дух шиизма.

В целом шиизм может быть оценен как направление, частично отражающее в Исламе персидский национальный дух и специфику

арийского (в противовес семитскому) менталитета. Практические принципы шиизма порождены из самых серьезным образом систематизированных ценностей и теоретических принципов. Разработке отточенной доктрины шиизм придавал особое значение, еще со времен, когда противостояние суннизму требовало ясных и непротиворечивых указаний "правоты" шиизма - гонимого религиозного течения. Уже в ранний период своего развития шиизм не только сосредоточился на проблеме понимания власти, сущности имама и его функциях, но и прямо навязал правящему суннизму дискуссию по этим вопросам. Сила шиизма заключена в тотальном влиянии на массы и в требовании неукоснительного выполнения ритуала. Среди северных азербайджанцев обрядность была более заметной, так как в советский период такая практика из-за преследований стала основной формой религиозного поклонения.

Наиболее интенсивное развитие шиизм принимает в эпоху шаха Аббаса (кон. XVI - нач. XVII вв.), который, однако, неперменным условием свое согласия на трон выставил требование примирения суннитов и шиитов империи, тем самым, заложив традиции мусульманского экуменизма, сохранившиеся до сегодняшнего дня. Конец XVII – нач. XIX вв. - особый период в истории Азербайджана, характеризующийся известной степенью независимости от Турции и Ирана и укреплением азербайджанских ханств. До активного вступления Российской империи на политическую арену региона мусульманское духовенство Азербайджана было разобщено борьбой между суннизмом и шиизмом, за которой прямо усматривались экспансионистские устремления Турции и Ирана. Возможно, поэтому русская экспансия, несмотря на некоторое сопротивление, довольно быстро увенчалась успехом. На протяжении десятилетий царизм, после немедленного упразднения центров государственности в Азербайджане, проводил различного рода эксперименты с религиозными институтами и стремился изменить демографическую ситуацию в закавказском регионе, подчас, довольно успешно.

В 1872 г. Российская империя – с целью контроля мусульман - учреждает закавказские шиитское и суннитское Духовные управления. В этих условиях слой образованной местной элиты, с одной стороны, тяготел к новым для нее европейским стандартам мировоззрения и жизнедеятельности, с другой – идентифицировал и воспринимал себя, прежде всего, как мусульман, через религию, а не этническую принадлежность. Поэтому первые поиски идеологии самоидентификации шли в панисламистском направлении. Азербайджанцы приняли активное участие в создании в 1905 г.

общероссийской либеральной мусульманской партии «Иттифаги-Муслимин (Союз мусульман)», которая и возглавлялась азербайджанцем А. М. Топчибашевым. Постепенно в рамках "исламского возрождения" складывается два течения – направленное на достижение культурной автономии для всех мусульман РИ (его возглавляли татары) и движение за федеративное переустройство РИ, возглавляемое азербайджанцами. От панисламизма, как переходного этапа экуменической девальвации конфессиональных различий, сглаживания противоречий между суннизмом и шиизмом, первоначальной основы консолидации мусульманского общества, под влиянием европейской идеи национальности развивалась идеология пантуранизма, как идея утверждения общей языковой идентификации и объединения всех тюркских народов. На третьем этапе произошел переход к собственно азербайджанскому национализму, формирующему образ западного демократического светского государства, перенесённого на местную, мусульманскую и шиитскую почву.

Русская революция и распад Российской империи предоставили азербайджанской национальной элите возможность добиться независимости. В 1918 году была провозглашена Азербайджанская Демократическая Республика (АДР) – первая республика на мусульманском Востоке и первое государство мусульманского народа, основанное на отделении религии от государства (см. статью А. Абасова «Азербайджан: общество, государство, религия» в настоящей книге – прим. авт.).

Большевистский переворот прервал естественный ход событий и привел к поэтапному сворачиванию всей религиозной жизни страны. Из 1369 мечетей, имевшихся в Азербайджане в начале 1928 г., в 1933 г. осталось всего 17 мечетей, из которых 11 были шиитскими, 2 суннитские и 4 смешанные. Схожую судьбу разделили все конфессии и религиозные организации Азербайджана (13).

Возрождение религиозной жизни в Азербайджане началось в последние годы перед распадом СССР и усилилось в годы независимости страны (14). Официальным актом, регулирующим взаимоотношения религии и государства в Азербайджане, стало создание в 2002 г. Государственного Комитета по делам религиозных организаций, в формальном подчинение которому находится Духовное Управление мусульман Кавказа.

Литература и примечания:

1. Так, И. Семенов пишет: "в 733 году новым правителем Азербайджана и Армении стал Мерван ибн Мухамед, будущий халиф". Семенов И. История стран и народов Западного Прикаспия (1 - е тысячелетие новой эры). Казань. 1994, с. 76
2. Если суфийские ордена и организация "Чистые Братья" (X в.) относимы к внешнему влиянию, хотя среди последних был и азербайджанец, то корни низаритского исмаилизма и движения ахивей - мистического движения времен Низами Гянджеви (XII в.), близкого суфизму, сугубо азербайджанские.
3. Семенов И. История стран и народов..., с. 28.
4. Например, А. Нахмедов описывая ритуал шиитской церемонии "Шахсей-вахсей", отмечает: "Этой традиционной основой (для ритуала – авт.) служили отмеченные еще в древнем Шумере и у многих народов региона оргиастические празднества в честь Думузи (Таммуза - умирающего и воскресающего божества производительных сил природы). Древние предки азербайджанцев каждый год осенью устраивали целую церемонию оплакивания природы в лице Думузи, а весной праздновали его воскрешение" Нахмедов А.П. О древневосточных корнях культа имама Хусейна в шиитском исламе. В сб.: Материалы Республиканской конференции «Ислам: история и современность». Б., 1985, с. 62. При этом автор утверждает, что "сам Хусейн позаимствовал некоторые качества Думузи" там же, с.61-61.
5. Бюллетень "Ислам - постсоветское пространство". Вып. 1, Баку, 1996., с.6.
6. Бюллетень "Ислам - постсоветское пространство", с. 9.
7. Семенов И. История стран и народов Западного Прикаспия, с.57. Для нас весьма важно следующее замечание Семенова: "Одновременно с активным распространением в Западном Прикаспии различных течений Христианства здесь началось распространение Иудаизма и появились первые ростки Ислама. Три ближневосточные религии в 8 веке пришли в соприкосновение друг с другом на территории Хазарии и в зависимости от обстоятельств завоевывали там большее или меньшее число приверженцев". Семенов, с.58. Совершенно очевидно, что схожие процессы, вероятнее всего, ранее, чем в Хазарии, протекали на территории Кавказской Албании, находившейся на пути арабской экспансии в сторону Северного Кавказа.
8. Ашурбейли С.Б. Католические миссионеры в Азербайджане в XVIII в. - Средневековый Восток. М., «Наука», 1980, с.20 -28.
9. Там же, с 25.

10. Ахадов А. Христианство в Азербайджане. – Dün­ya dinləri bəşəri zənginlik kimi. – Bakı, «İnam», 1998, s. 22-26.
11. Там же, s. 28.
12. Бунятов. З. Азербайджан в 7-9 веках. Баку 1989, с.29.
13. Ахадов А., Ислам в Азербайджане. – Dün­ya dinləri bəşəri zənginlik kimi. – Bakı, «İnam», 1998, s., с. 29.
14. см.: Ахадов А. Религия и религиозные учреждения Азербайджана. Б., 1991.

Samir Məmmədov

Azərbaycanda XIII-XV əsrlərdə tətbiq edilən bəzi milli hüquq normalarının qüvvədə olan Azərbaycan Respublikasının cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyinə resepsiya olunmasının mümkünlüyü haqqında

(Azərbaycanın XIII-XV əsrlər hüquq tarixinin materialları üzrə)

Hüquq tarixi elminin məqsədi dövlət və hüququn yaranması, inkişafı, fəaliyyətinin ümumi və xüsusi qanunauyğunluqlarını, hüququn sistemini, onun ayrı-ayrı sahələrinin, institutlarının və normalarının inkişafını öyrənməklə bərabər, tarixi-hüquqi təcrübəni ümumiləşdirib, təhlil edib, zəruri nəticələr çıxarmaqdan ibarətdir. Xalqımızın hüquqi düşüncəsini əks etdirən, onun adət-ənənələrinə, əxlaq normalarına arxalanan və xalqın hüquq tarixində əsrlərlə tətbiq edilən müxtəlif qanunlar araşdırılıb öyrənilməli və dövlətin qanunvericilik fəaliyyətində nəzərə alınmalıdır. Köksüz, adət-ənənələrə söykənməyən, azəri şüuru ilə bağlılığı olmayan, süni şəkildə Azərbaycan milli dayaqlarına “calaq edilən” qanun səmərəli ola bilməz. Bu səbəbdən dövlətin qanunvericilik təcrübəsində tək ümumdünya və ya Avropa hüquq standartları deyil, həmçinin əsrlər boyu tətbiq edilən, bizim milli kimliyimizi bildirən, milli xüsusiyyətlərimizi nəzərə alan milli hüquq normaları da nəzərə alınmalıdır. Ona görə də, milli hüquq tariximiz öyrənilməli və qanunvericiliyimizdə özünün ləyaqətli yerini tutmalıdır. Çünki bunlar qanunvericiliyimizin sütunları olan milli dayaqlarımızdır.

Tarixi milli hüququmuz dedikdə nə başa düşülür?

Minilliklər tarixi olan qədim Azərbaycan torpaqlarında müxtəlif dövlətlər qurulmuş və bu dövlətlərdə müxtəlif hüquq sistemləri və müxtəlif adət hüquq normaları tətbiq edilmişdir.

Məlumdur ki, XIII-XV əsrlərdə Azərbaycanda Şirvanşahlar dövləti (861-

1538-ci illər) mövcud olmuş, bundan başqa Azərbaycan müxtəlif dövlətlərin: Azərbaycan Atabəyləri dövləti (1136-1225-ci illər), Xarəzmşah Cəlaləddinin dövləti (1225-1231-ci illər), Hülakular (1256-1357-ci illər), Cəlairilər dövlətləri (1358-1410-cu illər), Teymurun imperiyası (1387-1408-ci illər), XV əsrdə isə Qaraqoyunlu (1410-1468-ci illər) və Ağqoyunlu (1468-1503-cü illər) dövlətlərinin tərkibində olmuşdur. Araşdırmamız göstərdi ki, göstərilən dövlətlərdə müxtəlif dövrlərdə islam hüququ, türk adət hüququ (törə) və monqol hüququ tətbiq edilmişdir ki, monqol hüquq normalarının tədqiqi və müqayisəli təhlili bunların türk adət hüququndan götürülməsini, yəni mənimsənilməsini göstərmişdir. Dövlət və hüquq tarixi elmində bu proses resepsiya (yəni mənimsənilmə) adlanır. Bir daha tərəfimizdən müəyyən edilmişdir ki, Çingiz xan əski türk dövlət və ordu ənənələrini qəbul edib davam etdirmiş və bu müddəalar öz əksini onun «Böyük Yasa»sında və başqa «yasa»larda yazılı adət hüquq normaları şəklində tapmışdır.

Minilliklər tarixi olan qədim Azərbaycan torpaqlarında müxtəlif dövlətlər qurulmuş və bu dövlətlərdə müxtəlif hüquq sistemləri və müxtəlif adət hüquq normaları tətbiq edilmişdir. İslam hüququ, türk adət hüququ və türk adət hüququndan resepsiya olunmuş monqol hüququnun normaları xalqımızın orta əsrlərdən miras qalmış bizim milli hüququmuz olmuş, bu normalar sonralar da əsrlərlə Azərbaycanda tətbiq edilmiş və bir çoxu hal-hazırədək öz aktuallığını itirməmişdir.

Azərbaycan Respublikasının muasir hüquq sistemi

Azərbaycan Respublikasının hazırda qüvvədə olan hüquq sistemi roman-german hüquq ailəsinə mənsubdur və bu hüquq sisteminin tarixi kökləri Qədim Romanın hüququna gedib çıxsada, əslində roma hüququnun surəti deyil, onun təkamülü hesab edilir.

Azərbaycanda göstərilən hüquq sistemi XIX əsrdə ölkəmiz çar Rusiyanın tərkibinə qatıldıqdan sonra tətbiq edilməyə başlamış, Rusiya isə öz növbəsində bu hüquq sistemini Qərbdən götürüb mənimsəmişdir. 1922-ci ildə SSRİ yarandıqdan sonra roman-german hüququnun sosialist variantı dövlətin hüquq sistemi kimi qəbul edilmiş və belə sosialist mahiyyəti ilə 70 ildən artıq Azərbaycanda da tətbiq olunmuşdur. SSRİ bir dövlət kimi dağıldıqdan sonra bu ittifaqa daxil olunan dövlətlər, o cümlədən Rusiya, Azərbaycan və başqa keçmiş sovet respublikaları yenə də əvvəlki roman-german sistemli hüququ əsas götürmüşlər. Müstəqilliyini yenidən qazanan Azərbaycan Respublikası hüquq sisteminin modeli kimi yenə də Rusiya Federasiyasının hüquq sistemini, o cümlədən cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyini də əsas model kimi götürmüşdür. Bu səbəbdən bizim Cinayət Məcəlləmiz son vaxtlarədək Rusiya Federasiyasının Cinayət

Məcəlləsinin surətini xatırladırdı.

Azərbaycan Respublikasının milli təhlükəsizlik konsepsiyasında göstərilir ki, «Azərbaycan Respublikasının Avropa Şurası ilə əməkdaşlığı Avropa xalqları ailəsinə integrasiyanı, Avropa standart və dəyərlərindən bəhrələnməni özündə ehtiva edir. Azərbaycan Respublikası 2001-ci ildən üzvü olduğu Avropa Şurası ilə əməkdaşlıq çərçivəsində öz milli qanunvericiliyinin Avropa standartlarına uyğunlaşdırılması istiqamətində tədbirlər görür» (1).

Bu konseptual mövqeyə uyğun olaraq muasir Azərbaycan Respublikasının roman-german hüquq sistemi Avropanın inkişaf etmiş hüquq standart və dəyərlərini, hüquq texnologiyalarını, müxtəlif hüquq institutlarını özündə tədricən əks etdirməkdədir. Əgər əvvəllər bizim üçün hüquqi donor Rusiya Federasiyasının hüququ olmuşdursa, hazırda resepsiya üçün prioritet hüquq kimi Avropa ölkələrinin roman-german hüququ müəyyən olunub. Lakin biz nəzərə almalıyıq ki, müxtəlif səbəblərdən qanunvericiliyimizdə ümumiyyətlə olmasını istəmədiyimiz yeni hüquq normaları da milli hüququmuza gətirilə bilər, çünki donor funksiyasını yerinə yetirən ölkələrin hüququndakı proseslər resipiyent, yəni hüququ mənimsəmiş ölkənin hüququna da geci-tezi toxunacaqdır. Bəzi alimlər bu prosesi məhz hüquq sisteminin özünəməxsusluğu ilə əlaqədar çox təbii hesab edirlər (2). Məsələn, hazırda Azərbaycan hüququna məhkəmə presedenti resepsiya olunur ki, bu da Avropa hüququnda gedən proseslərin təzahürlərindən biridir. Beləliklə də, bizim hazırkı milli hüququmuz roman-german hüquqlu Avropa ölkələrinin hüququ ilə eyni köklüdür, bizim hüquq sistemlərimiz əlaqəlidir və eyni prosesləri yaşamaqdadırlar. Bu hüquq bağlılığının Azərbaycanın Avropa dünyasına integrasiyası ilə əlaqədar get-gedə daha da sıx və hərtərəfli olması labüddür.

Azərbaycanda roman-german hüququnun problemləri

Roman-german hüququnun bir sıra mühüm müsbət cəhətlərindən sistemlilik, normalarının iyerarhiya tipli xarakteri, yəni hüquqi qüvvəsinə görə «əsas» və «ikinci dərəcəli» kimi bölünməsi, məəcəlləşdirilməsi və s. göstərmək olar ki, bu üstünlüklər də qanunvericilik fəaliyyətində hüquqsünaslar üçün müəyyən imkanlar verir. Lakin bununla bərabər bəzi ciddi mənfi cəhətlər də mövcuddur ki, göstərilən hüququn tətbiqində müxtəlif çətinliklər yaranır. Bu hansı problemlərdir? Araşdırmamız cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyi üzrə aparıldığı üçün, misallar da məhz bu hüquq sahələri ilə əlaqədar gətiriləcəkdir.

Birincisi, roman-german hüquq normalarının başlıca olaraq mühüm problemi odur ki, hüquq normaları ən ümumi xarakter daşıyır. Göstərilən xüsusiyyət də, məsələn, cinayət qanunvericiliyində cəzanın təyin

edilməsində cinayət törətmiş şəxsə cəzanın fərdiləşdirilməsində müəyyən problemlər vardır. Hüquqşünas alimlər qeyd edirlər ki, «hüquq norması nə qədər ümumi olarsa, elə o qədər də onun tətbiq edilməsi çətin olur, çünki normanın konkretləşdirilməsi və şərh edilməsi» məsələsi həmişə problem yaradır (22, s. 276). Təsadüfi deyil ki, qüvvədə olan Azərbaycan Respublikası CM-nin «Cəzanın təyin edilməsi» adlanan X fəslində «cəzanın fərdiləşdirilməsi» kimi terminlərə ümumiyyətlə rast gəlinmir və bir anlayış kimi də Məcəllədə yoxdur. Ona görə də milli qanunvericiliyimizə gətirilən məhkəmə presedentləri roman-german hüququnun bu böyük boşluğunu aradan qaldırması məqsədini daşıyır. Beləliklə, fikrimizcə, cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyin əsas problemlərindən biri «*fərdilik*» problemidir.

İkinci başlıca problemlərdən «*terminoloji uzunçuluq*» kimi xarakterizə etdiyimiz başqa bir məsələdir. «Termin» sözü latın dilindən götürülüb, «terminus», yəni «hədd, sərhəd» mənasını bildirir və elə bu latınca olan mənasından göründüyü kimi, hansısa anlayışın sərhədini, həddini müəyyən edir.

Məlumdur ki, hüquq nəzəriyyəsində hüquqi terminlər qanunvericilik texnikasının tərkib hissəsi olmaqla, hüquq anlayışını dəqiq müəyyən edən söz və ya söz birləşmələridir. Hüquq termini hər hansı anlayışın mənasını dəqiq, tam və hərtərəfli çatdırmalı, bu zaman özündə mümkün qədər əhatəli şəkildə nəzərə çarpan xüsusiyyətləri əks etdirməli, eyni zamanda lakonik, yəni qısa olmalı, bildirdiyi anlayışı aydın və səliş şəkildə ifadə etməlidir. Təəssüf olsun ki, bizim bu gün cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliklərimiz bu tələblərə nəinki cavab vermir, hətta naməlum səbəblərdən əsrlər boyu istifadə etdiyimiz və milli hüququmuzun ayrılmaz hissəsini təşkil edən terminləri başqa, bizə yad olan və daha mürəkkəb və qeyri-müəyyən terminlərlə əvəz olunur. Məntiqi cəhətdən milli hüquqi terminlərimizin bu şəkildə əvəzolunması anlaşılmazdır.

Qeyd edilməlidir ki, terminlərdəki dolaşıqlıq, uzunçuluq, ikimənəlikə yol verilməsi elə bu hüquq sahələrinin (yəni cinayət və cinayət-prosessual) adından belə başlayır. Sadə bir tərifi görə: cinayət hüququ dövlətin ictimai həyatı üçün hansı ictimai-təhlükəli əməlin cinayət olması və cinayəti törətmiş şəxsin cəzalandırılması ilə bağlı, cəza məsələləri ilə əlaqədar yaranan münasibətləri tənzimləyən hüquq sahəsidir. Göstərilən tərifdə başlıca olaraq iki əsas anlayış durur: cinayət və cəza. Hüquqda cəzasız cinayət yoxdur, cinayət və cəza məsələlərini tənzimləyən hüquq sahəmiz isə cinayət hüququ adlanır. Cinayət və cəza deyil, sadəcə «cinayət». Heç cinayətin də hüququ olarmı? Haradan və nəyə əsasən götürülüb bu termin?

Cinayət Məcəlləmiz niyə belə adlanır?

Ərəb mənşəli “cinayət” sözünün ilkin mənası «ağacdən meyvəni bir-bir qopardıb düşürmək» anlamında olmuşdur (6, c. 3, s. 10; 21, c. 2, s. 446). Qurani-Kərimdə (ər-Rəhman surəsi, 54-cü ayə) termin məhz «cəna», yəni «meyvə dərmə» anlamında işlənir: «Onlar [möminlər] orada astarları qalın ipəkdən olan döşəklərə söykənmiş olacaqlar. O iki cənnətin meyvələrini dərmək də asan olacaqdır [möminlər harada olsalar, ağaclar onlara yaxın gələcək, onlar həmin meyvələri ayaq üstə olanda da, oturanda da, uzananda da dərib yeyə biləcəklər]» (7, s. 549; 8, s. 1013). Ola bilsin ki, bununla ilk insan Hz. Adəm peyğəmbərin (ə.s) ilk cinayəti - Cənnətdə qadağan olunmuş meyvənin dərilməsi nəzərdə tutulur. Lakin bu yalnız bizim mülahizəmizdir, doğrusunu isə Allah (c.c.) bilir. İlkin olaraq yalnız islam hüququna mənsub olan bu termin «insanların nəfslərinə, üzvlərinə, qüvvətlərinə, namuslarına, mallarına qarşı, törədilməsi qadağan edilmiş hər hansı bir qeyri-qanuni əməl» kimi tərif edilir (6, c. 3, s. 10).

«Cinayət» kəlməsi hansı səbəbdən müvafiq hüquq sahəsinin adına çevrildi? Belə ki, Azərbaycan SSRİ-nin tərkibinə qatıldıqdan sonra, bolşeviklər bütün sosialist respublikalar üçün cinayət məəcəlləsinin eyni modelini diktə etdilər və Azərbaycan SSR-nin ilk Cinayət Məcəlləsi 3 dekabr 1922-ci ildə Azərbaycan Mərkəzi İcra Komitəsinin 2-ci sessiyasında qəbul edilmiş və 1 fevral 1923-cü ildə qüvvəyə minmişdir. Qeyd olunmalıdır ki, cinayət və cəza məsələlərini əks etdirən bu ilk məəcəlləmiz «Cinayət Məcəlləsi» deyil, tam əsaslı və məntiqli olaraq «Cəza Məcəlləsi» kimi adlandırıldı, bu Məcəllənin tam adı isə belə idi: «Azərbaycan Şura Cümhuriyyətinin Cəza Məcəlləsi» (20). 1929-cu ilədək Azərbaycanda ərəb əlifbasından latın əlifbasına keçid baş vermiş və Məcəllələrimiz, o cümlədən Cəza Məcəlləmiz də latın qrafikası ilə əvəz olunmuşdur. Məhz bu keçid dövründə Cəza Məcəlləmizin adı da dəyişib oldu «Cinayət Məcəlləsi». «Cinayət» termini isə, məlum olduğu kimi, rus dilindəki «uqolovniy» sözünün göstərilən dövrdə həyata keçirilmiş birbaşa və kobud tərcüməsidir. Qeyd edilməlidir ki, o vaxt qəbul olunan başqa məəcəllələrimizin adları da o qədər ürəkaçan deyildi. Məsələn, 1930-cu ildə artıq latın əlifbası ilə nəşr edilmiş Mülki-Prosessual Məcəllə «Azərbaycan Sosialist Şura Cümhuriyyətinin Mülki Üsuli-Mühakimə Məcəlləsi» adlanırdı (9). «Cinayət» isə rus dilində «prestuplenie» deməkdir. Rus dilindəki sifət «uqolovniy» orta əsr Rusiya hüquq tarixində işlənən hüquqi termin olmuş, bunun kökündə «qolova», azərbaycan dilində «baş» - yəni «öldürülmüş insan», «qolovnik» - «qatıl», «qolovhina» - yəni «qətl» və s. durur. Rus orta əsr ədəbiyyatında «uqoloviye» kəlməsi «həyatdan məhrum etmə», «başını bədəndən ayırma» kimi mənalarında işlədilir. Tədricən «uqolovniy» cinayət və cəza məsələlərini tənzimləyən hüquq sahəsinin adını işarə edən terminə çevrildi. Termin özündə həm cinayət, həm də cəza məsələlərini cəmləşdirməklə,

xüsusilə Rusiyanın hüquq tarixinə aiddir. Beləliklə, rus dilində «uqolovniy» və «prestuplenie» həm hüquqi-tarixi nöqteyi nəzərdən, həm məna yükü baxımından bir-birindən fərqlidirlər və faktiki olaraq ayrı-ayrı anlayışları ifadə edən terminlərdir (bax daha ətraflı: **10**). Bu baxımdan əvvəlki «Cəza Məcəlləsi» və yaxud daha dəqiq olan, lakin bir qədər uzun «Cinayət və Cəza Məcəlləsi» fikrimizcə, məntiqli, düzgün və ağılabatandır. Buna etiraz olaraq belə sual verilə bilər: Bəs nəyə görə bəzi ölkələrdə, o cümlədən Böyük Britaniyanın bu hüquq sahəsi məhz «criminal law» kimi, yəni «cinayət hüququ» adlanır? Bu suala cavab odur ki, məgər ingilislərdə olan hər şey düzdür?

İndi isə gəlin cinayət qanunvericiliyinin bir neçə başqa terminlərini nəzərdən keçirək. 1922-ci ildən etibarən gedən bir proses nəticəsində bir sıra dəqiq və aydın ifadə olunan hüquqi terminlərimizin əvəzinə hüququmuza başqa, qeyri-müəyyən, uzun terminlər gətirilmişdir. Bu proses indi də davam edir. Lakin biz nəzərə almalıyıq ki, tarixi keçmişimizdə milli hüququmuzda, hətta çox da uzaq keçmişdə olmayan Azərbaycan SSR-nin cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyində müxtəlif dövrlərdə cinayət törətmiş və cinayət məsuliyyətinə cəlb olunan şəxsin onun müəyyən mərhələdə konkret prosessual hüquqi statusunu bildirən xüsusi terminlər nəzərdə tutulmuşdur ki, bunlardan biz hazırda ya ümumiyyətlə imtina etmişik, ya da ki, bunlar başqa daha uzun və qeyri-müəyyən terminlərlə əvəz olunmuşdur. Məsələn,

zanin (cinayətin törədilməsi onun tərəfindən zənn olunan) – yəni “şübhəli şəxs”; bir söz iki sözlə əvəz edildi.

müqəssir – (ər., kökü «təqsir» (**23**) sözündən) hazırkı qanunvericiliyimizdə «təqsirləndirilən şəxs» termini ilə əvəz olunub. Bir sözü indi iki söz əvəz edib ki, mənası isə eynidir.

təqsirnamə – təqsirləndirilən şəxs qismində cəlb edilməsi haqqında qərar. Termin 1930-cu ildə qəbul olunmuş «Az SSR Cinayət-prosessual Kodeks»ində göstərilib (**11**). Burada işlədilən bir sözü hazırkı Cinayət-Prosessual Məcəlləmizdə (223-cü maddə) 7 söz əvəz etdi.

müttəhim (ər., kökü «təhmət» sözündən, yəni cinayətin törədilməsi ilə əlaqədar, zən və şübhələr sübuta yetirilmiş halda cəzası labüd olaraq ittiham verilmiş şəxs). 2001-ci ilədək qüvvədə olan CM-də, o cümlədən, Azərbaycan SSR-nin Cinayət Məcəlləsində «müqəssir» termini çıxarılmış və onun əvəzinə sinonim kimi işlədilmişdir;

cani, mücrim - yəni “cinayəti törətmiş şəxs”

mütəzərrir - tədricən çevrildi oldu «zərər çəkmiş şəxs», yəni bir sözün əvəzinə indi üç söz işlənir. Mənası isə eynidir. Bu kimi misalları çox davam etmək olar.

Həmçinin bəzi cinayətlərlə əlaqədar işlədilən tarixi milli hüququmuzun

terminləri və onların əvəzi kimi bu gün işlədilən bir neçə başqa terminlərə nəzər salaq:

Qəsdən adam öldürmə cinayətləri üzrə terminlər:

qətl – “qəsdən adam öldürmə” (hazırda bu termin, məsələn, AR CPM-nin 209.2.1. maddəsində saxlanılmışdır). Burada da bir sözü üç söz əvəz etdi, mənası isə eynidir.

qatıl – “qəsdən adam öldürmə cinayətini törədən şəxs” (kişi);

qatilo - “qəsdən adam öldürmə cinayətini törədən şəxs” (qadın);

məktul – “qəsdən adam öldürmə cinayəti nəticəsində öldürülən şəxs”

sui-qəsd – “cinayət etməyə cəhd” və s. bu siyahını da davam etmək olar.

Zorlama cinayəti üzrə terminlər:

mücbir – “zorlama cinayətini törədən şəxs” və s.

mükreh – “zorlama cinayəti üzrə zərər çəkmiş (zorlanan) şəxs” və s.

Qeyd edilməlidir ki, islam hüququnda hər bir növ cinayət üzrə xüsusi, məhz bu məsələyə aid terminologiya mövcuddur ki, bu hüququn icrasının dəqiqliyini təmin edir və qeyri-müəyyənlikdən qurtulmağa imkan verir.

Üçüncü başlıca problemlərdən, roman-german hüquq sisteminin ümumilikdə və konkret olaraq bizim hüquq sistemimiz, ümumbəşəri insani dəyərlərdən, milli ruhumuzdan belə məhrum olunması və bu prosesin qanunvericilikdə təcridən daha da kəskin şəkildə davam edilməsidir. Müasir dövrdə bütün dünyada müəyyən mənəvi-əxlaqi aşınma yaşanır, ənənəvi əxlaqi dəyərlərdən aşkar şəkildə geriye çəkilir və bu proseslər, o cümlədən Azərbaycan cəmiyyətindən də kənar keçə bilməz. Ölbəttə, internet, peyk televiziyası, mobil telefon, başqa texniki vasitələr müxtəlif informasiyanın asan və tezliklə çatdırılmasına xidmət edir, amma eyni zamanda nəzərə alınmalı ki, internetin məzmunun əksər hissəsini pornoqrafik və başqa bu kimi əxlaqsız materiallar təşkil edir və bu materiallarla hər kəs, o cümlədən uşaqlar asanlıqla tanış ola bilər, bu isə insan cəmiyyəti üçün böyük təhlükələr yaradır. Ona görə də, belə bir çətin şəraitdə mənəvi dəyərlərin möhkəmləndirilməsi, qanunvericilik səviyyəsində müdafiə olunması cəmiyyət və dövlət üçün olduqca mühüm məsələdir.

İnsani dəyərlər dedikdə nə başa düşülür? Misallarla fikrimizi çatdırmağa çalışırıq. Məsələn, bizim Cinayət Məcəlləmizdə «namus» termini ümumiyyətlə yoxdur, bunun əvəzinə bəzən «şərəf və ləyaqət» terminləri işlənir. Şərəf sözünün mənalarının birində «Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti»ndə «namus» anlayışı da sadalanır və «şərəf» termini ilə faktiki sinonim kimi işlənir. Məsələn, «şərəf»(ər.) teminin mənası – «insanın ictimai və şəxsi davranışında tutduğu mənəvi-əxlaqi prinsiplərin məcmusu; mənəvi yüksəklik, ululuq, heysiyyət» kimi göstərilir, namus (ər.) isə – «insanın öz şəxsi və ictimai davranışını təyin edən mənəvi və əxlaqi prinsiplərin məcmusu; şərəf, qeyrət, heysiyyət, bəkarət, ismət, təmizlik»

kimi tərif olunur (12, c. 3, s. 456; c. 4, s. 213). Amma o da doğrudur ki, «namus» sözü dilimizdə özünəməxsus və insanın biz nəzərdə tutduğumuz anlayışı kimi daha dəqiq yer almaqdadır və danışiq dilimizdə məhz belə şəkildə işlədilir. Əgər tutalım, kimsə onun həyat yoldaşını zorlamaq niyyəti ilə təcavüz edən birini qətlə yetirirsə, bu elə belə də səslənin «namus üstə öldürdü» deyirik, heç kimin ağına belə gəlməz ki, bunu «şərəf məsələsinə görə öldürdü» kimi ifadə etsin. Müasir Azərbaycan ədəbiyyatında isə bu terminlər yanaşı da işlənir, məsələn, «namus və şərəfini ayaqlar altına salmışdı» kimi deyimdə və s. (12, c.4, s. 213). Qeyd etməliyik, «namus» və bu kimi mənəvi –əxlaqi dəyərlərin daşıyıcısı olan «ədəb, əxlaq, ədəbə zidd davranış, törə, ayıb» terminləri «zamana və məkana dəyişiklik göstərən» olduğuna görə 2004-cü ildə qardaş Türkiyənin Türk Cəza Qanunundan çıxarılmışdır. Bizim üçün bu izah anlaşılmazdır, çünki məlum olduğu kimi son bir neçə min il ərzində qədim Hun imperiyası dövründən belə türk milləti üçün bu kimi anlayışlar nə zaman, nə də ki, məkan baxımından dəyişilməmiş qalmışdır (13;14). Tarixi bir misal gətirək. E.ə. 209-cu ildə Hun dövlətinin xaqanı Oğuz xan (cin və başqa mənbələrdə həmçinin Mete xaqan adı ilə tanınan) hakimiyyətə gəldi və dövlətini möhkəmləndirməyə başladı. Bu zaman qonşu tayfalardan tunqhular onun qadınlarından birini istəmələrinə görə hunların dövlət böyükləri qeyzlənib belə çıxırmışdılar: «Bu tunqhu xalqında əxlaq deyilən bir şey yoxdur». Çin mənbəsində işlənən «vu tao» deyimi çinçə «əxlaq yoxsulu» deməkdir (15, c. 1, s. 124-125). Hun imperiyası tarixindən bəhs edən qədim çin mənbəsindən bu epizodu gətirən «Böyük Hun imperiyası» kitabının müəllifi Bahaəddin Ögəl müqayisə üçün «əxlaq yoxsulu» terminini mənbəyə istinadən başqa epizodla əlaqədar: atasının ölümündən sonra anası ilə evlənən Çin hökmdarı haqqında göstərmişdir. Gördüyümüz kimi, çox qədim zamanlarda yaşamış əcdadlarımız əxlaq nə olduğunu çox gözəl bilirdilər...

Ona görə də biz milli-mənəvi dəyərləri özündə əks etdirən terminləri hazırkı cinayət qanunvericiliyinə gətirilməsini mümkün hesab edirik. Konkret olaraq bir misal kimi: Azərbaycan Respublikası Cinayət Məcəlləsinin 36 (Zəruri müdafiə) və 38 (Son zərurət) maddələrinə «hüquqlarını» sözündən sonra «namus, şərəf və ləyaqətini» sözlərinin əlavə edilməsini təklif edirik. Bu maddələrdə şəxsin həyatı, sağlamlığı və hüquqlarının müdafiəsi göstərilərsə də, insanın ən əsas, yəni insanı insan edən dəyərlər ümumiyyətlə göstərilməyib və ümumi olaraq «hüquqlar» sözü ilə əvəzlənib. Məlum olduğu kimi, «namus, şərəf və ləyaqət» anlayışları insanın hüquqları deyil, onu başqa varlıqlardan fərqləndirən, məhz insan üçün xarakterik olan mənəvi-əxlaqi prinsiplərin məcmusudur, dəyərləridir (bax bu barədə yuxarıda).

Dördüncü problemi, «Hüquq dəyərlərimizin unudulması» problemi kimi

xarakterizə etmişik. Göstərilən məsələnin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, milli hüququmuzda mövcud olmuş və əsrlərlə tətbiq edilən, özü-özündə hal-hazırədək mühüm əhəmiyyət kəsb edən, hüquqçularımızın çoxəsrlik gərgin fəaliyyəti nəticəsində formalaşmış müxtəlif hüquq dəyərlərimiz tamamilə kənarda qalmışdır. Fikrimizi cinayət hüququndan gətirilən misalla aydınlaşdırmağa çalışırıq.

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan Respublikası cinayət qanunvericiliyində təqsirin 2 forması nəzərdə tutulmuşdur (maddə 24), yəni əməli (hərəkət və ya hərəkətsizlik) yalnız qəsdən və ya ehtiyatsızlıqdan törətmiş şəxs cinayət törətməkdə təqsirli bilinir. Öz növbəsində qəsdin və ehtiyatsızlığın hər birinin iki forması nəzərdə tutulmuşdur (maddə 25-26). Qəsdin formaları: birbaşa qəsd və dolayısı qəsd. Ehtiyatsızlığın isə 2 forması budur: cinayətkarcasına özünə güvənmə və cinayətkarcasına etinasızlıq. Bəzən şəxsin heç bir qəsd (nə birbaşa nə də ki, dolayısı) və ya ehtiyatsızlığın heç bir forması olmadığı, özü cinayətin baş verməsini istəmədiyi, ictimai təhlükəli nəticələrini qabaqcadan görmədiyi və bunları arzu etmədiyi, bu nəticələrin qarşısını ala bilmək imkanı olmadığı hallarda hadisə baş verir və şəxs cinayət məsuliyyətinə cəlb edilir. Məsələn, iki nəfər şəxs açıq məkanda dərin dərənin kənarında spirtli içkilər içdikdən sonra, aralarında baş vermiş münaqişə zəminində bir-birini vurmuş, güləsməyə başlamış və dərənin kənarını görməyib, ikisi də dərəyə düşdükdə, onlardan biri yıxılma nəticəsində ölmüşdür. Azərbaycan Respublikasının CM-nin 124.1-ci (ehtiyatsızlıqdan adam öldürmə) maddəsinə əsasən sağ qalan şəxs məsuliyyətə cəlb edilməlidir, çünki o, öz əməlinin ictimai təhlükəli nəticələr verə biləcəyi imkanını lazımi diqqət və ehtiyatlılıq göstərərək qabaqcadan görməli olduğu və görə biləcəyi halda, onları görməmişdir və bununla da cinayətkarcasına etinasızlığa yol vermişdir (CM-nin 26.3-cü maddəsi). Yuxarıda göstərilən hadisə Rusiya Federasiyasında baş verib, bu RF-nın CM-nin yeni əlavə olunmuş 28-ci maddəsinə (yəni «Təqsirsiz zərər vurma») əsasən tövsif olunmuş və şəxs məsuliyyətdən tamamilə azad edilmişdir (4;16, s. 116).

Göründüyü kimi, bu gün RF-nın CM-də nəzərdə tutulan 28-ci maddə (yəni «Təqsirsiz zərər vurma») belə hallarda faktiki təqsirsiz şəxsi məsuliyyətdən azad etməyə imkan verir (bax: sxem № 2). Həmin belə bir müddəə islam hüququnda min ildən artıq bundan əvvəl özünə yer almışdı. Gəlin islam hüququndakı qətl cinayətlərin təsnifatını və qəsdin formalarına nəzər yetirək.

İslam hüququnda qətl cinayətlərin təsnifatı və tövsif məsələləri, hüquqi cəhətdən hərtərəfli və dərinlən işlənmiş, Quran və Sünnəyə əsaslanan xüsusi hüquqi terminologiyanın tətbiqi ilə seçilir. Bu tək qətl cinayətlərinə deyil, ümumiyyətlə islam hüququnun səciyyəvi xüsusiyyətlərindəndir.

Bütün islam məzhəblərinə xas olan ümumi cəhətlərlə bərabər, hər məzhəbin bu və ya digər hüquqi məsələ ilə əlaqədar özünün konkret mövqeyi mövcuddur. Məsələn, əgər şafii hüquqçularına görə üç növ qətl müəyyən edilmişdirsə, hənəfi hüquqçuları beş növ qətl seçirdilər (**21, c. 2, s. 451-455**). Hənəfi məzhəbinə əsasən, birbaşa qəsdlə törədilən qətl **amd** adlanır və bu qətlin xarakterizəsi üçün hüquqçular «**aləti cariha**» (ər. qətl törətmək üçün xüsusilə nəzərdə tutulmuş alət) adlanan xüsusi termin işlədirdilər. Məsələn qılnc, nizə, şəspər və s. bu kimi insanın öldürülməsi üçün xüsusilə nəzərdə tutulan silahlar «**aləti cariha**» hesab edilirdi. Belə alətin tətbiqi qətlin törədilməsində təqsirli şəxsin qətdə birbaşa qəsdini təsdiq edirdi (**10, c. 3, s. 28-29**).

Qətlin ikinci növü – **şibhiamd** adlanırdı ki, bunun törədilməsində «**aləti cariha**» istifadə edilmirdi və bu növ qətl müasir Azərbaycan Respublikası cinayət qanunvericiliyindəki dolayısı qəsdlə törədilən qəsdən adam öldürmə cinayətlərinə aid edilə bilər. Eyni zamanda bu növ qətlin mahiyyəti araşdırılarkən, burada ehtiyatsızlığın iki formasından biri də ola bilər, yəni cinayətkarcasına etinasızlıq və ya cinayətkarcasına özünə güvənmə və beləliklə, bu növ qətl hazırda Rusiya Federasiyasının CM-nin 27-ci maddəsində («İki formalı qəsdlə törədilmiş cinayətə görə məsuliyyət») nəzərdə tutulmuş təqsirin qarışıq (iki formalı qəsd) formasını da xatırladır (**4;16, s.117-118**). Təsadüfi deyil ki, bu növ qətl həmçinin **şibhül-xəta** adlanır ki, burada xəta, yəni ehtiyatsızlığın da əlamətləri vardır. Ağac parçası, daş, ələ keçən başqa təsadüfi predmetlə məktulun bədən və ya baş nahiyəsinə vurulan bir neçə zərbələr nəticəsində törədilən qətl bu qəbildəndir. Lakin burada, hadisənin baş vermə şəraitindən asılı olaraq hüquqçuların fikir ayrılığı mövcud idi. Məsələn, əgər qətl zamanı böyük daş və ya qətlin törədilməsi üçün daha önəmli alət istifadə edilmişdirsə, hənəfi hüquqçuları bunu şibhiamd kimi qiymətləndirirdilər. Eynilə də əgər məktulun bədənində, nəticə etibarilə onun ölümünə səbəb olmuş ağır zopa ilə çoxlu sayda zərbələr endirilməsi, iplə boğazın sıxılması nəticəsində məktulun öldürülməsi kimi hallar qətlin birbaşa qəsdinə, yəni «şibhiamd»ə dəlalət edirdi. Qeyd edilməlidir ki, bəzi hüquqçuların fikrincə, iplə boğazın sıxılması nəticəsində baş vermiş qətl amd, yəni birbaşa qəsdlə törədilməsi kimi tövsif olunurdu.

Üçüncü növ qətl - «**xətayən qətl**» adlanır və bu cinayətin qəsd əlamətləri Azərbaycan Respublikası CM-nin 26-cı maddəsində göstərilən ehtiyatsızlıq formalarının (AR CM-nin **26.2** və **26.3**-cü madd.) əlamətləri ilə oxşarlıq təşkil edir. Xətayən qətl öz növbəsində iki formada olur: şəxsin zənni üzrə törədilən və şəxsin əməli üzrə törədilən xətayən qətl. Məsələn, ov zamanı hansısa heyvan zənn edilərək atılan ox ilə insan öldürülür. Bu xətayən qətlin birinci formasıdır. Xətayən qətlin ikinci formasına dair misal:

müharibə zamanı düşmənin əsgəri hesab edilərək atılmış oxdan əslində müsəlman əsgəri öldürülür.

Qətlin dördüncü növü - hər hansı bir qəsdin ümumiyyətlə olmamasıdır. Məsələn, fəhlə yükü yüksəkliyə qaldıran zaman, ondan asılı olmayan səbəbdən yük təsadüf nəticəsində aşağı düşüb, və başqa şəxsin ölümünə səbəb olub. Başqa misal: Bir neçə gün ərzində normal yatmamış əsgər yüksəklikdə oturub düşməni izləyərkən yatır və yerə düşüb başqa əsgəri öldürür. Bu hadisə RF-nın 28-ci maddəsilə tövsif olunaraq, şəxs cinayət məsuliyyətindən tamamilə azad olunur.

Qətlin beşinci növü «**təsabbuben**» adlanır, yəni bir insanın ölümünə səbəbiyyət verilməsi kimi tövsif edilir və bu da məsuliyyətdən azad edilməsi ilə nəticələnir. Göstərilən qətl növündə təqsirin əlamətləri Azərbaycan Respublikası CM-nin 26.3-cü maddəsinin əlamətləri ilə oxşarlıq təşkil edir. Məsələn, əgər ümumi istifadədə olan yol qazılmış və əmələ gəlmiş quyuya kimsə düşüb ölmüşsə, bu «təsəbbübən qətl» kimi tövsif olunur. Lakin Azərbaycan Respublikasının cinayət qanunundan fərqli olaraq nə islam hüququnda, nə də ki, RF-nın CM-nin 28-ci maddəsinə əsasən, bu əməli törətmiş şəxs cinayət məsuliyyətinə cəlb edilmir və o, təqsirsiz hesab olunur.

Beləliklə, yuxarıda göstəriləni kimi, müasir cinayət qanunvericiliyimizin modelini RF-nın CM-dən götürdüyümüz halda, özümüzün milli hüququmuzda min il bundan əvvəl hüquqçular tərəfindən əsaslı və mükəmməl olaraq işlənmiş və əsrlər boyu Azərbaycanda tətbiq edilmiş hüquqi müddəalar RF-nın cinayət qanununa hələ XXI əsrin əvvəlində gətirilir, AR CM-də isə hal-hazırədək yoxdur.

Bu misal onu göstərir ki, başqa ölkələrdən hüquq texnologiyalarını resepsiya etməklə yanaşı və ya bundan öncə özümüzün milli hüququmuzda olan nailiyyətləri araşdırıb müasir hüququmuza daxil edilməsi məqsəduyğundur.

Apardığımız tədqiqat nəticəsində həmçinin müəyyən olunmuşdur ki, türk adət hüququnun (törənin) bir çox hüquq normaları «Oğuznamə»lərdə, o cümlədən «Kitabi Dədə Qorqud» dastanlarında əks olunmuşdur. Bu baxımdan «Oğuznamə»lər türk adət hüququnun mənbələri hesab edilməlidir. Törə normaları bir çox hərbi, dini, hüquqi məsələləri tənzimləməklə, həmçinin cinayətə görə cəzanın hansı yaşdan verilməsi məsələsini də müəyyən edirdi. Məsələn, «Kitabi Dədə Qorqud» dastanlarında Qazan xanın oğlu Uruzun həddi-büluğa çatması məsələsinə bir neçə epizoddə toxunulur: Qazan xan oğluna müraciətində «on altı yaş yaşladın» ifadəsini işlədir (17, I c., s. 66). Bu və digər epizodlarda törədilmiş cinayətə görə cəzanı tətbiq etməyə imkan verən yaş həddinin araşdırılması məsələsi törədə bunun təxminən 15-16 yaş kimi təsbit

edilməsi müəyyənləşdi. Beləliklə, oğuzlarda törədilmiş cinayətə görə cəza təxminən 16 yaşa çatdıqdan sonra tətbiq oluna bilərdi. Müasir Azərbaycan cinayət qanunvericiliyində (AR CM-nin 20-ci madd.) də cinayət məsuliyyətinə cəlb etməyə imkan verən yaş həddi 16 yaş kimi təsbit edilmişdir (**18, s.69-70**). Türk ənənələrinə uyğun olaraq 14 yaşından törədilməsinə görə cinayət məsuliyyətinə cəlb edilməsi nəzərdə tutulmuş cinayətlərin dairəsini bir qədər qısaltmaq olardı. Məsələn, oğurluq, talama məqsədi olmadan qanunsuz olaraq avtomobili və ya başqa nəqliyyat vasitəsini ələ keçirmə, hədə-qorxu ilə tələb etmə, ağırlaşdırıcı hallarda əmlakı qəsdən məhv etmə və ya zədələmə kimi cinayətlərin törədilməsinə görə yaş həddini 15 və ya 16 yaş kimi müəyyən edilməsi həm adət-ənənələrimizə uyğun olardı, həm də Azərbaycan hüququnun humanist prinsiplərinə cavab verərdi.

Törədə cinayət məsuliyyətinə cəlb etmənin tək aşağı həddi deyil, həmçinin yuxarı həddi də müəyyən edilmişdir. Belə nəticəyə gəlməyi bizi XI əsrin müəllfi Yusif Balasaqunlunun «Qutadqu Bilik» əsərində bu barədə olan müddəaları məcbur edir. Belə ki, burada həddi-buluğa çatmamış gəncin aqlının kifayət qədər kamilləşməməsinin təsviri ilə yanaşı, insanın qocalarkən də aqlının zəifləməsi məsələsi qoyulmuşdur. «Kiçik oğlana bax, ağla dolacaq, Ancaq yaşa dolmasa, qələm də işləməz», «Bax əgər ağıllı kişi qocalsa, Ağıl getdiyi üçün qələm də susar» (**19, s. 36-37**). Bu müddəa törədə mühüm tibbi-hüquqi xarakter daşıyır, çünki insanın qocalması nəticəsində onun psixikasında müəyyən dəyişikliklər baş verir və bu problemlərlə tibb elminin xüsusi tibbi-bioloji sahəsi olan qocalıq haqqında elm-gerontologiya məşğul olur. Müasir Azərbaycan cinayət qanunvericiliyində qoca insanın cinayət törətdikdə məsuliyyətə cəlb edilməsi bir neçə maddələrdə məhdud şəkildə nəzərdə tutulmuşdur (AR CM-nin **47.4.4, 53.5, 57.2-ci maddələri**). Fikrimizcə, ahıllara, pensiya yaşına çatmış şəxslərə, habelə himayəsində 8 yaşına qədər uşağı olan qadınlara, hamilə qadınlara, I və II qrup əlillərə tətbiq edilə bilməyən cəzaların dairəsini daha da genişləndirmək olardı.

Məqalənin həcmi fikirlərimizin tam və hərtərəfli təqdim etməyə imkan vermir, həm də milli hüququmuzun öyrənilməsi üçün fundamental araşdırmaların aparılması zəruridir. Lakin gördüyümüz kimi, hətta belə qısa tədqiqatlar göstərir ki, milli hüquq tariximizdə əsrlərdə tətbiq olunan milli hüquq normalarımız bu gün mövcud olan hüquq normalarından həm hüquqi səviyyəsinə, həm hüquq texnikasının inkişafına, insani dəyərlərinə görə və bir sıra başqa cəhətlərinə görə olduqca üstündür. Belə olan halda, biz niyə tarixi milli hüquq normalarımızdan imtina etməliyik?!

Ədəbiyyat və qeydlər:

1. Azərbaycan Respublikasının milli təhlükəsizlik konsepsiyası. Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 2007-ci il 23 may tarixli, 2198 nömrəli Sərəncamı ilə təsdiq edilmişdir.
2. Ткаченко С.В. Рецепция Западного права в России: проблемы взаимодействия субъектов: монография. – Самара, 2009.
3. Тюнин В.И., Огарь Т.А.. Уголовное право (Общая часть). Альбом схем. Учебное пособие. Изд-во С-Петербургского государственного университета, 2011, 92 с.
4. Уголовный Кодекс Российской Федерации (с изменениями на 29 июня 2013 года). www.u-kodeks.ru или document/uk-rf-cntd.ru.
5. Azərbaycan Respublikasının hərbi doktrinası. Azərbaycan Respublikası Milli Məclisinin 2010-cu il 8 iyun tarixli, 1029-III QR nömrəli Qərarı ilə təsdiq edilmişdir. <http://www.mediaforum.az>.
6. Ömer Nasuhi Bilmen. «Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye» kamusu. 3 Cilt, İstanbul: Bilmen yayımevi, 1968, 442 s.
7. Qurani-Kərim. Tərcüməsi: Z. Bünyadovun və V. Məmmədəliyev., Bakı: Azərnaşr, 1991, 711 s.
8. Коранъ. Пер. с араб. Языка. Г.С. Саблукова. Казань: Центральная типография, 1907, 1169 с.
9. «Azərbaycan Sosialist Şyra Cümhyrijətinin Mulqi Usyli-Muhaqəmə Məcəlləsi». Bəqı: 1930.
10. <http://ru.wiktionary.org/wiki/uqolovniy>.
11. Az SSR Cinayət-prosessual Qodeqsi. 1939-çu il janvarın 1-nədək olan bytyn dəyişikliklər və əlavələrlə. Altıncı nəşri. Bakı – 1939, 113 s.
12. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 4 cildə. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, III c. 672 s., IV c. 712 s.
13. Türk Ceza Kanunu. Kabul tarihi 26.09.2004. Kanun No. 5237
14. <http://www.kadininininsanhaklari.org/kateqori/turk-ceza-kanunu-tck>
15. Bahaəddin Ögəl. Böyük Hun imperiyası. 2 cildə. 1 kitab. Bakı: Gənclik, 1992, 408 s.
16. Уголовное право России. Общая часть. Учебник. 2-е изд., испр и доп. (под редакцией В.П. Ревина, доктора юридических наук, профессора, заслуженного деятеля науки Российской Федерации). - "Юстицинформ", 2010 г.
17. Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. I-II kitab, Bakı: Yeni nəşrlər evi, 2000, 622 s. 566 s.
18. Azərbaycan Respublikası Cinayət Məcəlləsi. 15 mart 2013-cü ilədək olan əlavə və dəyişikliklərlə). Bakı: Qanun nəşriyyatı, 2013, 379 s.
19. Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik-xoşbəxtliyə aparan elm. Tərcüməçilər: K.Vəliyev, R.Əsgər. Bakı: Azərnaşr, 1994, 492 s.

20. Azərbaycan ictimai Şura җәмһуриетинк җа маҗлһ сى . باکو ۱۹۲۴. 20. Azərbaycan İctimai Şurası Cumhuriyyətinin Cəza Məcəlləsi. Bakı: 1924.
21. Abdülkadir Udeh. İslam ceza hükkuku ve beşeri hükkuk. Arab dilinden çeviren Akif Nuri. Dizgi ve Baskı: Özdemir Basımevi, 1976, Çağaloğlu-İstanbul. Cilt 1, 821 s., cilt 2, 1977, 728 s.
22. Алексеев С.С. Теория права. М.: БЕК, 1995, 320 с.
23. Тәқсир – әр. «qısaltmaq, azaltmaq; cəhlənkarlıq, səhv, xəta, nöqsanvə s.» kimimənaları vardır. Bax: Qısa İslam Ensiklopediyası. İslama dair 1001termin və xüsusi ad. Icild. Bakı, 2012, s. 265. X.K. Баранов. Большой арабско-русский словарь. М.: Русский язык, 2002, Т. 2, с. 641.

Илхамджан Бекмирзаев

Судебная система кадиев в Исламе: теоретические основы и практика

Заслуга в разработке основ организации и деятельности шариатских судов принадлежит мусульманской правовой доктрине, которая традиционно уделяла особое внимание этой проблематике.

Мусульманские юристы придерживаются совпадающих взглядов на исходные начала правосудия, закрепленные такими ведущими источниками мусульманского права, как Коран и сунна, под которой понимается нормативная практика пророка Мухаммеда, зафиксированная преданиями (хадисами). К этим началам, в частности, относится установленный Кораном принцип равенства: «Ведь верующие – братья... О люди! воистину, Мы создали вас мужчинами и женщинами, сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга, ибо самый уважаемый Аллахом среди вас – наиболее благочестивый» «... и советуйся с ними о делах», «и дело их – по взаимному совету». Однако ведущим принципом шариатского правосудия называют справедливость, упоминаемую во многих стихах Корана, в котором, например, говорится: «если же станешь выносить судебное решение, то суди их по справедливости» «... и мне велено судить по справедливости между вами» (1).

Хотя по конкретным аспектам организации и функционирования судов позиции, ведущих школ мусульманской правовой доктрины (фикха) не всегда совпадают, можно выделить некоторые общие черты их подхода к решению этих вопросов. Это, в частности, относится к условиям, которым должен удовлетворять кади – шариатский судья. Обычно на эту должность назначается дееспособный мужчина-мусульманин. правда, отдельные школы фикха допускают возложение

обязанностей *кади* и на женщину, но лишь для разрешения имущественных и семейных споров. Что же касается не мусульман, то шариат ограничивает их право выносить судебные решения разрешением конфликтов между своими единоверцами (2).

Необходимо также, чтоб судья обладал ясным умом и проницательностью, позволяющими ему беспристрастно разбираться в самых запутанных ситуациях. Кроме того, на должность *кади* может претендовать только свободный и справедливый мусульманин, лишенный серьезных физических недостатков (3).

Своеобразием отличается установленный шариатом порядок рассмотрения судебных дел. Слушание спора обычно начинается с того, что судья предлагает истцу изложить свою претензию, а затем обращается к ответчику с предложением изложить свою точку зрения на претензии истца. При согласии ответчика разбор дела завершается, и *кади* выносит решение. В противном случае судья предлагает истцу представить доказательства своего права. Такая его обязанность установлена известным изречением пророка: «Истец обязан привести доказательство, а тот, кто отрицает правомерность иска, должен дать клятву» (4).

Мусульманское право придает большое значение объективности доказательств, поскольку судебное решение должно основываться не на догадках и предположениях, а на непредвзятой оценке фактов и внешнего поведения человека. Одновременно шариат, допуская возможность принятия ошибочного решения, недвусмысленно предупреждает об ответственности за стремление повлиять на мнение *кади* вопреки истине, о чем свидетельствуют слова Мухаммеда: «воистину, вы обращаетесь ко мне за разрешением вашего спора; возможно, один из вас окажется красноречивее другого в услышанном от него; но если тем самым я присужу ему право, принадлежащее другой стороне спора, то наделю его языком пламени адского огня» (5).

Эту же линию проводил халиф Омар, который говорил: «во времена Посланника Аллаха люди держали ответ по откровению Всевышнего, ведающего их намерения; но ниспослание Откровению прекратилось, и потому теперь мы спрашиваем с вас только по поступкам, которые для нас являются очевидными». Уместно привести высказывание и другого халифа – Османа: «Я сужу по внешней стороне, которая видна, а скрытый смысл поступков ведает один Аллах». В законченной форме такой подход зафиксирован в принципе *фикха* – «признаком, свидетельствующим о чем-либо скрытом и не

проявляющимся вовне, выступает нечто внешнее, указывающее на внутренние мотивы поведения».

Среди различных видов доказательств, служащих основанием для судебного решения, ведущая роль отводится показаниям свидетелей очевидцев, убедительность которых зависит от характера рассматриваемого дела. Так, для доказательства прелюбодеяния необходимы показания четырех, а иных тяжких преступлений – двух свидетелей-мужчин. При рассмотрении тяжб об исполнении сделок принимаются показания двух мужчин, причем вместо одного из них в роли свидетелей могут выступить две женщины. Наконец, по имущественным спорам в качестве доказательства допускаются показания одного мужчины в пользу истца, если они подкреплены клятвой последнего.

Если истцу не удастся подтвердить обоснованность своей претензии показаниями свидетелей или иными доказательствами (например, письменными документами или косвенными уликами), а ответчик приносит клятву в том, что он не несет ответственности, то иск отвергается. При этом *кади* не может вынести решение, выслушав только одну сторону в споре, а должен предоставить тяжущимся равные права, что закреплено следующим высказыванием пророка: «если двое обратятся тебе за судебным решением, то не суди в пользу одного из них до тех пор, пока не выслушаешь слова другого, после чего только и узнаешь, как судить» (6).

Токой принцип прямо касается судебной этики, основное требование которой – в ходе разрешения проявлять одинаковую беспристрастность к сторонам конфликта.

В частности, пророк требовал, чтобы оба участника судебного спора сидели прямо перед *кади* на равном расстоянии от него. Объективность судебного решения дополнительно обеспечивается принципами, которые запрещают *кади* рассматривать спор при обстоятельствах, негативно влияющих на его уравновешенность. Например, Мухаммед требовал: «Не подобает арбитру судить между двумя спорящими, если он находится в состоянии гнева».

Стремление шариата обеспечить равенство сторон в судебном процессе в яркой форме выражено в знаменитом письме халифа Омара, адресованном одному из судей: «Относись к людям как к равным, одинаково общаясь с ними и проводя с ними время поровну, а также следуй равенству в свершении правосудия, с тем чтобы благородный не домогался твоего самоуправства и произвола в своих интересах, а слабый не терял надежды найти у тебя справедливость... Избегай гнева, излишнего волнения и раздражения, не наноси людям

обид и не изливай на них свою злобу во время судебного разбирательства».

Порядок разрешения дел шариатскими судами в определенной мере зависит от характера споров, хотя принципиальных различий в процедуре рассмотрения уголовных дел, семейных или имущественных споров нет. Правда, тяжбы по сделкам или семейным конфликтам, а также преступления, затрагивающие частные права (убийство и причинение телесных повреждений), кади рассматривает только по иску лица, право которого нарушено, а прочие дела — по требованию любого, в том числе по собственной инициативе.

В идеале любой спор решается кади единолично в течение одного судебного заседания. Причем особенностью исламского правосудия является стремление уладить конфликт без принятия принудительного решения в соответствии с советом пророка: «Мировое соглашение между спорящими допустимо за исключением такого, которое запрещает дозволенное Аллахом либо разрешает запрещенное им».

Особый интерес вызывают нормы, применяемые кади для вынесения своих решений. Основополагающее правило в этом отношении установлено знаменитым преданием о разговоре Мухаммеда со своим сподвижником Муазом, назначенным судьей в Йемен: «Почему ты будешь судить?» - спросил пророк. «По писанию Аллаха», - отвечал Муаз. «А если не найдешь?» - поинтересовался пророк. «По сунне посланника Аллаха», - сказал Муаз. «А если и там не найдешь?» - вопрошал пророк. «То буду судить по своему мнению, не жалея сил на поиск верного решения», - отвечал Муаз. «Хвала Аллаху, наставившему тебя на угодный Ему путь!» - воскликнул пророк (7).

Неслучайно поэтому считается, что в идеале судья должен быть *«муджтахидом»*, т. е. обладать таким глубоким знанием шариата, чтобы осуществлять *«иджтихад»* - самостоятельно выносить решения по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, на основе рациональных источников мусульманского права. В подтверждение желательности назначения на должность кади именно муджтахиды мусульманские правоведы приводят изречение пророка: «Если судья выносил решение на основе *иджтихада* и оказался прав, то ему полагается двойное вознаграждение, а если он судил по *иджтихаду* и ошибся, то его ждет награда в однократном размере» (8).

Этот принцип теоретически означает, что принятое в результате рассмотрения судебного дела решение ни сам вынесший его кади, ни другой судья не в праве отменить. Пересмотр решения возможен лишь в случае противоречия его положениям Корана, сунны или единогласному мнению сподвижников пророка, а также при

нарушении разработанных доктриной правил *иджтихада*. Если же эти правила соблюдены, то решение, вынесенное на основе *иджтихада*, квалифицируется как окончательное и не подлежащее обжалованию на том основании, что другой *судья-муджтахид* придерживается иного мнения по данному делу. В этом случае действует правило «каждый *муджтахид* прав», лежащее в основе принципа мусульманского права, в соответствии с которым принятое путем *иджтихада* решение не может быть отменено другим решением, также вынесенным на основе *иджтихада*.

Вместе с тем классическая мусульманско-правовая теория дает судье возможность менять свое прежнее мнение при рассмотрении нового сходного дела. Иначе говоря, речь идет об отказе от правила судебного прецедента, т. е. связанности судьи своими прежними решениями или мнением любого другого *кади*. Такой подход нашел закрепление в уже упоминавшемся письме Омара: «Если ты вынес судебное решение, по которому в тот же день изменил свое мнение, избрав более верный путь к справедливости, то, пусть принятие прежнего решения не мешает тебе отойти от него и рассмотреть новое аналогичное дело иначе в стремлении утвердить право. Воистину, последнее не подвержено влиянию времени и ничто не делает его недействительным. Поэтому вновь обращаться к праву ради его утверждения путем отказа от своего прежнего мнения лучше, нежели упорствовать в отстаивании неправомерного» (9).

Мусульманские юристы отмечают, что сам халиф Омар в качестве судьи рассмотрел около 70 уголовных дел и ни один из его приговоров не походил на остальные. Известен рассказ о том, как он вынес решение по одному делу, а позднее рассмотрел сходный спор иначе. На вопрос о причине такого противоречия халиф ответил: «Так я судил прежде, а это судебное решение я выношу сейчас» (10).

Практика организации и деятельности мусульманских судов уже с первых веков арабского халифата отличалась от разработанной мусульманско-правовой теорией модели шариатского правосудия. Реальность вносила в идеал коррективы по нескольким направлениям. В частности, с IX-X вв. *кади* по существу потеряли право на *иджтихад* в точном смысле и стали ориентироваться при вынесении решений на выводы ведущих школ *фикха*, которые к этому времени сформировались. Важную роль начали играть *советники-муфтии*, которые помогали *кади* рассматривать дела, отыскивая нужные решения в доктрине, т. е. в признанных указанными школами и в созданных их представителями книгах, превратившихся в основной источник действовавшего мусульманского права.

Не оставались постоянными и пределы юрисдикции *кади*, которые изменялись под влиянием различных факторов с течением времени. Причем общей тенденцией было постепенное сужение компетенции шариатских судов. Так, за исключением компенсации за телесные повреждения, из их ведения часто изымалось рассмотрение уголовных дел. Эта функция оставалась прерогативой правителя, его наместников и полиции, которые могли применять к преступникам принудительные меры. Такое «разделение труда» объяснялось тем, что *кади* не располагал собственным аппаратом исполнения судебных решений и мог рассчитывать лишь на добровольную их реализацию. Когда же возникала необходимость применить силу, *кади* должен был обращаться к тем органам, которые ею обладали,— наместнику и его аппарату.

Это касалось не только наказания преступников, но и пресечения произвола чиновников. Разбор жалоб на их действия и рассмотрение любых дел с участием власти постепенно превратились в особую судебную функцию и привели к образованию самостоятельного органа правосудия - «ведомства жалоб».

Наряду с этим институтом в средневековых мусульманских государствах действовали и другие учреждения юстиции. В частности, судебные полномочия возлагались на особые органы, которые первоначально создавались для контроля за соблюдением правил торговли на рынках, а затем стали следить и за исполнением мусульманами религиозных обязанностей и требований исламской морали. Кроме того, брачно-семейные вопросы немусульман никогда не рассматривались по шариату, а с начала XVI в. из ведения *кади* исключались также коммерческие споры с участием иностранных купцов, для разрешения которых при зарубежных посольствах учреждались консульские суды, применявшие европейское право.

Иными словами, шариатские суды практически никогда не были единственными органами правосудия, а шариат не являлся источником решения всех судебных дел в мусульманских странах. По существу, еще до реформ XIX в. здесь сложились судебные системы, которые отличались дуализмом, поскольку включали как шариатские суды, так и неисламские (иногда даже светские) судебные органы. Последние редко ориентировались на шариат и, как правило, следовали в своих решениях государственному законодательству, которое отходило от исламских норм, или вообще применяло иностранное право (11).

Вместе с этими процессами происходили важные изменения в самом шариатском правосудии, коснувшиеся как его структуры, так и

материального права, применявшегося мусульманскими судами. В частности, уже на ранних этапах становления последних в арабском халифате появилась должность верховного *кади*. В Османской империи его сменил *шейх-уль-ислам*, а в различных частях огромного мусульманского государства назначались главные судьи, причем иногда в одном крупном центре (например, в Каире или Дамаске) одновременно было несколько таких судей, представлявших основные толки мусульманско-правовой доктрины. Иными словами, сложилась целая иерархия институтов шариатской юстиции.

Одновременно на мусульманские суды серьезно влияла правовая политика государства, которая включала определение того толка *фикха*, который становился фактически обязательным для применения кади, и тем самым заметно сужал рамки усмотрения последнего. Такая линия прокладывала путь к первой официальной кодификации мусульманского права во второй половине XIX в., а также подготовила начавшуюся незадолго до этого реформу османской судебной системы, которая предусматривала формирование органов юстиции на европейский манер.

Такие радикальные перемены вместе с курсом на замену шариата законодательством, взявшим за основу европейское право, привели в наиболее развитых мусульманских странах к принципиальному изменению роли шариатских судов. Их юрисдикция стала ограничиваться рассмотрением вопросов личного статуса мусульман - брачно-семейных отношений, а также таких связанных с ними, отражающих религиозную принадлежность мусульман, вопросов, как наследование и завещание, опека и попечительство, содержание родственников и *вакуфное имущество* (т. е. имущество, находящееся на особом статусе, предполагающем запрещение его отчуждения или перехода из одних рук в другие). Эта направленность характерна и для деятельности большинства современных мусульманских судов.

Важно иметь в виду, что принципы шариатского правосудия продолжают оказывать то или иное влияние на судебные системы практически всех стран, в правовом развитии которых мусульманское право сохраняет свои позиции. Выделяются несколько моделей таких правовых систем, различающихся между собой характером и масштабом воздействия на них шариата. Первую из них представляют судебные системы, полностью ориентированные на исламские принципы, что характерно, например, для Саудовской Аравии. Здесь шариат не только определяет организацию и деятельность практически всех судов, но и является главным источником их решений, а государственное законодательство применяется ими лишь

при условии его непротиворечия мусульманскому праву. Но даже в Саудовской Аравии наблюдается отход от классических образцов шариатского правосудия. Так, большинство дел саудовские суды рассматривают не единолично, а коллегиально. Кроме того, в этой стране сложилась стройная иерархия судов и допускается обжалование их решений, а приговоры по серьезным преступлениям подтверждаются верховной судебной инстанцией.

Вторую группу судебных систем (например, в Сирии, Ираке, Иордании) отличает формирование отдельных шариатских судов для разрешения споров по личному статусу мусульман на основе мусульманского права, применяемого в форме законодательства или традиционной доктрины. При этом остальные звенья судебной системы здесь, как правило, не испытывают прямого влияния шариата.

Наконец, в третью группу входят судебные системы таких стран, как Египет, Ливия, Кувейт, ОАЭ. Они не включают особые шариатские суды и в целом ориентируются на европейские, а не на шариатские традиции. Однако суды здесь обращаются к отдельным принципам шариатского правосудия, например при разрешении споров, по вопросам личного статуса между мусульманами. Кроме того, иногда нормы мусульманского судебного права применяются и при рассмотрении уголовных дел, допускающих возможность вынесения приговоров по шариату (такая практика имеет место в Ливии и ОАЭ) (12).

Важно иметь в виду, что мусульманское судебное право может оказывать воздействие на гражданский и уголовный процесс, применяемый современными судами, которые прямо никак не связаны с шариатом. Показателен в этом отношении иракский закон о доказательствах 1979 года, закрепляющий ряд известных принципов *фикха*: «исходным предположением является не обременение лица имущественными обязательствами», «доказательство лежит на истце, а клятва - на том, кто отрицает правомерность иска», «признание является доказательствами лишь в отношении признавшегося лица», «исходным предположением является сохранение в настоящем состояния, которое было в прошлом», «исходным предположением в отношении отклоняющихся от обычного хода вещей случайностей является их отсутствие», «установление в качестве достоверного в прошлом остается в правовом отношении неизменным до тех пор, пока нет доказательства противного», «исходным предположением является отнесение наступления события или совершения действия к ближайшему до их установления времени в прошлом»

Отметим также, что принципы шариатского правосудия частично действуют в тех странах Азии и Африки, где мусульмане составляют меньшинство, но пользуются правом регулировать отношения своего личного статуса по нормам исламском правом.

Литература:

1. Арнус Махмуд ибн Мухаммад. Тарих ал-қазо фи-л-ислам. – Каир: Ал-матба'а ал-мисриййа ал-хадиса ал-ахлиййа, 1353/1934. – с. 28.
2. Hallaq Wael.B. Model *Shurut* Works and the Dialectic of Doctrinre and Practice. Jurnal, Islamic Law and Society, Vol. II. (Leiden, E.J.Brill, 1995). – p.109-134.
3. Hallaq Wael.B. The *qadi's diwan(sijill)* before the Ottomans. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.61, No 3. (1998). – p. 415-436.
4. Ражабова М. Преступление и наказание по шариату: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. – Т.: ТЮИ, 1996. – с.26.
5. Ulrich Rebstock. A Qodi's Errors // Islamic law and society. – Leiden, 1999. – № 6. – p. 1-38.
6. Ulrich Rebstock. A Qodi's Errors // Islamic law and society. – Leiden, 1999. – № 6. – p. 1-38.
7. Абу 'Абдуллох Мухаммад ибн ал-фараж ал-Куртубий. Ақзиййа Росулуллох. – Байрут: Ширка дор ал-арком ибн аби ал-арком, 1410/1990., с. 8.
8. Грязневич П.А. Ислам и государство // Ислам. Религия, общество, государство. – М.: ГРВЛ, 1984. – с.189-203.
9. Грязневич П.А. Ислам и государство // Ислам. Религия, общество, государство. – М.: ГРВЛ, 1984.– с.189.
10. Арнус Махмуд ибн Мухаммад. Тарих ал-қазо фи-л-ислам. – Каир: Ал-матба'а ал-мисриййа ал-хадиса ал-ахлиййа, 1353/1934. – с. 28.
11. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. - М.: 1986., с. 24.
12. Саидов А.Х. Основы мусульманского права. - Т.: «Академия МВД», 1994., с. 18.

Абдумалик Юнусов

Изучение взаимосвязи религии и экологии в XX веке

В религиозно-экологическом подходе в литературе словосочетания «религиозно-экологический подход» и «экология религии» появляются в середине

60-х гг. XX в. Формулировка этих словосочетаний и их последующее разъяснение принадлежат шведскому феноменологу и историку религий О. Хульткрантцу (1). Изучая жизнь американских индейцев племени шошонов, а также некоторых северных народов, он пришел к выводу, что окружающая среда (2) оказывает значительное влияние на многие аспекты культуры, в том числе на религиозные верования и обряды. Реакция большинства религиоведов на гипотезу О. Хульткрантца была в лучшем случае настороженной, а в худшем — резко отрицательной. «Какое отношение имеет экология к религии?» — вопрошали историки и феноменологи религии. На протяжении многих лет О. Хульткрантц вынужден был обосновывать правомерность экологического подхода к изучению религии.

Экология религии — это изучение интеграции религии в окружающую среду и последствий, вытекающих из этой интеграции» (3). Данный подход, по мнению О. Хульткрантца, открывает новые возможности для понимания религии. Он не является альтернативой историческому или феноменологическому подходам к изучению религии, напротив, он дополняет их и обращает внимание религиоведов на факты, которые еще не подлежали серьезному осмыслению.

Следует отметить, что экология религии возникла не на пустом месте, она имела идейные предпосылки, в частности так называемую географию религии. Первым стал использовать понятие "география религии" Каше. В своей работе, опубликованной в 1795 г., он писал, что задачей географии религии является исследование влияния географической среды на религиозные идеи. Такая формулировка задачи географии религии оставалась неизменной вплоть до XX века» (4). Например, в конце XIX в. вышел в свет двухтомный труд Ф. Ратцеля «География человека» (1882—1891), в котором подробно рассматривалось воздействие географической среды на культуру, в том числе на религию. В этом же ключе работал Элсворт Хантингтон, правда, он абсолютизировал влияние одного из аспектов окружающей среды, а именно климатических условий, на формирование и развитие культуры. Изменение методологических ориентиров произошло в первой половине XX в. после широкого распространения в Европе веберовских идей. Признав активную роль религии, географы стали уделять главное внимание влиянию религии на окружающую среду. Такой же исследовательской стратегии придерживались виднейшие представители географии религии во второй половине XX в., хотя они не отрицали обратного влияния окружающей среды на религию.

Характерна в этом смысле концепция одного из лидеров географии религии Манфреда Бюттнера. «Исходным пунктом нашей концепции,

- пишет он, - является модель диалектической спирали. Эта модель сконструирована для того, чтобы подчеркнуть следующие моменты: во-первых, религия (или, точнее говоря, носители религии) генерирует импульсы, воздействующие на окружающую среду (формирование), во-вторых, окружающая среда (климат, почва, а также социально-экономическая и технологическая среда) влияют на религию (обратная связь). Раньше эти отношения рассматривались либо в одном, либо в другом направлении, сейчас они понимаются как диалектический процесс» (5). Схематично бюттнеровская модель взаимоотношений религии и окружающей среды выглядит следующим образом: Исследование взаимоотношений между религией и окружающей средой может вестись «сверху», то есть от религии, или «снизу», то есть от окружающей среды. Все зависит от того, как формулируется задача исследования, и от того, в каких терминах дается описание «диалектической спирали». На основании этого М. Бюттнер проводит разграничение между географией и экологией религии. «Я надеюсь, — пишет немецкий географ, — что теперь сходства и различия между экологическим и географическим подходами к религии станут более понятными для читателя. Я могу суммировать их следующим образом: эколог изучает степень влияния окружающей среды на религию, географ же озабочен противоположным вопросом, то есть степенью воздействия религии, а точнее духовной позиции, которой придерживаются сторонники той или иной религии, на окружающую среду» (6). Такое разграничение между экологией и географией религии считалось общепризнанным в западном религиоведении второй половины XX в.

Другой идейной предпосылкой экологического подхода к изучению религии является экология культуры, основателем и виднейшим представителем которой считается американский антрополог Джулиан Стюард (1902—1972). В 50-х гг. XX в. он сформулировал программу исследования культуры, возрождавшую на новом уровне ряд старых и вроде бы навсегда дискредитировавших себя идей (7).

Во-первых, Д. Стюард сумел восстановить престиж эволюционизма, и это по иронии судьбы произошло в стране, где на протяжении нескольких десятилетий антропологи всячески третировали эволюционизм и считали его безнадежно устаревшей теорией.

Во-вторых, американский неозволюционист вновь подчеркнул влияние окружающей среды на культуру. Но для того, чтобы избежать экологического детерминизма, присущего работам Ф. Ратцеля и Э. Хантингтона, Д. Стюард вводит понятия «культурное ядро» и «вторичные признаки культуры». Культурное ядро - это аспекты

культуры, которые формируются в ходе деятельности человека, обеспечивающей его существование в той или иной окружающей среде. Оно включает в себя простейшие орудия и формы организации труда, технологические навыки, образцы поведения, позволяющие человеку приспособиться к окружающей среде. Именно при изучении этой сферы культуры наиболее плодотворен экологический подход. На все остальные аспекты культуры, называемые Д. Стюардом «вторичными признаками», экология оказывает лишь опосредованное влияние. «Эта теория, - отмечает О. Хульткрантц, - отличается от упрощенных трактовок влияния окружающей среды на культуру. "Культурная адаптация" есть процесс, в котором значительную роль играет культурное наследие, и эта роль возрастает по мере уменьшения зависимости культуры от окружающей среды. Чем ближе культура к окружающей среде, тем менее важен исторический фактор и *vice versa*. В действительности это означает, что религия является той частью исторического наследия, которая в наименьшей степени подвержена влиянию окружающей среды. Поэтому в методологической концепции Д. Стюарда встречаются лишь редкие упоминания о религии (8). Наконец, Д. Стюард провел сравнительное изучение культур так называемых «примитивных народов», проживающих в разных странах и даже на разных континентах, но в схожей окружающей среде. Он выявил, что культуры этих народов имеют очень много общих черт. На основе этого американский антрополог сформулировал понятие «культурный тип» и попытался объяснить механизмы перехода от одного культурного типа к другому. Если Д. Стюард весьма настороженно относился к использованию разработанной им методологии при изучении религии, то О. Хульткрантц без колебаний стал использовать эту методологию в религиоведении. Правда, он сразу же ограничил область применения религиозно-экологического подхода. Во-первых, «религиозно-экологический подход является важным при изучении религий тех народов, культуры которых зависят от окружающей среды, то есть при изучении так называемых примитивных религий» (9). Во-вторых, экология религии не может заменить историю религий при изучении содержания религиозных верований, мифов и обрядов. «Существуют мнения, — пишет О. Хульткрантц, — что деликатная природа религиозных данных не поддается экологическому анализу. Конечно, духовные понятия, подобные понятию невидимого Высшего Бытия, трудно описать в экологических терминах. Однако, если обратить внимание на то, что объектами экологической интерпретации являются не религиозные идеи как таковые, а способы их организации

в образцы и структуры, то законность экологического подхода, несомненно, станет более очевидной (10). Определив область применения религиозно-экологического подхода, О. Хульткрантц формулирует его основные задачи. Прежде всего экологический подход может быть использован при изучении отдельных религий. В данном случае шведский религиовед считает целесообразным выделить несколько уровней интеграции религии в окружающую среду.

Первичная интеграция подразумевает адаптацию базовых признаков культуры, в том числе некоторых аспектов религии, к окружающей среде. Эти базовые признаки соответствуют тому, что Д. Стюард называл «культурным ядром», причисляя, правда, религию скорее к «вторичным признакам культуры», чем к культурному ядру. По мнению же О. Хульткрантца, к культурному ядру можно отнести верования и обряды, которые тесно связаны с деятельностью человека, обеспечивающей его существование в той или иной окружающей среде. Например, в охотничьих культурах верования и обряды, связанные с охотой, принадлежат к культурному ядру и могут служить иллюстрацией первичной интеграции религии.

Существует также вторичная интеграция, означающая «адаптацию религиозных верований и обрядов к определенной социальной структуре, которая в свою очередь моделируется в процессе экологической адаптации культурного ядра. Другими словами, экология сначала вносит свой вклад в формирование социальной структуры, а затем через социальную структуру влияет на религию». Общеизвестно, что сложный и иерархически упорядоченный пантеон может возникнуть только там, где существует сложная и иерархически упорядоченная социальная структура. Задача эколога религии состоит в том, чтобы выявить влияние окружающей среды на формирование этой социальной структуры, а следовательно, опосредованное влияние окружающей среды на религию. Кроме первичной и вторичной интеграции, затрагивающих структуру и организацию религиозных верований и обрядов, О. Хульткрантц выделяет «морфологическую интеграцию», проявляющуюся в отдельных элементах той или иной религии. Эти элементы соответствуют формам физических и биологических объектов окружающей среды, а некоторые из объектов окружающей среды непосредственно используются в качестве талисманов, ритуальных атрибутов, религиозных символов и т. п. Выделение этих уровней интеграции, по мнению О. Хульткрантца, позволяет более точно определить характер и степень влияния окружающей среды на

религию. Второй важнейшей задачей религиозно-экологического подхода является сравнительное изучение религий примитивных народов и выявление «экологических типов религий». В ходе кросс-культурного анализа О. Хульткрантц выделяет три типа религий: религии северных охотничьих народов, религии охотников и собирателей, обитающих в пустынных местностях, религии пастухов-кочевников.

Основу религий северных охотничьих народов составляет комплекс верований и обрядов, связанных с почитанием животных. Этот комплекс включает в себя ритуальное умерщвление «священного животного» (чаще всего медведя), поедание его мяса и погребение останков. Другой формой ритуального анимализма является вера в то, что у каждого животного есть хозяин, который защищает животное, запрещает его убивать, а в определенный момент посылает его под выстрел охотника. Здесь же можно упомянуть о духах-покровителях людей, приходящих на помощь зачастую в облике того или иного животного. Характерными чертами религии северных охотничьих народов, по мнению О. Хульткрантца, являются также ураническое мировоззрение, включающее в себя представление о существовании нескольких (от трех до девяти) космических уровней, интенсивный шаманизм, поклонение горам, камням, деревьям, деревянным столбам. Второй тип религий — религии охотников и собирателей, обитающих в пустынных местностях, — встречается у индейцев Большого бассейна Северной Америки, аборигенов Австралии, коренного населения пустыни Калахари. Они живут примерно в одинаковых условиях, отличительными чертами которых являются жаркий и засушливый климат, спорадически встречающаяся растительность, скудный животный мир. Основными видами деятельности людей, обитающих в пустынных местностях, являются охота на мелкую дичь, собирание корней, ягод, орехов, семян растений. Условия их обитания и специфика хозяйственной деятельности накладывают отпечаток на религиозные верования и обряды. В религиях этого типа преобладают тотемистические верования, дополняющиеся элементами анимизма. В системе культа важное место занимают умиловительные обряды, «церемонии умножения», инициации. Зачастую в религиях этого типа практикуется искусственно вызываемый индивидуальный или коллективный транс, в состоянии которого, по мнению верующих, можно найти выход из затруднительного положения. Еще один «экологический тип религий» О. Хульткрантц выделяет в ходе сравнительного изучения религий пастухов-кочевников Центрально-Азиатского плато и семитских племен доисламской Аравии.

Культурное ядро кочевых народов включает в себя экономику, основанную на скотоводстве, коллективную организацию труда, господство патриархальных отношений, проживание в войлочных юртах или передвижных кибитках. В религиях этих народов центральное место занимает культ животных, разведением которых они занимаются. Обряды направлены в первую очередь на сохранение и размножение этих животных. Для религий пастухов-кочевников характерно также поклонение небесным светилам, привлекающим внимание объектам местности, необычным камням и предметам. Очевидные параллели в религиях примитивных народов нельзя, — согласно О. Хульткрантцу, — объяснить только с позиций диффузионизма. Во многих случаях можно с большой степенью достоверности сделать вывод об отсутствии исторических и культурных контактов между этими народами, а следовательно, о невозможности религиозной диффузии. Сходства в религиях разных народов, позволяющие говорить о том или ином типе религий, О. Хульткрантц объясняет схожестью окружающей среды, общностью признаков, входящих в культурное ядро, приблизительно одинаковым уровнем развития экономики и социальной организации. Наконец, О. Хульткрантц подчеркивает, что предложенный им подход к изучению религии открывает перед исследователями «эволюционистскую перспективу». Считая, что изменения в окружающей среде оказывают прямое влияние на развитие культурного ядра и опосредованное влияние на развитие вторичных признаков культуры, О. Хульткрантц пишет: «Религиозно-экологический подход является весьма плодотворным, поскольку он позволяет объяснить имманентный процесс религиозных изменений... Если мы знаем об изменениях, происходящих в базовых признаках культурного ядра, мы можем с уверенностью ожидать, что изменения произойдут и в религиозной структуре. В некоторых случаях направление этих изменений вполне предсказуемо» (11).

Таков в общих чертах подход к изучению религии, разработанный О. Хульткрантцем и получивший название «экология религии». Если поначалу религиоведы отнеслись к нему без должного внимания или с изрядной долей скепсиса, то в 70-х гг. XX в. возникла необходимость его серьезного обсуждения. Данное обсуждение состоялось на конференции Международной ассоциации истории религий, проходившей в 1973 г. в Турку. После доклада О. Хульткрантца крупнейшие религиоведы из разных стран приняли участие в дискуссии и дали свои оценки новому подходу к изучению религии. Оценки были разными, иногда диаметрально противоположными, но

уже то, что экология религии нашла влиятельных защитников и многочисленных сторонников, говорит об успехе О. Хульткрантца. Наиболее резкой критике взгляды О. Хульткрантца были подвергнуты в комментарии американского религиоведа Эдмунда Перри. Это, несомненно, связано с мировоззренческими установками американца, в частности с его пониманием религии. Согласно Э. Перри, «религия — это переживание человеком Вечной Реальности, а следовательно, она не может изучаться при помощи методов социальных наук и истолковываться в терминах эволюции (12). Современное религиоведение, утверждает Э. Перри, может развиваться только на основе феноменологии религии, которая, в отличие от других религиоведческих дисциплин, рассматривает религию как религию, а не как некий аспект культуры, социальный или психологический феномен. Главную заслугу феноменологии религии Э. Перри видит в том, что она смогла внедрить в религиоведение дух теологии и привить даже светски ориентированным религиоведам уважительное отношение к теологическому наследию. Экология же религии является шагом назад, возвратом к попыткам объяснить религию, редуцируя ее к социальным структурам, а в конечном счете, к окружающей среде. Позиция Э. Перри вызвала недоумение в религиоведческих кругах. Общее мнение выразил профессор Иерусалимского университета Ц. Вербловски, отметивший, что на конференциях, проводимых Международной ассоциацией истории религий, вряд ли уместно рассуждать о Вечной Реальности. Кроме того, он напомнил, что О. Хульткрантц говорил не об индивидуальной религиозности и не о религии вообще, а о влиянии окружающей среды на религиозные образцы и структуры. Ограничив область применения религиозно-экологического подхода, шведский религиовед, по мнению Ц. Вербловски, вывел свою теорию из-под огня теологической критики. Многие религиоведы в своих выступлениях отмечали, что концепции Д. Стюарда и О. Хульткрантца представляют собой культурологическую и антропологическую версии исторического материализма, но реагировали на это по-разному. Так, профессор Утрехтского университета Ян ван Баал, признавая важность рассмотрения религиозных феноменов в их связи с окружающей средой, критиковал экологию религии именно за ее методологическую близость к историческому материализму. С противоположных позиций критиковал концепцию О. Хульткрантца норвежский религиовед Свен Бьерк. Во-первых, он указал на размытость и субъективность понятия «культурное ядро». Определение этого понятия и наполнение его тем или иным содержанием во многом

зависят от мировоззренческих установок исследователя и его научных интересов. То, что для одного культуролога кажется существенным и достойным включения в культурное ядро, для другого таковым не является и причисляется им к вторичным признакам культуры. Прекрасной иллюстрацией этого тезиса может служить расхождение между Д. Стюардом и О. Хульткранцем по поводу того, следует ли включать религию или, по крайней мере, некоторые ее аспекты в культурное ядро. «По моему мнению, — пишет в связи с этим С. Бьерк, — марксистское разделение на базис и надстройку теоретически более плодотворно, чем предложенное Д. Стюардом разделение на культурное ядро и вторичные признаки культуры» (13). Во-вторых, С. Бьерк, одобряя в целом экологический подход к изучению религии, счел необходимым более отчетливо заявить, что этот подход неразрывно связан с принципами каузальности и эволюционизма. Другими словами, норвежский религиовед отметил непоследовательность и половинчатость позиции О. Хульткранца, который время от времени оговаривался, что его взгляды нельзя интерпретировать сугубо в материалистическом и редукционистском ключе и лишь пунктиром наметил «эволюционистскую перспективу». Еще одно мнение, разделяемое многими участниками дискуссии, высказал индийский религиовед Ашок Гхош: «Я поздравляю профессора Хульткранца и приветствую сформулированный им экологический подход к изучению религии. И все же он представляется мне слишком абстрактным. Для того, чтобы эта теоретическая конструкция наполнилась конкретным содержанием, нужно проделать соответствующую работу, в ходе которой может возникнуть необходимость изменений как в методологии, так и в некоторых выводах (14). Экологи религии должны спуститься с теоретических высот в города и деревни для того, чтобы эмпирически исследовать влияние окружающей среды на религиозные образцы и структуры. Доброжелательное отношение многих религиоведов к экологии религии свидетельствовало о некоторой усталости от феноменологических, герменевтических, структуралистских и т. п. изысков и о все возрастающем стремлении вернуться к принципам первоначального религиоведения, переосмыслив их, конечно, в свете современной методологии науки. О том, что экология религии представляет собой переосмысление традиционных религиоведческих принципов, недвусмысленно заявил и сам О. Хульткранц: «Экологический подход к изучению религии не нов. Он является частью старых процедур, использовавшихся в экологии человека, он практиковался в исторических исследованиях ближневосточных

религий, он присутствовал в доктринах старых эволюционистов, которые отмечали, что воздействие природы на людей оказывало влияние на их представления о богах и на их мифологию... Сегодня экологические идеи прошлого возродились в очищенном и модифицированном виде, и мы стали более четко осознавать эти идеи и их методологическое значение. В этом смысле религиозно-экологический подход является новым в изучении религии (15).

Экологический подход к изучению религии и культуры получил широкое распространение во второй половине XX в. Многие исследователи рассматривали культуру как адаптивную систему, а такая точка зрения подразумевала, что образ жизни людей в той или иной степени зависит от окружающей среды, что развитие культуры — это адаптивный процесс, в котором экономика первична, а религия вторична, хотя некоторые аспекты религии испытывают непосредственное влияние со стороны окружающей среды. Эти положения в эксплицитной форме содержатся в работах Роя Раппапорта (16) и других представителей экологической антропологии.

Большой интерес в 80-е гг. XX в. вызвало одно из направлений культурологии, получившее название «экология традиции». Основатель этого направления, финский ученый Лаури Хонко (1932—2002), поставил своей целью исследование адаптации народной традиции к окружающей среде, которая трактовалась им в самом широком смысле. В противовес другим экологическим программам Л. Хонко уделил главное внимание человеку, считая его творцом и хранителем традиции в рамках той или иной экосистемы (17). Ясно, что экология традиции имеет непосредственное отношение к религиоведению, поскольку религиозные верования и обряды являются частью народной традиции.

Быстро возросшее число работ, в которых использовался категориальный аппарат и методология, разработанные Д. Стюардом и О. Хульткрантцем, свидетельствовало о теоретической привлекательности экологического подхода к изучению культуры и религии. Есть все основания утверждать, что экология религии во второй половине XX в. заняла почетное место в ряду уже сложившихся и признанных многими исследователями религии дисциплин.

Литература:

1. Hultkrantz, Å. Tipe of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach // Hunting and Fishing. Lulea, 1965.

- P. 265 — 311; Hultkrantz, Å. An Ecological Approach to Religion // *Ethnos*. 1966. Vol. 31. p. 131-150.
2. Согласно О. Хульткрантцу, окружающая среда включает в себя «природные условия, топографию, биотоп, климат, а также демографию и естественные ресурсы» (Hultkrantz, Å. *Ecology of Religion: Its Scope and Methodology* // *Science of Religion: Studies in Methodology*. p. 223).
 3. Hultkrantz, Å. *Ecology of Religion: Its Scope and Methodology*. p. 221.
 4. Büttner, M. *Commentary* // *Science of Religion: Studies in Methodology*. p. 250.
 5. Там же: p. 251 - 252.
 6. Büttner, M. *Commentary* // *Science of Religion: Studies in Methodology*. p. 255.
 7. Наиболее полно эта программа представлена в кн.: Steward, J. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, 1955.
 8. Hultkrantz, Å. *Ecology* // *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 4. p. 582.
 9. Hultkrantz, Å. *Ecology*. p. 583
 10. Hultkrantz, Å. *Ecology of Religion: Its Scope and Methodology*. p. 224.
 11. Hultkrantz, Å. *Ecology of Religion: Its Scope and Methodology*. p. 235.
 12. Perry, E. *Commentary* // *Science of Religion: Studies in Methodology*. p. 287.
 13. Bjerke, S. *Ecology of Religion, Evolutionism and Comparative Religion* // *Science of Religion: Studies in Methodology*. p. 242.
 14. Ghosh, A. *Commentary* // *Science of Religion: Studies in Methodology*. P. 271.
 15. Hultkrantz, Å. *Ecology of Religion: Its Scope and Methodology*. p. 225-226.
 16. Rappaport, R. *Pigs for Ancestors*. New Haven, 1967; Rappaport, R. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, 1979.
 17. Honko, L. *Traditionsecologi: En introduction in tradition och miljö*. Lund, 1981.

İslam dini və mədəniyyət

Qərbdə xristianlığı və digər dinləri ifadə edən “religion” anlayışı romalıların bu məqsədlə əvvəllər istifadə etdikləri *religio* sözündən irəli gəlmişdir. Siseron (e.ə.106-43) bununla əlaqədar deyir: “Religio - birinin layiq olan hər varlıq və xüsusilə ilahi varlığa münasibətdə hiss etdiyi bağlılıq və hörmətdir.” (1, c.44).

“Din” sözü müasir mənasında hələ islamdan əvvəl orta fars dilində “den” (Denkart) şəklində istifadə olunmuşdur. Bu sözün Avestada «daena» sözündən yarandığı ehtimal olunur (2, s. 455). Çünki Avestada “daena” anlayışı altında həm müasir sosial “din”, həm “Ahuranın müqəddəs elmi” (səpənto sasna Ahura) həm “vicdan” (qəlb), həm də vicdanın axirətdə personlaşdırılmış qadın obrazı (daena) nəzərdə tutulmuşdur. «Daena» isminin morfoloji kökü «di, day» (qəlbin gözüylə görmək, anlamaq) feilindən götürülmüşdür. Buna görə də, onun hərfi mənası “qəlbin gözü” anlayışına daha çox uyğun gəlir.

Din sözünün ərəbcə “deyn” “məsuliyyət, borc” kökündən yaranması barədə araşdırmalar mövcuddur. Qurani-Kərimdə 92 yerdə istifadə olunan “din” sözünün mənalərini tədqiqatçılar aşağıdakı şəkildə qruplaşdırırlar:

1. Cəza, mükafat, hökm, hesab.
2. Üstünlük əldə etmək, hakim olmaq
3. İtaət, təslimiyyət (islam), fitrət, xidmət, ibadət.
4. Adət, yol, qanun, səriət, millət, məzhəb (3, s.940-941).

Qurani-Kərim bizə bildirir ki, Allah (c.c) Hz. Adəmdən (ə.s) başlayaraq Hz. Məhəmmədə (s.ə.v) qədər olan bütün Peyğəmbərlərə insanları doğru yola yönəltmək üçün vəhy yolu ilə tövhid həqiqətini bəyan etmişdir. Bu həqiqət islam dinidir. O, müxtəlif coğrafiyalarda meydana çıxan mədəniyyətlərin ilk yaradıcısıdır. Digər din və mədəniyyətlər isə, islamın tarixən təhrif olunmuş formalarıdır. Çünki Allah (c.c) bütün ilahi dinlərin müəllifi kimi özü-özünü təkzib edə bilməzdi.

Hz. Adəmə (ə.s) Allah (c.c) tərəfindən bildirilən ilk din islam olmuşdur. Bu din vasitəsilə ilk insanlara qanun, dil, elm verilmişdir. Bunlar bəşəriyyətin yaratdığı mədəniyyətin əsasında dayanmışlar.

Qurani-Kərimdə belə buyrulur: *“(Ya Rəsulum!) Sənin Rəbbin mələklərə: “Mən yer üzündə bir xəlifə (canişin) yaradacağam”, - dedikdə (mələklər): “Biz Sənə şükür etdiyimiz, şəninə təriflər dediyimiz və Səni müqəddəs tutduğumuz halda, Sən orada (yer üzündə) fəsad törədəcək və qan tökəcək bir kəsmi yaratmaq istəyirsən?”- söylədilər. (Allah onlara:) “Mən bildiyim şeyi siz bilmirsiniz!” – buyurdu. (Allah Adəmi yaratdıqdan sonra) Adəmə bütün şeylərin adlarını (isimlərini) öyrətdi. Sonra onları (həmin şeyləri)*

mələklərə göstərərək: “(İddianızda) doğrusunuzsa, bunların adlarını Mənə bildirin!”- dedi. Onlar: “Sən paksan, müqəddəssən! (Bütün eyib və nöqsanlardan kənarsan!) Sənin bizə öyrətdiklərindən başqa biz heç bir şey bilmirik. (Hər şeyi) bilən Sən, hikmət sahibi Sənsən”, - dedilər. (Sonra) O: “Ey Adəm, bunların (kainatda mövcud olan əşyanın) adlarını onlara bildir!” - dedi. (Adəm) onlara (mələklərə) bunların adlarını xəbər verdikdə (Allah): “Mən sizə, göylərin və yerin gözə görünməyən sirlərini və sizin gizlində - aşkarda nə etdiyinizi bilirəm, söyləmədimmi?” – buyurdu. (Ya Peyğəmbər!) Biz mələklərə: “Adəmə səcdə edin! – dedikdə İblisdən başqa (hamısı) səcdə etdi. (Yalnız) o, lovğalanaraq (səcdə etməkdən) imtina etdi və kafirlərdən oldu” (Bəqərə, 30-34).

Bu ayədən göründüyü kimi, Hz. Adəmə (ə.s) vəhy olunan din özündə yaradılanların isimlərini ifadə edən dil və hikməti, mələklərə belə gizli olan sirli elmləri vardır. Bu ilkin dil və elmin məkanı Hz. Adəmin (ə.s) fitrətində yerləşdirilən islam dinidir. Bu din Hz. Adəmin nəslə olan bütün insanlara fitri olaraq verilmişdir: “Batıldən haqqa tapınaraq üzünü Allahın fitri olaraq insanlara verdiyi dinə (islama) tərəf tut. Allahın dinini heç vəchlə dəyişdirmək olmaz. Doğru din budur, lakin insanların əksəriyyəti bilməz.” (Rum, 30).

Hz. Adəmin (ə.s) ətrafında onun övladları, yəni ilk müsəlman ümməti vardır. Bu ümmətin idarə olunması üçün vahid dilə, ilk şəriətə (yəni hüquq sisteminə), ilk təsərrüfat elmlərinə və insanın maddi-mənəvi ehtiyaclarını təmin etmək üçün lazım olan bütün vasitələrə ehtiyac vardır. Məhz bu ehtiyaclar ilkin maddi-mənəvi mədəniyyəti yaratmış və əldə olunan təcrübələr vərəsəlik yoluyla digər nəsillərə və müxtəlif coğrafiyalara səpələnən insanların yaratdıqları cəmiyyətlərin mədəniyyətlərinə ötürülmüşdür. Lakin vahid mərkəzdən gələn bu mədəni ənənələrin daşıyıcısına çevrilən insanlar tədricən bu və ya digər səbəblərdən (unutqanlıq, şəxsi mənafe, nəfsani istəklər, hakim qüvvələrin ideologiyası) onları təhrif etmiş və nəticədə bütpərəstlik (politeizm), özbaşınalıq və zülm meydana çıxmışdır. Yolunu azan bu cəmiyyətlər üçün Allah (c.c) yenidən peyğəmbərləri vasitəsilə islamı (fərqli şəriətlə) göndərmiş və onları vəhdət fəlsəfəsinə əsaslanan islam dininə və ya haqq mədəniyyətə dəvət etmişdir.

Qurani-Kərim və hədislər dinin aşağıdakı səviyyələrdə mövcudiyyətini göstərir:

1. Allah qatında lövhi-məhfuz (yaddaş lövhəsi) adlandırılan universal kitab vardır. Quran onun nümunəsidir.

Qurani-Kərimdə buyurulur: “*Kitabın əsli (lövhi-məhfuz) Onun yanındadır.*” (Rəd, 38-39); “*Onlara (əvvəlki nəsillərə) dair bilik yalnız Rəbbimin dərgahında olan bir kitabdır (lövhi-məhfuzdadır).*” (Taha, 51-52); “*(Ya Rəsulum!) Məgər bilmirsənmi ki, Allah göydə və yerdə nə varsa (hamısını)*

bilir? *Həqiqətən, bu, (lövhi-məhfuz deyilən) bir kitabdadır*” (Həcc, 70); “*O şanlı-şərəfli Qurandır! O, lövhi-məhfuzdadır!*” (Buruc, 21-22).

2. Cəmiyyətdə təzahür edən dinlər isə üç cürdür: haqq din (islam), mühərrəf (sonradan təhrif edilmiş) dinlər (xristianlıq, yəhudilik, məcusilik, sabiilik) və batil dinlər (ilahi mənşəyi olmayan dini-fəlsəfi təlimlər və bütperəstlik). Halbuki, bütün ilahi dinlər ilk formasına görə islam dini idilər. Çünki bütün Peyğəmbərlər Allahın yeganə həqiqətini insanlara ötürən insanlar olmuşlar. Allahın həqiqəti isə zaman və məkana görə dəyişməz.

Qurani-Kərimdə buyrulur: “*Allah yanında (haqq olan) din, əlbəttə, islamdır.*” (Ali İmran, 3/19); “*Şübhəsiz ki, Qurani Biz nazil etdik və sözsüz ki, Biz də onu (hər cür təhrif və təbdildən; artırıb-əskiltmədən) qoruyub saxlayacağıq!*” (Hicr, 9); “*Yəhudilərin bir qismi (Tövratdakı) sözlərin yerini dəyişib təhrif edir*” (Nisə, 46); “*Vay o kəslərin halına ki, öz əlləri ilə (istədikləri kimi) kitab (Tövrət) yazıb, sonra (onun müqabilində) bir az pul almaqdan ötrü: “Bu, Allah tərəfindəndir!” - deyirlər. Öz əlləri ilə (təhrif olunmuş kitab) yazdıqlarına görə vay onların halına! Qazandıqları şey üçün vay onların halına!*” (Bəqərə, 79); “*Sonra onların ardınca (Musa, İlyas, Davud, Süleyman, Yunis və başqa) peyğəmbərlərimizi yolladıq. (Onlardan sonra) Məryəm oğlu İsanı göndərib ona İncil verdik. Onun ardınca gedənlərin qəlblərində bir-birinə şəfqət, mərhəmət oyatdıq. Onlar özlərindən rahiblik (tərki-dünyalıq) icad etdilər. Biz onu (rahibliyi) onlara vacib buyurmamışdıq. Onlar bunu Allah rızasını qazanmaq üçün etdilər, lakin ona layiqincə əməl (riayət) etmədilər (İncili təhrif edib İsanı Allah bildilər, Muhəmməd əleyhissəlamın peyğəmbərliyini dandılar).*” (Hədid, 27); “*(Ya Rəsulum!) Söylə: “Biz Allaha, bizə nazil olana (Qurana), İbrahimə, İsmailə, İshaqa, Yəquba və onun oğullarına nazil edilənə, Rəbbi tərəfindən Musa, İsa və (sair) peyğəmbərlərə verilənlərə inandıq və onların heç birini bir-birindən ayırmırıq. Biz yalnız Ona (Allaha) təslim oluruq! Kim islamdan başqa bir din ardınca gedərsə, (o din) heç vaxt ondan qəbul olunmaz və o şəxs axirətdə zərər çəkənlərdən olar!”*” (Ali İmran, 84-85); “*De: “Ey kitab əhli! Tövrata, İncil və Rəbbiniz tərəfindən sizə nazil edilmiş olana (Qurana) düzgün əməl etmədikcə, siz (Allah yanında məqbul, dini baxımdan doğru olan) heç bir şey üzərində deyilsiniz. Rəbbin tərəfindən sənə nazil edilən (Quran) onlardan bir çoxunun yalnız azgınlığını və küfrünü artıracaqdır. Elə isə kafir tayfanın halına acıma!”*” (Maidə, 68).

3. Allaha təslim olanlar müsəlmanlar, ona təslim olmayanlar isə qeyri-müsəlmanlar, yəni kafirlərdir. Kafirlər iki cürdür: Əhli kitab (xristianlıq, yəhudilik, məcusilik, sabiilik) və müşriklər. Kafirlərin axirətdəki yeri isə cəhənnəmdir.

Qurani-Kərimdə buyurulur: “(Ey möminlər!) Nə əhli-kitabdan olan kafirlər, nə də müşriklər sizə Rəbbiniz tərəfindən heç bir xeyir göndərilməsini istəmzlər” (Bəqərə, **105**); “Şübhəsiz ki: “Allah Məryəm oğlu Məsihdir!” – deyənlər kafir oldular. Halbuki Məsih (İsa) belə demişdi: “Ey İsrail oğulları! Mənim də, sizin də Rəbbiniz olan Allaha ibadət edin! Allaha şərik qoşana Allah, şübhəsiz ki, Cənnəti haram edir. Onun düşəcəyi yer Cəhənnəmdir. Zalımların heç bir köməkçisi yoxdur!” (Maidə, **72**); “Kafir olub ayələrimizi təkzib edənlər isə cəhənnəmlikdirlər!” (Maidə 10); “Allah üçün (üç ilahinin) üçüncüsüdür!” – deyənlər, əlbəttə, kafir olmuşlar. Halbuki bir olan Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdur. Əgər onlar dediklərinə son qoymasalar, onlardan kafir olanlara, şübhəsiz ki, şiddətli bir əzab üz verəcəkdir (toxunacaqdır)” (Maidə, **73**); “Kafir olub ayələrimizi yalan hesab edənlər isə cəhənnəmlikdirlər!” (Maidə, **86**).

4. Bütün insanların fitrətində, yəni yaradıldığı gündən qəlbində mövcud olan din islamdır. İslam insanın özünüdərkidir. İslam mədəniyyətdə insanın özünüdərkini təmin edir. Lakin qeyri-islami mədəniyyətdə insan özgüləşir. Qurani-Kərimdə buyurulur: “(Ya Rəsulum! Ümmətinlə birlikdə) batildən haqqa tapınaraq (pak bir müvəhhid, xalis təkaləhlı kimi) üzünü Allahın fitri olaraq insanlara verdiyi dinə (islama) tərəf tut. Allahın dinini (Onun yaratdığı tövhid dini olan islami) heç vəchlə dəyişdirmək olmaz. Doğru din budur, lakin insanların əksəriyyəti (haqq dininin islam olduğunu) bilməz” (Rum, **30**); “Bu (Quran) insanlar üçün bəsirət gözü, (axirətə) tam yəqinliklə inanan bir qövmlə üçün də hidayət (doğru yolu göstərən rəhbər) və mərhəmətdir!” (Casiyə, **20**)

Məhəmməd Peyğəmbər (s.ə.v) belə buyurur: “Hər doğulan uşaq İslam fitrəti üzrə dünyaya gəlir. Sonra ana-atası onu xacpərəst, yəhudi və ya məcusi edir.” (**10**)

Lakin insanın yaradılışdan olan fitrəti fərdi səviyyədə nəfsin, sosial səviyyədə fitrətə zidd olan mədəniyyətin (dinin) təsiri ilə pozulur. Allah fitrəti pozulmayan pak qəlbə təcəlli edir: “Mən yerə və göyə sığmam. Ancaq mömin bəndəmin qəlbinə sığaram.”

Lakin Allah (c.c) fitrəti pozulan insanın qəlbində və cəmiyyətin mədəniyyətində aşkar olmaz (Nur paslı lampada aşkar olmayan kimi). Nəticədə, nur və xeyir şəklində olan ilahi təcəlli, fitrəti pozulan insan və cəmiyyətin varlığında kölgə və şər şəklində aşkar olar. Buna bais olan insanın qəlbi və cəmiyyətin mədəniyyətidir (dinidir).

Qurani-Kərimdə buyurulur: “Biz onların önlərinə və arxalarına sədd çəkib (gözlərini) bağlamışıq. Buna görə də (Allahın qüdrətinə dəlalət edən əlamətləri) görmürlər.” (Yasin, **9-10**); “Allahı unudduqları üçün Allahın da onları özlərinə unutdurduğu (xeyirlərini başa düşməyən) kimsələrə bənzəməyin! Onlar (Allahın itaətindən çıxmış) fasiqlərdir!” (Həşr, **19**);

“(İnsan üçün) onu öndən və arxadan təqib edənlər (mələklər) vardır. Onu (insanı) Allahın əmri ilə qoruyurlar. Hər hansı bir tayfa öz tövrünü (nəfsində olanları) dəyişmədikcə (pozmadıqca), Allah da onun tövrünü (onda olanları, onun əhvalını) dəyişməz. Əgər Allah hər hansı bir qövmə bir pislik yetirmək istəsə, onun qarşısı heç cür alınmaz və Ondan başqa onların heç bir hamisi də olmaz” (Rəd, 11); *“And olsun nəfsə və onu yaradana (ona biçim verənə), sonra da ona günahlarını və pis əməllərdən çəkinməsinə (xeyir və şəri) öyrədənə ki, nəfsini (günahlardan) təmizləyən mütləq nicat tapacaqdır! Onu (günaha) batıran isə, əlbəttə, ziyana uğrayacaqdır”* (Şəms, 7-10); *“Dünya həyatı kafirlər üçün zinətlənmişdir. Onlar (bununla da) iman gətirənlərə istehza edirlər. Halbuki, müttəqilər qiyamət günündə onlardan üstüdürlər. Allah istədiyi kəsə saysız-hesabsız ruzi verir.”* (Bəqərə, 212).

Məşhur “Cibril Hədisi”ndə Hz. Məhəmmədin (s.ə.v) ifadəsilə “islam-iman-ihsan” səviyyələri ilə müəyyən olunur. Bu hədisdə bildirilir ki, “Cəbrail (ə.s) Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v) məclisinə gələrək ümməti maarifləndirmək məqsədilə üç sual verdi:

- “Ya Rəsulallah, islam nədir?”
- Hz. Peyğəmbər: “İslam beş şey üzərində qurulmuşdur: Allah’a şəhadət etmək, namaz qılmaq, oruc tutmaq, zəkat vermək və həccə getmək.”
- “Ya Rəsulallah, iman nədir?”
- “İman Allah’a, axirətə, mələklərə, kitablara, peyğəmbərlərə və qədərə inanmaqdır.”
- “Ya Rəsulallah, ihsan nədir?”
- “İhsan Allah’ı görmüş kimi ona qulluq etməkdir. Çünki hər nə qədər sən Onu görməsən də O səni görür.” (9).

Deməli, islam imanın zahiri, iman da ihsanın zahiridir. Müsəlman olmaq hələ mömin olmaq deyildir. Lakin imana gedən yol islamdan, ihsana gedən yol da imandan keçir.

Qurani-Kərimdə buyrulur: “(Qənimət əldə etmək iştahası ilə islama daxil olan) bədəvi ərəblər: “Biz iman gətirdik!” – dedilər. (Ya Peyğəmbər! Onlara) de: “Siz (qəlbən) iman gətirmədiniz! Ancaq: “Biz islamı (müəyyən şəxsi məqsəd, mənfəət naminə) qəbul etdik!” – deyin. Hələ iman sizin qəlbələrinizə daxil olmamışdır (çünki iman əməllə etiqadın vəhdəti, islamı qəbul etmək isə yalnız zahiri əməl deməkdir). Əgər Allaha və Peyğəmbərinə itaət etsəniz, O sizin əməllərinizdən heç bir şey əskiltməz (mükafatınızı layiqincə verər). Həqiqətən, Allah bağışlayandır, rəhm edəndir! Möminlər yalnız Allaha və Peyğəmbərinə iman gətirən, (iman gətirdikdən) sonra heç bir şək-k-şübhəyə düşməyən, Allah yolunda malları və canları ilə vuruşanlardır! Məhz belələri (imanlarında) sadıq olanlardır!” (Hucurat, 14-15).

İslam Allaha təslimiyyətin sosial, iman isə Allah təslimiyyətin fərdi formasıdır. İhsan isə Allahda yox olub, Onunla hər şeydə var olmaqdır. İslam fiqh məktəblərinin, iman əqidə məktəblərinin, ihsan isə təsəvvüfün yaradıcısıdır. Çünki fiqhın batini hikmət, hikmətin də batini əxlaqdır. Bütün bu elmlər islam mədəniyyətinin təməlini təşkil edir. Onların hamısı Peyğəmbərin (s.ə.v) sünnəsini (ənənəsini) əks etdirən nəqlə (hədislərə) əsaslanırlar. Hz. Əli (ə.s) buyurmuşdur: “Din rəyə əsaslansaydı, məşhin altını məsh etmək, üstünə nəzərən daha məntiqli olardı” (4). Halbuki Rəsulullah (s.ə.v) məşhin üst tərəfini məsh etmişdir (6). Deməli islam mədəniyyəti əsasən dinə əsaslanan və irsi yolla ötürülən bir mədəniyyətdir. Buna görə də Hz. Məhəmməd (s.ə.v) “*Mən elmin şəhəri, Əli isə onu qapısıdır*” – deyərək buyurduğu hədisdə bu elmin və mədəniyyətin qaynağının Əhli-Beyt olduğunu bildirmişdir. Qurani-Kərimdə buyurulan “*Əgər bilmirsinizsə, zikr əhlindən soruşun!*” (Nəhl, 43) ayəsi də buna işarə edir. Bu elm və bilik qaynağından ayrılan mədəniyyət, zahirdə islam, batində isə qeyri-müəyyən bir şeydir. Buna görə də islam insanın özünüdərk və əxlaqi gözəlləşməsi ilə bağlı bir mədəniyyətdir. Cəmiyyətin bu istiqamətdə təkmilləşdirilməsi məsələsini tarixən təsəvvüf məktəbləri öz üzərlərinə götürmüşlər.

İslam mədəniyyəti fiqh, kəlam və təsəvvüf yolu ilə yayılmış və bunu yayanlar da məhz Əhli-Beyt imamları və silsilə yolu ilə onların məktəbində yetişən alimlər (övlilər) olmuşlar. Bu mədəniyyətin məqsədi kamil insan yetişdirməkdir. Çünki kamil insan yaradılışın məqsədidir. Bu məqsədə gedən yol insanın ağılından qəlbinə yönələn idrak (seyr-üluk) yoludur. Bu məqsədə çatan məqam yoxluq məqamıdır. Yoxluq isə Varlığın dərk halıdır. Varlığın dərk halı ihsandır. İhsanda sevən, sevilən və sevgi, elm, məlum və alim birdir. Buna görə islam dini cəmiyyət, təbiət və əxlaq barədə bir elmdir. Lakin Allah üçün elm olan, insan üçün dindir. Çünki insanın elmi Onun elminin zahiri, Onun elmi isə insan elminin batini (elmi-lədu). Yəni Allahın zahiri elmi din, batini elmi isə qeyb elmidir. Ona görə də islam mədəniyyətində elm və din anlayışı vəhdət təşkil edir.

İslamda haqq və batil vardır. Haqq Allaha təslimiyyət (yəni islamda olmaq), batil isə Ona təslim olmaqdan imtinadır (İblis kimi). Buna görə də islam mədəniyyəti bəşəriyyəti, təbiəti Allaha bağlayaraq möhtəşəm vəhdət yaradan ahəngdar bir sistemdir. Lakin insan cəmiyyətində batil vardır. Batilin varlığı heçlikdən ibarət olan cəhalətdir. İslam dini bəşəriyyəti, təbiəti xəstə düşüncələrdən xilas edərək, onların özünə (fitrətinə) qovuşduran qurtuluş yoludur. Peyğəmbərin (s.ə.v) “*Nəfsini tanıyan Allaha taniyar*” – ifadəsində mədəniyyətin əsas məqsəd və istiqaməti göstərilmişdir. Buna görə də təsəvvüf məktəbləri, bu təməl üzərində islam mədəniyyətini inşa etmişlər.

Orta əsr islam mədəniyyəti çərçivəsində islamaqədərki mədəniyyətlər, hind, çin və yunan elmi-fəlsəfi ideyaları, müxtəlif ilahi dinlər mövcud olmuşdur. Lakin onlar avtonom xarakter daşımışlar. Yəni onlar islam düşüncəsinin təməlinə dayanan nəqli fiqh, əqaid və təsəvvüf elmlərinə müdaxilə edə bilməmişlər. Lakin islam elmləri digərlərinə dərin təsir göstərmiş və onların inkişafına zəmin hazırlamışlar. Çünki bu elmlər maddi inkişafı təmin edən kumulyativ elmlərdir. Hz. Məhəmmədin (s.ə.v) *“Elmin dalınca Çinə qədər gedin”* dediyi elmlər məhz bu maddi elmlərdir. Çünki bu elmlər olmadan mənəvi mədəniyyət də tənəzzülə uğrayar. Deməli, islam mədəniyyəti həm maddi elmlərin, həm də mənəvi elmlərin (yəni dinin) paralel şəkildə inkişafını təmin edən bir mədəniyyətdir. Əslində onların hər ikisi (yəni maddi elm və din) mədəniyyətin fəvqündədir. Mədəniyyət onlardan qidalanırsa, onlar mədəniyyətdən qidalanmırlar. Əgər elə olsaydı, elm və din mədəniyyətin alətinə çevrilərək yox olardılar (mədəniyyətləşərdilər). Biz bunu islam dini barədə söyləyə bilməsək də, digər dinlər barədə söyləyə bilərik.

Bəs orta əsr islam mədəniyyətinin tənəzzülü nə ilə bağlı olmuşdur?

Bir çoxları bunu monqolların yürüşləri ilə əlaqələndirməyə çalışırlar. Lakin monqolları yürüşü ərəfəsində islam cəmiyyətində maddi və mənəvi elmlər arasında balans pozulmuş, mənəviyyat formal hala düşmüşdür. Yəni müsəlmanların arasında olan birlik pozulmuş və nəqlə əsaslanan mənəvi elmlər sünnə və şiə məktəblərinə bölünərək bir-birinə qarşı çıxmışlar. Bu sahədə islam aləminə ən böyük zərbəni Əməvilər sülaləsi və sonra Abbasilər vurmuşlar. Elmin, mədəniyyətin qaynağı olan Əhli-Beyt məktəbindən ayrılan müsəlmanlar, özlərini və birliklərini itirmiş və nəticədə tənəzzülə məruz qalmışlar.

İlahi dinlər və mədəniyyətlər

Əgər bütün ilahi dinlər islam dini olmuşdularsa, onda islamdan fərqli dinlər necə ortaya çıxmışlar?

Bu suala cavab vermək üçün birinci növbədə bu gün dünyada mövcud olan xristianlıq, yəhudilik, zərdüştilik kimi ilahi monoteist dinlərin tarixi-filoloji araşdırmalarına nəzər salmaq kifayətdir. Bu gün demək olar ki, bu dinlərin müqəddəs kitablarının ilkin variantları yoxa çıxmış və mətnlər ciddi şəkildə təhrif olunmuşlar. Onlardan fərqli olaraq elmi araşdırmalar Qurani-Kərimin ilkin nüsxələrinin bu günə qədər qorunub saxlanmasını təsdiq edirlər. Lakin son dövrdə Bibliyanın üzə çıxan yeni fragmentar nüsxələrinin (Barnabos İncili, Kumran əlyazmaları) müasir xristianlığın kredosuna zidd olması və onların daha çox islam dininə uyğun olması göstərir ki, həqiqətən bütün ilahi dinlər ilk formasında islam olmuş və sonradan təhrif olunmuşlar. Sadəcə Qurani-Kərimin olduğu kimi qorunub saxlanması və təhrif

olunmaması, islam dini ilə digər dinlər arasında fərqləri ortaya qoymuşdur. Mədəniyyətlər arasında olan ciddi fərqlər də əsasən buradan qaynaqlanmışdır. Buna görə də bir çoxları dinləri münaqişə mənbəyi hesab edirlər. Bu münaqişə dinlərin vasitəsilə deyil, insanların dinə gətirdikləri nəfsani istəklərlə əlaqədar meydana çıxmışdır.

Qurani-Kərimdə buyrulur: “Allah yanında (haqq olan) din, əlbəttə, islamdır. Kitab verilmiş şəxslər (yəhudilər və xəçpərəstlər) ancaq (bu dinin həqiqi olduğunu) bildikdən sonra aralarındakı paxıllıq üzündən ittifafa (ayrılığa) başladılar. Allahın hökmlərini inkar edənlərlə şübhəsiz ki, Allah tezliklə haqq-hesab çəkəcəkdir” (Ali İmran, 19); “Onlar (müşriklər və ya onlara yardım edən yəhudilər) Allahın ayələrini ucuz qiymətə satdılar, sonra da (insanları) Onun yolundan döndərdilər (islami qəbul etməyə mane oldular). Həqiqətən, onların gördükləri iş necə də pisdir!” (Tövbə, 9); “Onlar Allahın nurunu (dəlillərini, islam dinini, Qurani) ağızları (batil sözləri) ilə söndürmək istəyirlər. Allah isə kafirlərin xoşuna gəlməsə də, ancaq öz nurunu (dinini) tamamlamaq istər. Müşriklərin xoşuna gəlməsə də, onu (islami) bütün dinlərin fəvqində (bütün dinlərdən üstün) etmək üçün Öz Peyğəmbərini doğru yolla və haqq dinlə göndərən Odur! Ey iman gətirənlər! (Yəhudi) alimlərindən və (xəçpərəst) rahiblərindən çoxu insanların mallarını haqsızlıqla yeyir və (onları) Allah yolundan döndərir. (Ya Rəsulum!) Qızıl-gümüş yığıb onu Allah yolunda xərcləməyənləri şiddətli bir əzabla müjdələ! (Tövbə, 32-34); “Onu da xatırla ki, bir vaxt Məryəm oğlu İsa belə demişdi: “Ey İsrail oğulları! Həqiqətən, mən özümdən əvvəl nazil olmuş Tövrəni təsdiq edən və məndən sonra gələcək Əhməd adlı bir peyğəmbərlə (sizə) müjdə verən Allahın elçisiyəm!” Sonra (İsa, yaxud Muhəmməd əleyhissəlam) onlara açıq-aşkar möcüzələr gətirdikdə onlar: “Bu, açıq-aydın sehrdir!” – dedilər. İslama dəvət olduğu halda, Allaha qarşı yalan uydurandan (Onun peyğəmbərinə sehrbaz deyəndən) daha zalım kim ola bilər?! Allah zalım qövmü doğru yola yönəltməz! Onlar Allahın nurunu (islam dinini) öz ağızları (öz iftiraları və şər sözləri) ilə söndürmək istəyirlər. Allah isə - kafirlərin xoşuna gəlməsə də, öz nurunu (dinini) tamamlayacaqdır. Müşriklərin xoşuna gəlməsə də, onu (islami) bütün dinlərdən üstün etmək üçün Öz Peyğəmbərini hidayət (Quran) və haqq dinlə göndərən Odur!” (Saff, 6-9)

Təhrif olunan dinlərdə ortaya qoyulan yanlış ideyalar mədəniyyətlərin yanlış yolda inkişaf etməsinə səbəb olmuşdur. Xristianlığın təslis, ilkin günah, qadının köləliyi, tərki dünyalığa əsaslanan kilsə institutu və başqa ideyaları qərb və şərq mədəniyyətində yanlış davranış normalarının, həyat tərzlərinin və ona etiraz formalarının yaranmasına şərait yaratmışdır. Yaxud zərdüştiliyin endoqam ailə institutu onların demoqrafik tükənməsinə səbəb olmuşdur. Yəhudilərin dini öz şəxsi və milli maraqlarına qurban verməsi,

yəhudilik dinini irqi-siyasi ideologiyaya çevirmişdir. Əslində bu dinlər üzərində yaradılan mədəniyyətlər öz daxilindən gələn və ətrafına yayılan ciddi münaqişələrə səbəb olur. Buna görə də bu mədəniyyətləri destruktiv mədəniyyətlər hesab etmək olar. Bu mədəniyyətlərin mövcudiyyət forması münaqişədir. Çünki onlar öz daxilində mövcud olan aqressiya və yalanı gizlətmək, eyni zamanda insanları din pərdəsi altında uydurulan ideologiyaya bağlamaq üçün, kənarda daima düşmən obrazı yaratmışlar. Bu düşmənçilik haqqa qarşı olan düşmənçilikdir. Haqqa qarşı çıxanlar yalançılardır. Bütün yalançılar haqqa qarşı olan batil cəhbəsində birləşirlər. Buna görə də dünyadakı münaqişələrin mahiyyətində haqq və batil qarşılıqlı dayanmışdır.

Qurani-Kərimdə buyrulur: “(Ya Rəsulum!) Sən yəhudi və xaçpərəstlərin millətlərinə (dinlərinə) tabe olmayınca onlar səndən qətiyyən razı qalmayacaqdır. (Onlara) de: “Düzgün yol yalnız Allahın göstərdiyi yoldur!” Əgər sənə gələn elmdən (vəhydən) sonra onların (nəfslərindən gələn) istəklərinə uysan, o zaman səni Allahdan (Allahın əzabından) qoruyacaq nə bir dost, nə də bir köməkçi tapılar.” (Bəqərə, 120); “Allah yanında (haqq olan) din, əlbəttə, islamdır. Kitab verilmiş şəxslər (yəhudilər və xaçpərəstlər) ancaq (bu dinin həqiqi olduğunu) bildikdən sonra aralarındakı paxıllıq üzündən ixtilafa (ayrılığa) başladılar. Allahın hökmlərini inkar edənlərlə, şübhəsiz ki, Allah tezliklə haqq-hesab çəkəcəkdir (Ali İmran, 19); “Kafirlər bir-birinin dostlarıdır (köməkçiləridir)” (Ənfal, 73); “Ey iman gətirənlər! Yəhudi və xaçpərəstləri (özünüza) dost tutmayın! Onlar bir-birinin dostudurlar. Sizdən kim onlarla dostluq edərsə, o da onlardandır. Allah zalım tayfanı düz yola yönəltməz!” (Maidə, 51)

Din barədə yanlış təsəvvürlər və məlumatsızlıq, insanı tanrını lazım olduğu yerdə deyil, onun vicdan hissini korlayan şəxsiyyət kultunda, elmin kultunda, antroposentrizmdə (humanizm), var-dövlətdə, totalitar sektalarda axtarmağa gətirib çıxarır. İnsanları haqq olan islamdan və onun doğru ideyalarından yayındırmaq üçün, belə cərəyanların sayı durmadan artır. Bu gün KİV bu sahədə əsas sosial-psixoloji yönləndirmə vasitəsinə çevrilmişdir. Bu gün dünyada mövcud olan dinlərin bir qismi əslində batil dinlər kimi səciyyələndirilən dini-fəlsəfi təlimlər (konfusiyaçılıq), sektalar, dini-siyasi ideologiyalar və ya dinlərin süni sintezindən yaranan sinkretik dinlərdir (maniheylik, bəhailik). Onlar cəmiyyətdə mədəniyyətlərin bütünlüyünə və varlığına təhlükə təşkil edən dağıdıcı separatçı ünsürlərdir. Bu gün demokratiya mifləri ilə aldadılan insanlara islam dini yüzrlə naməlum dinlərin arasında (onlardan biri kimi) təqdim olunur. İslam dininin nəinki batil dinlərlə, hətta digər ilahi dinlərlə eyniləşdirilməsi tamamilə

yanlış və zərərli yanaşmadır. Çünki islam dini Allahın (c.c) yer üzərində həqiqətini təmsil edən yeganə və sonuncu tövhid dinidir.

Din və elm münasibətləri

Elmi-fəlsəfi paradigmalarda formalaşmasında dini dünyagörüşün rolu vardır. Çünki birinci növbədə bu paradigmaları yaradan insanlar müəyyən bir mədəniyyətə və ya dini mühitə mənsubdurlar. Onların düşüncələri tamamilə mədəniyyətin və dini dünyagörüşün fəvqünə çıxmaq, başqa cür desək tam obyektiv olmaq iqtidarında deyildirlər. Bu xüsusilə sosial fəlsəfi elmlərdə özünü daha qabarıq şəkildə biruzə verir.

İkincisi, dini dünyagörüşü daha sabit və şüuraltı şəkildə daha avtoritardır. Onun üzərində formalaşan elmi-fəlsəfi paradigmalarda isə qeyri-sabit və subyektivdir. Bu iki sistem arasında elmi paradigmanı seçim edərkən, yenə də dini dünyagörüşdən ayrılmaq mümkün deyildir. Çünki əvvəlki elmi nəzəriyyələrin formalaşmasında dini dünyagörüşün rolu olmuşdur.

Bu baxımdan dinlə yanaşı, elm də mədəniyyəti yaradıb tənzimləyir. Lakin din elmdən fərqli olaraq insanları düşündürən əbədi suallara cavab verir və insanlarda varlıq barədə sistemli təsəvvürlər yaradır. Lakin din elm kimi kumulyativ deyil və təkamül etmir. O, mədəniyyətin formalaşmasına və inkişafına təsir etsə də, özü dəyişmir. Dəyişən, dinə itaət edən insanların idrak səviyyəsidir. Bu idrak səviyyəsini inkişaf etdirən də elmdir. Mədəniyyət onların bu münasibətləri üzərində qurulur və inkişaf edir. Bu baxımdan dinlərarası diyalog anlayışı forma və məzmun baxımından gerçəkliyi əks etdirmir.

Din – insan əxlaqı və psixologiyası ilə bağlı olan fenomendir. İnsanda elə daxili hisslər (vicdan, sevgi, mərhəmət) vardır ki, onları insanın bioloji varlığı ilə və ya ağılı ilə əlaqələndirmək olmaz. Yəni insanın arıqlayıb-kökəlməsi, qocalıb-xəstələnməsi ilə baş verən bioloji dəyişikliklər, onun əxlaqını, vicdanını zəiflətmir. Lakin insanın əxlaqsız həyat tərzini, xüsusilə dində haram buyurulan şeylərin həyata keçirilməsi insanın mənəvi hisslərini zəiflədə bilər. Lakin insan dini təcrübə və mənəvi həyat tərzini vasitəsilə mənəvi hisslərini gücləndirə bilər. Bu hissin güclənməsi insan qəlbində tanrının varlığını hissediləcək dərəcədə reallaşdırır. Bu hissi başqa yolla əldə etmək mümkün deyildir. Yalnız dini mətnlərin mütaliəsi də bu nəticəyə gəlməyə imkan vermir. Əks təqdirdə, din əqli mühakimələrə əsaslanan elmi nəzəriyyə olardı. Buna görə də, C. Rumi “Eşqin nə olduğunu, eşq dərdinə mübtəla olandan soruş!” – demişdir.

Sosial paradigmalarda formalaşmasında dini dünyagörüşün və elmi paradigmalarda özünəməxsus yerləri vardır. Onları birləşdirən ümumi cəhət Tanrı – Təbiət – Cəmiyyət arasında vəhdət yaradan ümumi harmonik bir dünyagörüşü sistemi və ya «tam sosial sistem» yaratmaqdır. Belə bir sistem

yanlız elm ilə dinin vəhdətindən yaradıla bilər. Onlar bir dünyagörüşü kimi, ətraf aləmə münasibəti, dünyanı sistemli şəkildə görməyi və insanın dünyada yerini müəyyənləşdirən əqidə, dəyər, prinsip və ümumi baxışlar sistemini yaradır, insanın fəaliyyətinə nizam, məna və məqsəd gətirir. Lakin onlar metod, təsir mexanizmi və funksiyalarına görə bir-birindən fərqlənilirlər. Lakin bu şaquli-üfqi fərqliliklər müəyyən zaman-məkan müstəvilərində kəşşərək, sosial sistemlərin ötrəi varlıqlarını təşkil edirlər. Modernizm dövrünə qədər mövcud olan sosial sistemlərin əksəriyyətində mahiyyətə deyil, struktur baxımından «tam sosial sistem» prinsipinə əməl olunmuşdur. Bu sistemlərdə cəmiyyət daima «həqiqətin məkanı» hesab olunan metafizik aləm ilə üzvi şəkildə bağlı olmuşdur. Fərqli cəhət ondan ibarət idi ki, cəmiyyətdəki insanların birbaşa bu mənəvi aləmə çıxış yolu siyasi və dini institutlar tərəfindən qapadılmışdır. Məsələn, xristianlıqda kilsə institutu, induizmin kasta sistemində brahmanlar zümrəsi, Qədim Şərq monarxiya sistemində monarxlar və kahinlər institutu mənəvi inhisarçılıq ilə məşğul olurdular. İnsanın təbii vicdan azadlığı və ümumiyyətlə azadlıq duyğularının tektonik təlatümləri bu qapalı sistemlərin dağılmasını təmin etdi. Nəticədə, mövcud qapalı sistemləri dağıdan yeni dinlər (buddizm, daosizm, islam) və ya dini pərdə arxasında sosial hərəkətlər (katarlar, boqomillər, protestantizm, xürrəmilik) meydana çıxdı.

Din fenomeni mürəkkəb bir fenomendir. O, həm insan şüurunun fəvqündə olan vəhylərə və həm insan həyatının, düşüncəsinin ayrılmaz hissəsi olan mədəniyyətə aiddir. Yəni din mədəniyyət vasitəsi ilə öyrənilir, çatdırılır və bundan kənarda olan din anlayışı isə abstrakt olaraq qalır. Onu yalnız mədəniyyət kontekstində qəbul etmək, digər tərəfini inkar etməyə bərabərdir. Onu mədəniyyətdən kənarda olan transsendental bir fenomen kimi qəbul etmək isə, onun nə olduğunu sual altında qoyur. Din hər iki aspekti özündə birləşdirən bir fenomen kimi qəbul olunmalıdır. Buna görə də, dini mənbələrin hər dövrdə dövrün xarakterinə uyğun tərcümə və şərhləri ortaya çıxır. Bu şərhlərin hansının daha obyektiv olması da, həmişə mübahisə obyektinə çevrilir.

Bilik və ya dünyagörüşü formalarından olan din fenomeni bizə Mütləq Elmi yəni Mütləq Həqiqəti öyrədir. Biz bu həqiqəti şüurlu şəkildə tam qavraya bilmədiyimiz üçün, onu iman hissi ilə qəbul edirik. İmanın gerçəkləşməsi və yaxud hissə çevrilməsi isə müəyyən ibadətləri vacib edir. Çünki onların fəvqündə bu hissi formalaşdırmaq mümkün deyildir. Məhz bu hiss, praktiki olaraq idrak prosesinin ayrılmaz bir hissəsinə çevrilir. Bu idrak prosesində həm ağıl, həm də duyğu vəhdət təşkil edir. Təsəvvüfdə bu proses insanın kamilləşməsinə qədər davam edir. Bu Həqiqət mərtəbəsinə yetişənlər dinin mədəniyyətdən kənar transsendental formasını ortaya qoyurlar. Buna görə də, onların fikirləri ilə mədəniyyətdə olan din arasında ziddiyyət olur və

toqquşur. Orta əsrlərdə bir çox sufiləri buna görə edam etmişlər. Çünki onların dini mətnlər ilə əlaqədar etdikləri şərhlər, ehkamçı şərhlərdən fərqlənmişdir. Maraqlıdır ki, təsəvvüf alimlərinin şərhlərində bir-biri ilə ziddiyyət görünməz dərəcədədir. Əslində ziddiyyət, onları dərk edə bilməyənlərin problemidir. Lakin rəşional məntiq əsasında dini mətnləri şərh edən kəlamçılar arasında ziddiyyət və fərqlər o qədərdir ki, artıq bu şərhlərdə məna itir və yalnız forma qalır. Yəni burada Yaradan ilə dialoq deyil, onu şərh edənlər ilə dialoq başlayır.

Dini və elmi paradıqmalar sosial paradıqmaların formalaşmasında çox vaxt siyasi-ideoloji məqsədlə istifadə olunurlar. Bütün dövrlərdə inqilablardan sonra tədricən siyasi iqtidar qazanan qüvvələr cəmiyyətin öz mənafeləri istiqamətində idarə olunması üçün, romantik inqilabi ideyaları təhrif etmiş və cəmiyyəti seçdikləri yolun fəlsəfəsinə inandırmaq üçün, din və elmi öz siyasi hakimiyyətlərinin vasitəsinə çevirmişlər. Din «seçilmiş yol»un son məqsədinin, metafizik məkanının müəyyənələşməsinə, elm isə onun obyektivliyinə dövrün paradıqmal baxışları çərçivəsində “zəmanət” vermişdir. Bu dini təlimlərin sosial-psixoloji təsirinin sonsuz imkanlarından, elmin universal cazibə qüvvəsindən irəli gəlir. Elm ehkama, din ideologiyaya çevriləndə, onlar öz funksiyalarını itirir və müəyyən siyasi maraqların köləsinə çevrilirlər. Sosial epistemalogiya daima fəlsəfi düşüncənin subyektiv, nisbi hissəsi kimi, öz obyektivliyini (kimin haqlı olub-olmamasından asılı olmayaraq) yalnız konkret zaman-məkan kəsiyində maddi resursları öz əlində birləşdirənlərin siyasi-iqtisadi iradəsi ilə sübut edir. Buna görə də, sosial ideyaların nəzəri qoyuluşundan daha çox, onun müəyyən qüvvələrin mənafeləri, dövrün tələbləri çərçivəsində praktiki gerçəkləşməsi önəm daşıyır.

Məsələn, soyuq müharibə dövründə daxildə ateizmi təbliğ edən sovet dövləti, Yaxın Şərq xarici siyasətində uğur əldə etmək üçün, islam dini ilə doqmatik marksizmin sosial ideyalarının sintezini əldə etməyə səy göstərərək «ərəb sosializmi» fenomenini ortaya çıxarmışdır. Qarşı cəbhədə isə, islam dini ilə liberalizm dəyərləri, kapitalizm, xristianlıq arasında «orta yol» axtarışı davam etmiş və nəticədə, qərəzli olaraq sivilizasiyalararası və ya “dinlərarası dialoq” ideyaları yaranmışdır. Yaxud bu gün Asiyada bir-birindən fərqlənən bir çox müsəlman dövlətlərinin sosial-siyasi quruluşunu islami və ya dini adlandırmaq doğru olmadığı kimi, görkəmli filosof Səlahəddin Xəlilovun qeyd etdiyi kimi müasir qərb sivilizasiyasının da xristian sivilizasiyası adlandırılması yanlışdır. Çünki Qərb sivilizasiyasının varlığı elmi-texniki tərəqqiyə (M. Veber yanlış olaraq bunu protestantizm ilə əlaqələndirir), müasir müsəlman dövlətlərinin varlığı isə, formal islam pərdəsi altında qərb millətçiliyi ilə ənənəvi monarxiya (və ya teokratiya) sisteminin sintez dərəcəsinə bağlıdır.

Sosial epistemologiyanın metafizik müstəvidə tamamlanması, insanın mənəvi duyğularının ödənilməsi zərurətindən irəli gəlir. Məhz bu təmələ əsaslanan elmi cəmiyyətlər «tam sosial sistem» adlandırıla bilər. Bu tip cəmiyyətlərin idarəsi və daxili sabitliyi daha səmərəli olur. Çünki onlarda hüquq yalnız sosial deyil, həm də mənəvi bir hadisəyə çevrilir. İnsanların müəyyən normalar çərçivəsində davranışı yalnız qanunlar ilə deyil, həm də mövcud qanunların təməlində dayanan mənəvi məsuliyyət hissi ilə, axirətə inanc ilə həyata keçir. Bütün bunlar cəmiyyətin inkişafında vacib sosial-psixoloji amillər kimi, insanlararası münasibətlərə, qarşılıqlı inama böyük təsir göstərir.

Din - müasir qərb düşüncəsində səciyyələnən elmdən fərqlidir. Qərb mədəniyyətində din geriliyin, ətalətin, elmsizliyin, dözümsüzlüyün, fanatizmin mənbəyi kimi dəyərləndirilir. Lakin inkişafın əsas təkanverici qüvvəsi olan elm-texniki inkişaf, dinə alternativ bir yol kimi seçilmişdir. Çünki Avropa buna öz tarixi təcrübəsi nəticəsində yetişmişdir.

Dinlər sosial elmlərdən fərqli olaraq, hər hansı bir sosial nəzəriyyə ortaya qoymurlar. Hər hansı bir ilahiyyatçının dini mənbələr əsasında bir sosial nəzəriyyəni ortaya qoyması dinə deyil, elmə aid olan bir hadisədir. Yaxud müxtəlif dini alimlərin hər hansı dini məsələ ilə bağlı etdikləri mübahisələr də dini deyil, elmi mübahisələrdir. Əks təqdirdə, dinlər də elmi paradigmlər və nəzəriyyələr dəyişdikcə dəyişirlər. Lakin biz bunun əksini görürük. Məsələn, modernizm dövrünün bir çox filosofları elmin inkişafı ilə dinin təcridən aradan qalxacağını göstərirdilər. Lakin bu gün bəşəriyyət ateizmin, antimillətçilik ideyalarının əsas carçısı olan kommunizm rejiminin, klassik nəzəriyyələrin iflasına və onun süqutu üzərində dinin və milli mentalitetin yenidən aktuallaşmasına şahid oldular. Müasir yüksək elmi-texniki inkişaf dövründə, elm-təhsil səviyyəsinin artdığı bir vaxtda dinə olan tələbat, əvvəlki dövrlərdən daha çox artmışdır. Bunun nəticəsi olaraq, postneoklassik sosial paradigma dinin cəmiyyətdə müsbət rolunu nəzərə almaq məcburiyyətində qalmışdır. Lakin postneoklassik nəzəriyyələrdə ateizmin təbliği yeni bir formada üzə çıxır.

Qərb nə üçün ateizm ilə eyniləşdirilir?

Ateizmə görə din sonradan meydana çıxan sosial, psixoloji və antropoloji bir fenomendir. İnsanlığın savadlanması ilə onun ortadan qalxacağını düşündülər. Ateizmin dinləri təkzib etmək vasitələri daima deizm, panteizm, aqnostisizm olmuşdur.

Tarixdə fərqli din və məzhəbdən olanları, siyasi-ideoloji ehkamlardan fərqli fikirlər irəli sürənləri adətən bu gün mənəca “ateist” termininə yaxın sözlərlə ittiham etmişlər. Məsələn, qədim romalılar ilkin xristianları, ərəb müşrikləri ilkin müsəlmanları bu cür ittiham etmişlər. Sokrat yunanların tanrılarını inkar edib, yeganə Yaradan qüvvədən bəhs etdiyi üçün onu dinsiz

adlandırmışlar. Orta əsr müsəlman mənbələrində “ilhad”, “zındıq” (dinsiz), “dəhriyyun” (materialist) terminləri “ateist” termininə yaxın mənada istifadə olunmuşdur. Orta əsr Əməvilər, Abbasilər xilafəti dindarlıqları ilə seçilən siyasi müxaliflərini (ilk şiəlik, xürrəmilik) bu adla ləkələməyə çalışmışlar. Mənsur Həllac, Nəsimi, Y.Sührəvərdi kimi böyük islam alimlərini dinsizlikdə ittiham etmişlər. Yaxud orta əsr katolik kilsəsi pavlikianları, boqomilləri və digər xristian dini cərəyanlarını, intibah dövrünün ziyalılarını eretik (bidət əhli) adlandırmışlar. Qərbdə yeni dövrün filosoflarının əksəriyyəti ateizm adı altında tanınmışdılar. Spinoza yəhudi tanrısından fərqli bir tanrıdan bəhs etdiyi üçün, B. Rassel, L. Tolstoy, F. Nitzşe xristianlığı və kilsə institutunu qəbul etmədikləri üçün onlarla dahiləri bu adla tanıtmışlar. Halbuki, onların əksəriyyəti özlərini ateist hesab etməmişlər. Məsələn, Fichte ateizmi əxlaqi idealdan məhrum olmaq kimi dəyərləndirərək onu ateist adlandıranlara qarşı çıxmışdır.

Ateizmin inkişafı dövrü elmin deyil, ideoloji nəzəriyyələrin yarandığı dövrə təsadüf edir. Bildiyimiz kimi, sovet dövlətinin elmi-ateizm ideologiyası bu boşluqdan məharətlə istifadə etmişdir. Lakin müasir elmin inkişaf səviyyəsi ateizmin varlığını qeyri-mümkün edir. Ancaq buna baxmayaraq, ideologiyalararası mübarizə yenə də davam edir və əfsuslar olsun ki, bu mübarizədə elm, xüsusilə fəlsəfə yenə də bir vasitəyə çevrilir. Buna görə də süni şəkildə din və elm qarşıdurması yaradılır və din süni olaraq bir idrak forması kimi təkzib olunur.

Əslində ateizm “Tanrının yoxluğunu sübut etməyə cəhd edən bir təlim” olduğu üçün yanlışdır. Çünki olmayan bir varlığın yoxluğunu sübut etməyə cəhd etməyə ehtiyac yoxdur. Əgər bunu edirsənsə, deməli dolaylı yolla tanrının varlığını qəbul edirsən. Onlar var olanın yoxluğunu maddənin əzəli və hər şeyin səbəbi olduğunu zənn edən materialist təlimlərin yardımı ilə sübut etmək istəyirlər. Mövcud olanın varlığını determinist prinsiplərlə və kosmik nizam dəlili ilə sübut etmək mümkündürsə, onun yoxluğunu söyləmək mümkünsüzdür. Çünki bina varsa, onu tikən memarın olması, kitab varsa, onu yazan müəllifin olması zərurət olan kimi, varlığı özündən olan mütləq səbəbin də mövcudiyyəti zərurətdir. Müasir “big-bang nəzəriyyəsi” kosmosun əzəli deyil, başlanğıcı və sonu olduğunu sübut etdi. Maddə təbiətdəki hərəkətin, enerjinin mənbəyidirsə, onda nəyə görə maddə kütləsinin sıfır həddi olan elektronların hərəkət sürəti ən yüksək sürətdir? Nəyə görə sürət artdıqca maddə yox olaraq yüksək işıq enerjisinə çevrilir? Yaxud təbiətdə müşahidə olunan antrop prinsipinə görə insanın varlığı təbiətdən öncə gəlməli idi. Yox, əgər o təbiətin bir hissəsidirsə, onda antrop prinsipi nədir? Məgər elm təbiətin nizamında mövcud olan bu obyektiv elmi öyrənməklə məşğul deyilmi? Əgər varlıqda obyektiv elm varsa, onda nəyə görə bu elmi yaradan Mütləq Şüur və ya Allah olmasın? Bu bir

aksioma, tanrının ontoloji dəlili və əqli zərurətdir. Ateistlərin məntiqi isə, kitab və binanın müəlliflərinin olmadığını və onların əzəldən mövcud olduqlarını sübut etməyə çalışır. Buna görə də, əksər filosoflar tanrının varlığını və yoxluğu barədə bəzi şübhələrə düşdükləri üçün özlərini ateist deyil, aqnostik adlandırmışlar. Buna görə də, ateizm özü-özünü inkar edən ideoloji təlimdir.

Yaxud tanrı inancı cəmiyyəti idarə etmək üçün hakim qüvvələrin uydurduğu bir vasitə (E. Dürkheym) ola bilməz. Çünki tanrı inancı əksinə olaraq cəmiyyəti və onun idarəçilərini alt-üst edən böyük inqilablara səbəb olmuş və bu inqilablar bir cəmiyyətin çərçivəsindən çıxaraq müxtəlif cəmiyyətlərə sirayət etmişdir. Biz bunları Roma imperiyasını çökdürən ilkin xristianlıqda, cahiliyyə dövrünə son qoyan islam dinində və başqa tarixi reallıqlarda müşahidə edirik.

Din cəmiyyətin iqtisadi təməli (basis) üzərində formalaşan ictimai şüur (üstqurum) formalarından biri (ideologiya, təhsil, elm, sənət, din) və sinfi mübarizədə hakim sinfin uydurduğu istismar vasitəsi ola bilməz (K. Marks). Dindən qurtulmaqla cəmiyyət azadlığa qovuşa bilməz. Bunu xüsusilə islam dini barədə söyləmək olmaz. Çünki bütün peyğəmbərlər daima monarxiya və onların əlaltıları olan kahinlər institutuna qarşı çıxmış və daima istismar olan sadə xalqın yanında olmuşlar. Peyğəmbərin nəvəsi Hz. Hüseyn (ə.s) haqq və ədalət yolunda şəhid olmuşdur. Hakim qüvvələr insanları bütpərəstlik ideyaları ilə yuxuya qərq edərkən (Marksın “din xalqın tiryəkidir” ifadəsi burada yerinə düşür), peyğəmbərlər onları ayılmağa və sistemi çökdürməyə çağırmışlar. İkincisi, din ictimai şüurun və insan aqlının məhsulu deyil, ilahi vəhyin nəticəsidir. Buna görə də, o cəmiyyətin fəvqündə olan və ona kənardan müdaxilə edən transsendental başlanğıcdır.

Din və tanrı ideyalarının yuxuda, huşsuzluq və qallüsinasiya hallarında orta çıxması (animizm fərziyyələri) də əsassızdır. Çünki insan heyvan qədər də olmadı ki, yuxu ilə reallığın fərqi anlaya bilməsin?! Bu insanlığın tarixini darvinizmin yanlış təkamül nəzəriyyəsi ilə şərh etməkdən irəli gəlmişdir. Lakin R. Dekard şüurumuzda yüksək və təkzibolunmaz tanrı anlayışının varlığını onun mövcudiyyət dəlili hesab etmişdir. Bu anlayış bizim yuxu və huşsuzluq hallarımız ilə deyil, daxildən bizim davranışlarımıza real təsir etmək gücünə malik olan vicdan substansiyamızdır.

Din və tanrı ideyaları dəhşətli təbiət hadisələrinin qarşısında heyrətlənən insanın yaratdığı təsəvvürlərdən ibarət ola bilməz (Lukresiya, Epikur natural fərziyyəsi). Onda qorxu yaratmayan ağac, daş, inək, maral, qadın və digər kultlar necə yaranmışdır? Onda nəyə görə təhlükə yaradan digər predmetlər (vəhşi heyvanlar, təbiət hadisələri) kultlaşdırılmamışdır? Araşdırmalar göstərir ki, meşədə yaşayan adam orada hər şeyə bələd olduğu

üçün heç nədən qorxmur. Lakin şəhərdən gələn adam oraya nabeləd olduğu üçün, hər hansı bir təhlükə ilə qarşılaşanda qorxu hissi keçirir. İlkin cəmiyyətdə yaşayan insan yaşadığı mühitlə sıx bağlı olduğu üçün, ona qorxu ilə yox, sevgi ilə yanaşırdı. Ümumiyyətlə, təbiət hadisələri qarşısında qorxu dini deyil, xurafatı gətirir və elm (ağıl və təcrübə) tədricən həmin xurafatı ortadan qaldırır. Bu baxımdan dinlə yanaşı, elm də mədəniyyəti yaradıb tənzimləyir. Elmsiz cəmiyyətdə din xurafata çevrildiyi kimi, dinsiz cəmiyyətdə də elm dini ehkama çevrilir (biz bunu pozitivizm, ssientizm və başqa cərəyanlarda müşahidə edirik).

Tanrı inancı körpə uşaq şüurunda “qorxu mücəssiməsi” olan atanın tarixi-mədəni şəkildə formalaşmış obrazından (Z.Freyd) və ya insana aid olan ideal xüsusiyyətlərin tarixi-mədəni yolla tanrıya aid edilməsindən və tədricən onun qarşısında alçalmasından (Feyerbax) ibarət ola bilməz. Çünki qorxu hissi atadan qaçmağa və ona nifrətə səbəb olar. Halbuki, dini ibadətlərin təməlində sevgi və mərhəmət hissləri üstünlük təşkil edir. İnsanın din və inam hissəsinin gerçək olmadığını iddia etmək, ağılın mövcudiyyətini inkar etmək kimi bir şeydir. Feyerbaxın teoloji antropologiyasını təhrif olunmuş büt-pərəstlik inanclarına aid etmək mümkün olsa da, bu nəzəriyyənin nəzəri-ontoloji əsasları işlənməmişdir. Bu yanaşmanı islam dininə münasibətdə əsla söyləmək olmaz. Çünki əsrlərlə səhralarda yaşayan və hakimiyyət, var-dövlət, eyş-ışrət həvəsi ilə arzular quran sadə ərəblərin tanrı obrazı Allaha deyil (haşa), hər hansı ərəb qəbiləsinə başçılıq edən bir ərəb şeyxinə bənzəyərdi.

İ. Kantın qeyri-teoloji fərdi əxlaqları ucaldan ali “Əxlaq Tanrısı” (və ya İsa Məsih) barədə “Artıq tanrı ölmüşdür. Hər şey sərbəstdir” – söyləyən F. Nitzşe insanlığı əslində insanda mövcud olmayan dini əxlaq küləliyindən azad olmağın və özünü yenidən yaratmağın zamanı olduğunu göstərdi. Sartre bunu qaçınılmaz azadlığın başlanğıcı hesab etdi. Onlara görə ali tanrının varlığı aciz insanın təkamülünə və azadlığına əngəldir. Bunların aradan qaldırılması üçün ali tanrının yoxluğu zərurətdir. Əslində bu ideyaların nə elmi əsası, nə də məntiqi bir izahı vardır. Bu sadə insanları dinə və tanrıya, rəşionalizmə, modernizmə qarşı üsyana səsləyən şüarlar idi. Lakin insanların uca mənəvi dəyərlər naminə öz canını və malını təhlükəyə atması və onlardan imtina etməsi tanrı inancının insan əxlaqında varlığına bir dəlildir. Buna görə də əxlaq dindən ayrı deyildir. Bu təbii hissi insan varlığından uzaqlaşdırmaq üçün, cəmiyyətdə əxlaqsız təbliğ etmək və mənəvi tənəzzülü təmin edən ateizmi yaymaq lazımdır. Qərb cəmiyyətində “seksual inqilab” bu prosesi sürətləndirdi.

Ateizm elmi olmadığı üçün psixoloji bir problemdir. Çünki heç bir elm qarşısına tanrının yoxluğunu sübut etmək vəzifəsi qoya bilməz. Lakin özünü içində tanrı hesab edən və ya həyatdakı çətinliklər qarşısında

iradəsizlik göstərən, həyatda bir çox pisliklərlə üzləşən insan şüuraltı şəkildə Tanrıya qarşı üsyan edər və tutduğu mövqedə inad göstərə bilər. Əslində onun narazılığı dinə deyil, dini təmsil edən sosial kultura yönəlmişdir. Onun inadı bir əqidəyə çevrilir və özünün haqlı olduğuna əminlik yaradır. Yəni heç bir elmi-məntiqi əsası olmayan irrasional-psixoloji ateizm təlimi tədricən bir inanc sisteminə çevrilir. O, dünyaya öz əqidəsinin gözü ilə baxar və ətrafında baş verən bütün mənfi cəhətləri tanrının yoxluğu ilə izah edər. Lakin bu onun tanrı inancından tam məhrum olduğunu göstərmir. Çünki tanrı inancı insan varlığının ayrılmaz hissəsi olan vicdan hissidir.

Din bir xəyal və ya cəhalət deyildir ki, insanlıq kamilləşdikcə ondan qurtulsun. Əgər elə olsaydı, bu gün avropada elmin-təhsilin yüksək həddə çatdığı bir dövrdə din tamamilə ortadan qalxmalı idi. Halbuki, avropada cəmiyyətin dinə olan meyli son dövrlərdə daha da artır.

Ancaq nəzərə almaq lazımdır ki, qərbdə ateist görüşlərin geniş yayılmasına səbəb xristianlıq dini olmuşdur. Çünki xristianlıqda olan təslis inancı (ata, oğul və müqəddəs ruh üçlüyü), insanın dünyaya günahkar doğulması və “bir də özünün o bir tərəfini çevir” əxlaqı, tərki dünyalığa, köləliyə, qadın köləliyinə, irqçiliyə haqq qazandırmağı, kilsə institutu qərb mütəfəkkirlərinin əsas hədəfinə çevrilmişdir. Buna görə də, qərbdə din elmdən, dövlətdən, əxlaqdan, təhsildən təcrid olunmuşdur. Halbuki, biz bunların heç birini islam dinində müşahidə etmirik. Əfsuslar olsun ki, qərb tarixində xristianlığa qarşı formalaşan təsəvvürlər, sonralar maariçilik yolu ilə müsəlman şərqinə daxil olmuş və burada kor-koranə şəkildə islam dininə münasibətdə tətbiq olunmuşdur. Bir çox müsəlman ziyalıları da bunu ağınabozuna baxmadan kor-koranə (bəzən qərəzli) şəkildə təbliğ etmiş və bu sahədə bir vasitəyə çevrilmişlər (və bu proses bu gün də davam etməkdədir).

Dinsiz, inancesiz cəmiyyətin varlığı mümkündürmü?

Plutarx (b.e. 46–120) yazır: “Dunyaya baxın! Siz orada divarı, elmi, məmuru olmayan şəhərləri və daimi evi olmayan, puldan istifadə edə bilməyən və incənət barədə təsəvvürü olmayan insanları görə bilərsiniz. Lakin siz tanrıya inanmayan bir cəmiyyəti, içində müqəddəs yeri olmayan şəhəri, heç bir dua, qurbanlıq və andın olmadığı adətləri görə bilməzsiniz” (3, s. 935).

Yaxud Seneka (b. e. 5-65) əminliklə deyir: “Hamı da doğulduğu gündən tanrı inancı vardır. Buna görə də heç bir xalq heç bir tanrını tanımayan qanunsuzluq və mənəviyyatsızlıq şəraitində yaşamamışdır”.

Müasir tədqiqatçılardan olan Humbolt, Vayts, Frezer və başqaları ən primitiv tayfaların belə dini inancı olduğunu qeyd edirlər. Məşhur etnoqraf

F. Ratsel “etnoqrafiya elminə dinsiz xalqlar məlum deyildir” demişdir (3, s. 977).

Tarixən dinsiz və inancsız cəmiyyət mövcud olmamışdır. Çünki cəmiyyətin dinsiz mövcudiyyəti mümkün deyildir. Bunu anlayan ideoloqlar cəmiyyətin dinini əlindən almaq əvəzinə, onu öz maraq və mənafeləri istiqamətində yönəltməyə çalışmışlar. Onlar insanların təbii inam hissindən istifadə edərək, onların inam obyektlərini dəyişməyə qərar vermişlər. Nəticədə şəxsiyyətə pərəstiş, astral kultlar və digər ezoterik kultlar meydana çıxmışlar. Sovet dövründə Lenin, Stalin, Marks, Engels əvvəlki bütləri xatırladan inam obyektinə çevrilmişlər. Pozitivizmin banisi O. Kont öz ateist təlimini cəmiyyəti birləşdirən həqiqi-elmi dinə çevirmək iddiasında olduğunu bildirmiş və nəticədə pozitivizm öz ifrat rəşonalizmi ilə elmdən çıxıb, dini əhkam halına gətirilmişdir. Çünki dinin tərək olunduğu cəmiyyətdə boşluğu dolduran bir inanc obyektinin varlığı zəruridir.

Din insanın əbədi və əzəli suallarına cavab tapmağa şərait yaradır və ona dünyada öz yerini müəyyənləşdirməyə yardım edir. Bu funksiyanı öz üzərinə götürən elm elmlikdən çıxır və eybəcərləşir. Məsələn, konfusiya təlimi fəlsəfi təlim olmasına baxmayaraq, dövlətin idarə olunma ideologiyasına xidmət etdiyi üçün tədricən dini təlimə çevrilmişdir. Yaxud ateizmi təbliğ edən marksizm nəzəriyyəsi cənnət ideyasını gələcəkdə qurulan kommunist cəmiyyətinə yönəlmiş və tarixin əvvəldən axıra qədər düzxətli inkişaf xəttini müəyyənləşdirmişdir. M. Veber yaradılan yeni kapitalist sisteminə, rəşonal və praqmatist qərb sivilizasiyasına sakral məna donu geyindirmək üçün, onun təməlinə kapitalistləşən rəşonal və praqmatist protestantizmi yerləşdirdi. Bu təlimləri qəbul edən ateistlər dinləri inkar etdikləri halda, bu nəzəriyyələrin irəli sürdüyü məntiqsiz iddiaları bir dəfə də olsun tənqid etməmişlər. Çünki ateizm elmi deyil, psevdodini təlimə çevrildiyi üçün, onu dəstəkləyənlər də kor-koranə ona etiqad etmişlər.

E. Dürkeym cəmiyyətin birliyini və səadətini təmin etmək üçün dinin və onu əvəz edən psevdodini ideologiyaların varlığını məqbul saymışdır. Lakin yalan paradıqmalar üzərində qurulan cəmiyyətlər tez iflasa uğrayırlar. Sovet cəmiyyətində yaradılan mif 70 ildən artıq özünü doğrulda bilmədi. Qərbdə yaranan sosial sistemlər isə öz yalanlarını gizlətmək üçün, daima aldadıcı yeni paradıqmalar yaradırlar. Əslində modernizm ilə bu gün ortaya atılan postmodernizmin arasında mahiyyət fərqi nədən ibarətdir?

Lakin dinin, inam hissələrinin təbii olduğunu nəzərə alaraq deyə bilərik ki, insan fitrətinə zidd olan heç bir sosial sistem və təlim, öz varlığını uzun müddət qoruya bilməmişdir. Çünki gec-tez insan fitrəti onu inkar etmək həddinə çatır. Yəni vicdan transsendental substansiya kimi sosial hadisələrə kənardan müdaxilə etmək və onları yönəltmək iqtidarındadır. Bu vicdan

hissi insanın fitrədindəki islam dinidir (bu barədə əvvəldə bəhs etmişik). Əsrin əvvəllərində filosof B.Hokking yazırdı: “Əsrimizin dinsiz olması qənaətinə gəlməyə tələsməyin. İnsanlar potensial şəkildə daha da dindər olurlar. Dini hisslərin bu inkişafı – hələ örtülü şəkildə mövcud olan faktdır” (7). Onun proqnozları özünü bu gün doğruldur. Ateizmin mərkəzi olan Avropa və Amerikada gənclərin dinə (xüsusilə qeyri-xristian təlimlərinə) meylləri artıq açıq formada təzahür edir. Əslində, bu insanlığın varlığında baş qaldıran həqiqəti axtarış prosesidir. Belə bir məqamda İslam dini KİV ilə dünyaya terrorizm, şər kimi qələmə verilir.

Son dövrlərdə elmin inkişafı və əldə olunan bir çox arxeoloji, etnoqrafik, tarixi faktlar ateizmin irəli sürdüyü fərziyyələrin yalan olduğunu sübut edir. Darvinizmin çöküşü, genetika sahəsində yeni ixtiralar və “bing-bang” nəzəriyyəsi ateizmin əsaslandığı elmi paradigmaları kökündən dəyişdirdi. Məşhur bioloq M. Denton yazır: “Ateizmin “kainatın təsadüf nəticəsində yaranması” ilə bağlı əsas tezisnin tamamilə çöküşü şübhəsizdir. Artıq alimlər “materializmin çöküşü” barədə açıq danışirlər.” Amerikalı genetik R.Qriffit müasir materializmdən bəhs edərkən deyir: “Mən hər hansı bir ateistlə mübahisə etmək istəyəndə universitetimizin fəlsəfə fakültəsinə gedirəm. Çünki bizim fiziklər arasında artıq ateist tapmaq mümkün deyildir” (3, s. 966).

Din və kulturagenez münasibətləri

İlk dəfə Teylor dinin tədricən mürəkkəbləşməsi nəzəriyyəsini irəli sürərək, onun ilkin forması kimi animizmi qəbul etdi. Bu yanaşma sonralar C.Frezer, L.Brüell tərəfindən inkişaf etdirildi.

Maraqlıdır ki, bəşəriyyətin ilkin dinini öyrənmək üçün tədqiqatçılar mədəniyyətdən uzaq qəbilələrin həyat tərzlərini və dini dünyagörüşlərini öyrənməyə başlayırlar. Bununla onlar demək istəyirlər ki, bu primitiv qəbilələr sivilizasiyadan uzaq qaldıqları üçün öz ilkin inanc sistemlərini olduğu kimi saxlamışlar. Nəticədə onların inanc sistemləri dinin yaranması nəzəriyyəsini təsdiq edir. Beləliklə, din də təkamül prinsipinə uyğun olaraq animizm, totemizm, fətişizm kimi inanclardan başlayaraq sivilizasiyaların yaranması və inkişafı ilə monoteist dinlər şəklinə düşmüşlər. Bəlkə bunun əksini söyləmək daha doğru olardı?

Pramonoteizm ideyasını XIX əsrdə F. Şelling, V. Solovyov, yazıçı E.Leng, linqivist L.Şreder əsaslandırmağa çalışmışlar. Lakin ilk dəfə bu konsepsiyayı etnoloq-dilçi Vilhelm Şmidt (1868-1954) özünün 12 cilddən ibarət olan “Tanrı ideyasının mənşəyi” əsərində irəli sürmüşdür. O, etnoqrafik araşdırmalar nəticəsində müəyyənləşdirir ki, araşdırdığı müasir ovçu-tədarükçülərin inanc sistemi monoteizm olduğu üçün və onlar ən qədim mədəni insan birlikləri hesab olunduğu üçün, monoteizm ilkin din

formasını almışdır. V. Şmidt bütün xalq və tayfalarda vahid, güclü, gözəgörünməz, sirli və uca tanrı barədə təsəvvürlərin mövcud olduğunu və hər birində onun isminin olduğunu (melaneziylərdə “mana”, hindularda “vakonda”, malaylarda “kramat” və s) etnoqrafik materiallarla sübut edir (7).

O, müxtəlif cəmiyyətlərin inanc sistemində olan monoteist təsəvvürlərin bir-biri ilə müqayisəsi nəticəsində onların bir-birinə bənzəməsi, bu inancın bir tarixi kökdən olduğunu təsdiq edir. Bu nəzəriyyəyə görə politeist təsəvvürlər monoteist təsəvvürlərin təhrifi nəticəsində meydana gəlmişdir. Onların tək Tanrı barədə təsəvvürlərinin insan təcrübəsi fəvqində olduğunu nəzərə alaraq, bu təsəvvürlərin ilahi vəhydən qaynaqlandığını deməyə əsas verir. Lakin insanlar elmi-texniki baxımdan inkişaf etdikcə, din və əxlaq baxımdan tənəzzülə uğrayırlar. O, vahid Göy Tanrı inancının digər xalqlardan fərqli olaraq köçəri xalq mədəniyyətində daha təmiz qaldığını söyləyir. Məsələn, əkinçiliklə məşğul olan xalqlarda məhsuldarlıqla bağlı ana torpaq və qadın ilahələrinin, yaxud əcdadların kultunun, həmçinin əkin-biçin vaxtları ilə əlaqədar Günəş və Ay kimi astral kultların yayıldığını bildirir.

Qədim Şərq və antik mədəniyyətlərdə də tanrılar müxtəlif siniflərə bölünmüş və daima onların üzərində dayanan tanrının ucalığı monoteizm elementindən xəbər verir. Kənan torpaqlarında ikinci dərəcəli tanrılar ali tanrı “Ela”nın (yəhudilərdə eloh, elohim) oğulları hesab etmişlər. Upanişadlarda tək tanrı təsəvvür edilməyən Mütləq Varlıq kimi tanınmışdır. Yunanlar dini monoteizmi fəlsəfəyə gətirdilər. Buna Misirdə Exnatonun gətirdiyi monoteizmi, zərdüştiliyn monoteizmini əlavə etmək olar (7).

Biz bu konsepsiyanın doğru olduğunu zərdüştiliyn tarixi və Avestanın xronoloji ardıcılıqla yazıya köçürülən mətnləri üzərində araşdırma apararaq sübut edə bilərik. Qısaca desək, Avestada birbaşa Zərdüşst peyğəmbərə aid olan Qatalar mətnində tək tanrı olan Ahuradan bəhs olunur. Sonrakı dövrlərdə zərdüştilik əxlaqi dualizmdən ontoloji dualizmə çevrilmişdir. Əhəmənilər dövründə zərdüştiliyn ontoloji dualizmi yabançı zurvanizm təliminin təsiri ilə monodualizm şəklinə salınmış və tədricən monodualist iyerarhiyaya uyğun olaraq monopoliteizm formasını almışdır.

Din və postmodernism

Qərbdə XX əsrin 60-70-ci illərində sosial sistemin böhranının ilkin təzahürləri meydana çıxdı. Alman filosofu Maks Müller 1968-ci ildə Avropanı bürüyən intellektual tələbə etirazlarını, məhz yeni düşüncənin başlanğıc tarixi hesab edir. 60-70-ci illərdən elm, incəsənət, mədəniyyət və cəmiyyətdə baş verən dəyişikliklərə əsasən bu durum, C. Liotar tərəfindən «postmodern durumu» adlandırıldı. Bu durum modernizmin böhran həddinə

çatdığını elan edir. Maks Müller bu keçidin səbəbini, cəmiyyətdə bütün normaların inkar olunması, hər kəsin cəmiyyət qarşısında məsuliyyətinin itməsi ilə müşayiət olunan anarxiya, nigilizm mühitinin yaratdığı «məna boşluğu» ilə əlaqələndirir. «Məna boşluğu»ndan yaranan bu inqilab «həm anarxiyalı qurtuluş, həm də dünyanı inqilabi dəyişiklərə gətirən yeni sosial öhdəliklər ilə müşayiət olunur». Təbiətə və mənəviyyata qapalı olan disharmonik bir cəmiyyəti «açıq cəmiyyət» adlandırmaq olarmı?

K. Popperə görə açıq cəmiyyət və qapalı cəmiyyətlər arasında münasibət – yüksək mobillik - məhdud mobillik, dinamik sosial struktur - statik sosial struktur, innovasiya yaradan və yaradan bilməyən, tənqidilik – məddahlıq, individualizm - ənənəvilik, demokratik plüral ideologiya – doqmatik avtoritar ideologiya - şəklində qurulmuşdur. Lakin o, Anri Berqsonun vacib saydığı açıq cəmiyyətin hansı mənəvi dəyərlər vasitəsi ilə qurulmasından bəhs etmir. Çünki açıq cəmiyyətin dünya ilə harmoniyası məhz mənəvi dəyərlər üzərində qurulur. Əks təqdirdə, mənəvi dəyəri olmayan açıq cəmiyyət, əslində varlıq sisteminə qapalı olan qapalı cəmiyyətdir. Bunun bariz nümunəsi postindustrial cəmiyyətlərin yaratdığı ekoloji və mənəvi böhran problemləridir. Lakin K. Popper mənəviyyat aləmini cəmiyyətdən təcrid edərək, onu fərdin şəxsi təcrübəsinə həvalə edir. Onun üçün iqtisadiyyat, siyasət və cəmiyyətin mənəviyyatla heç bir əlaqəsi yoxdur. Çünki mənəviyyat, maddi dəyərlərin hakim olduğu cəmiyyətin həyatına təsir edə bilməz (1, c. 56) .

Postmodern düşüncə modernizmdə olduğu kimi, dinləri uydurma konstruksiya hesab edir. Lakin kilsəyə və monarxiyaya qarşı yönəldilən modernizmdən fərqli olaraq rəşionalizmdən daha çox irrasionalizmə üstünlük verir. Bu baxımdan postmodernizm ilə dinlər arasında ümumi kəsişmə nöqtəsi yaranır. Lakin bütün postmodern nəzəriyyəçiləri öz əqidələrinə görə ateistdirlər. Delez Tanrı, insan və aləm anlayışlarını bir kontekstdə baxır və onlar arasında sərhəd qoymur. Bu anlayışların hamısını bir anlayışda yəni mənada birləşdirir. Nəticədə belə bir fikrə gəlir ki, tanrı, aləm, insan anlayışları məna oyunundan başqa bir şey deyildir: «Şəxsi Mən, Aləm və Tanrıya ehtiyac duyur. İsim və sifətlər əriyəndə, pauza və dayanacaqların adları pak təşəkkül feili ilə təmizləyəndə və hadisələrin dilinə sürüşündə, Mən, Tanrı və Aləmdən olan hər bir eyniyyət itir». Yəni Tanrı Deleze görə insan şüurunda daima formalaşan və dağılan əşşassız təşəvvürlərdən, mənələrdən başqa bir şey deyildir (1, c. 99).

Postmodernistlərə görə, bütün dinlər bərabərdirlər və onlar arasında fərq yoxdur. Onların heç biri Mütləq Həqiqətə iddia edə bilməzlər. Çünki o yoxdur. Əslində həqiqət müəyyən bir dövrdə insana səməərə gətirən, alınıb-satılan bir şeydir (informasiyadır). Bu postmodernizmin praqmatik əxlaqıdır. Postmodern düşüncə pərdə arxasında qeyri-müəyyən ruhlardan

ibarət bir dünyagörüşünü təbliğ edən okkultik-ezoterik inanclara meyl edirlər. Çünki bu inanc sistemində mərkəz, hiyerarhiya yoxdur. Buna görə də, postmodernist düşüncə monoteizmə istinad edən ənənəvi dinlərlə uzlaşmır. Ənənəvi dinlərin və postmodernizmin baxışları arasındakı fərqlər aşağıdakılardır:

1. Ənənəvi dinlərdə birləşdirici prinsip Tanrıdır. Lakin postmodern dünyagörüşündə Tanrı yoxdur. Çünki bu mədəniyyət mərkəzsiz mədəniyyətdir. Mərkəzsizlik psixoloji balansı pozur.

2. Ənənəvi dinlərdə Tanrı insanları müqəddəs dəyər və mənələrə qovuşmaqda yardımçıdır. Lakin postmodern dünyagörüşündə fərd xaosla, dəyərsizliklə üzləşir və identikliyi itirir. O, reallaıq və virtual aləm arasında qalaraq özündən ayrılır.

3. Ənənəvi dinlərdə dünya mənzərisi bütövdür. Lakin postmodern dünyagörüşündə ontoloji qeyri-müəyyənlik vardır.

Buna görə də, Qərb elmi-texniki inkişafa əsaslanan sivilizasiyanın, şərq təfəkkürü isə dinə əsaslanan antisivilizasiyanın tərənnümçüsüdür. Lakin əslində bunlar həqiqəti əsk etdirmir. Çünki fərqli baxışlar yenə də insanların mənsub olduqları mədəniyyətdən irəli gəlir. Həç bir mövcud mədəniyyət elm ilə dinin ideal vəhdətini yarada bilmir. Bu isə, özlüyündə fərqli və ziddiyyətli sosial paradigmalardan yaranmasına öz təsirini göstərir.

Ədəbiyyat:

1. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. – М.: Издание Сретенского монастыря, 2002.
2. Ch. Bartholomae. Altiranischen Wörterbuch. Berlin 1961.
3. Mustafa Güven. “Kültürün bir unsuru olarak din” Journal of life sciences. V 1. №1. Türkiyə
Batman univ. 2012.
4. Əbu Davad, Taharət 63.
5. Buxari, İman 37, Loğman surəsi Təfsiri 2; Müslim, İman 5, 7.
6. İbn Ərəbi. əl-Fütûhâtü'l-Məkkyyə , V/242.
7. <http://www.wco.ru/biblio/theology/Osip1/main.htm>.
8. Buxari, Cənaiz 125, Müslim 2047, Əbu Davud 4714, Tirmizi 2138, Əhməd b. Hanbəl 223.
9. Buxari, İman 1; Müslim, İman 1.
10. Buxari, Cənaiz 125, Müslim 2047.
11. Topaloğlu Aydın. Ateizm və onun tənqidi. Ankara 1999.

Саида Дариева, Саидисломбек Умаров

Ритуалы: значение в повседневной жизни и социально-психологические аспекты

Изучая культуру, невозможно не обратиться к ее генезису, к ее изначальным, архаическим формам. Ритуал является одной из таких форм. «Культура родилась из культа. Истоки ее сакральны. Вокруг храма зародилась она и была связана с жизнью религиозной. Это было в великих древних культурах, в культуре греческой, средневековой, в культуре раннего Возрождения. Культура символична по своей природе и символизм свой она получила от культовой символики. Такова же и природа ритуала, который есть прообраз осуществленных божественных тайн», - пишет Н.А.Бердяев в своей работе «О культуре» (1).

В наши дни историки и религиоведы отмечают возрождение интереса к религиозным ритуалам, их истории и логическому происхождению. И если место мифа в современной культуре активно обсуждается, то ритуал остается предметом внимания этнологов и антропологов.

Одним из основных теоретических вопросов, стоящих перед исследователями ритуала, является соотношение ритуала и мифа. В более обобщенном виде это проблема соотношения мифологии и религии.

Миф нередко разъясняет и обосновывает совершаемую религиозную церемонию, а эта церемония воспроизводит в лицах пересказываемый миф. Это тесное взаимодействие мифа и обряда вызвало длительный спор в науке: что является первичным, а что производным - миф или обряд (2). Большинство современных ученых склоняются к мнению о первичности обряда по отношению к мифу, но одновременно не отрицается и обратная зависимость и взаимодействие мифа и обряда. Еще Робертсону Смиту принадлежит глубокая мысль о том, что в древних религиях основу составляли не верования, не догматы, а обряды, ритуал, в котором участие членов общины было

обязательным. Во многих религиях мифологическая сторона составляет второстепенный, необязательный элемент. Например, у древних греков мифы не составляли сути религии. Вера в мифы не была обязательной. Американский этнограф Р. Лоуи утверждал, что в «примитивных мифах» весь церемониал просто проецируется в прошлое как ритуал, преподанный сверхъестественным существом.

По мнению английского этнографа В.Тэрнера, «ритуал - это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей» (3). Ритуалы стремятся организовываться в цикл представлений, даже если они исполняются по случаю, каждый из них происходит при определенных обстоятельствах.

Тэрнер в своей работе «Символ и ритуал» классифицирует ритуалы на сезонные, посвященные моменту перемены климатического цикла или началу такого рода деятельности, как посев, жатва. Ритуалы могут быть зависящими от обстоятельств, вызванных критическими периодами в жизни отдельного человека или коллектива. Ритуалы по случаю могут исполняться в период жизненных переломов, при рождении, совершеннолети, браке, смерти и т. д. Ритуалы бедствия, которые исполняются для умиротворения либо изгнания сверхъестественных сил, навлекающих болезни, неудачи, телесные повреждения. Другие виды ритуалов включают в себя: гадания, церемонии, исполняемые политическими властями для обеспечения здоровья и плодородия людей, животных и злаков; посвящение в жреческую службу, в религиозные ассоциации или тайные общества, а также ритуалы, сопровождающие ежедневные приношения еды и питья божествам или духам предков.

Мирче Элиаде в своей работе «Космос и история» пишет, что ритуал - это переход от мирского к священному, от преходящего и иллюзорного к реальности и вечности, от смерти к жизни, от человека к божеству (4). Любой ритуал имеет свою сакральную модель. Всем религиозным актам положили начало боги, культурные герои или мифические предки. У первобытных народов любое человеческое действие было успешным, так как повторяло действие, выполнявшееся в начале времен богом, героем или предком. В Египте могуществом своего обряда и слова жрецы были обязаны имитации первоначального действия бога Тота, который создал мир силой своего Слова. Согласно иранской традиции, религиозные празднества были установлены Ормаздом (Хормузд, Ахурамазда) в память об

актах сотворения мира, которое длилось один год. В конце каждого периода, представляющего этапы создания неба, воды, земли, растений, животных и человека, Ормузд отдыхал в течение пяти дней, установив, таким образом, главные праздники. Человек лишь повторяет акт творения; его религиозный календарь отмечает на протяжении одного года все космогонические фазы. Сакральный год бесконечно повторяет сотворение, человек становится современником космогонии, поскольку ритуал переносит его в мифическую эпоху изначальности. Любой ритуал, кроме того, что он разворачивается в сакральном времени, т. е. тогда, когда он исполнялся впервые богом, предком или героем, он еще разворачивается в освященном пространстве, существенно отличающемся от пространства мирского. Важно освятить участок земли путем превращения его в «центр», и благодаря ритуалу освященное пространство совпадает с центром мира точно так же, как и время совпадает с мифическим временем «начала». Таким центром мира может быть Священная Гора, где встречаются Небо с Землей, любой храм или дворец, любой священный город или царская резиденция. Храм - в высшей степени священное место, он имеет свой небесный прототип. На горе Синай Иегова показывает Моисею «образец» святилища, которое тот должен для него построить. Божественный прототип есть также и у городов. Архетипы всех вавилонских городов находятся в созвездиях: Сиппар имеет свой архетип в созвездии Рака, Ниневия - в созвездии Большой Медведицы, Ассур - в звезде Арктур. Таким образом, окружающий нас мир, в котором ощущается присутствие и труд человека - города, святилища — имеет внеземные архетипы, понимаемые как план, форма, двойник, существующий на более высоком, космическом уровне. Но не все в окружающем нас мире обладает такими прототипами, например пустыни, невозделанные земли соответствуют другой мифической модели. Они уподобляются хаосу, бесформенному бытию, предшествующему сотворению. Именно поэтому, вступая во владение такой территорией, перед тем как начинать ее использовать, люди совершают ритуал, повторяющий акт творения или ритуал построения священного пространства. Например, в ведическом ритуале овладения территорией, с возведением жертвенника Агни обеспечивается сообщение с миром богов. Пространство жертвенника становится священным пространством: вода, в которой замешивают глину, ассоциируется с первичной Водой; глина символизирует Землю; боковые стены символизируют атмосферу. Само возведение сопровождается декламацией стансов, которыми возвещается, какой космический район только что был создан.

Румынский религиовед и историк Мирче Элиаде утверждает, что вся строительная и производственная деятельность имеет своим прототипом космогонию. В некоторых районах Азии по образу Вселенной, развивающейся от центра и простирающейся на все четыре стороны света, деревня или населенный пункт закладывались на пересечении, где перпендикулярно пересекаются две дороги. Разделение деревни на четыре сектора, соответствует разделению Вселенной на четыре горизонта. Структура алтаря и построек символически повторяет космическое пространство. Это можно обнаружить в самых различных культурных контекстах, повторяется один и тот же ритуальный сценарий. Подобно алтарю, поселению дом освящается полностью или частично символическими или ритуальными действиями. Жилище - это Вселенная, которую человек создает, имитируя творение богов, т. е. космогонию. Всякое строительство, возведение нового жилья напоминает чем-то начало, новую жизнь и повторяет первое начало, когда возникла Вселенная. И сейчас в современных обществах въезд в новое жилье сопровождается весельем и праздником, который несет на себе отпечаток отмечавшихся когда-то ритуалов (5).

Новый год, представляя собой, восстановление Сотворения, предполагает реставрацию первичного Времени. Поэтому по случаю Нового года предпринимались различные «акты очищения» и изгнания грехов. Все грехи года, все то, что было испорчено и осквернено Временем, уничтожалось в физическом смысле. Символически участвуя в уничтожении и воссоздании Мира, и сам человек воссоздавался заново. С каждым Новым годом человек чувствовал себя более свободным и более чистым, ведь он сбрасывал с себя бремя грехов и ошибок. В качестве примера можно привести еврейский праздник Рош-Хашана или еврейский Новый год. В этот день верующие евреи собираются на берегу реки или озера и тщательно вытряхивают свои карманы. Данный ритуал называется ташлих и символизирует очищение от всех грехов в преддверии нового и чистого года. Ритуальное воссоздание мифического времени положено в основу всех священных календарей. Праздник - это восстановление мифического события в настоящем. В празднике в полной мере мы можем обнаружить священные ценности жизни и благодаря им мы можем познать человека как творение Бога.

Религиозный человек воспроизводит в настоящем космогонические действия не только, когда он «создает» что-либо, но и тогда, когда он желает обеспечить удачное царствование новому монарху или когда необходимо спасти погибающий урожай, или выиграть войну,

совершить морскую экспедицию. Но особую роль ритуал играет во врачевании, когда целью является регенерация человеческого существа. Ритуал возвращает человека ко времени начала, чтобы он начал новую жизнь, заново родился и исцелился.

Таким образом, ритуал играет огромную роль в религии, является важным моментом перехода и начала нового периода в жизни человека, связан с такими важными событиями, как рождение, брак, исцеление, строительство дома, праздники, которые отмечают люди не только с религиозным сознанием.

Ритуал - это символ. Во многих культурах письменность не является необходимостью. Инструментом для сохранения сведений для потомков служили календарь, обычай и ритуал. В ритуал включались природные (особо примечательные деревья, скалы, небесные светила) и созданные человеком сооружения (идолы, курганы, архитектурные сооружения). Ритуальные действия сохраняют для коллектива память о поступках, представлениях, эмоциях. Если не знать ритуалов, не учитывать огромное число календарных и иных знаков, таких как длина и направление тени от конкретного дерева или сооружения, изобилие плодов или недостаток листьев на нем, невозможно судить о функции сохранившегося сооружения. Ю.М.Лотман в своей книге «Семиосфера» утверждает, что письменная культура ориентирована на прошлое, а устная культура — на будущее, поэтому огромную роль в этой культуре играют предсказания, гадания, пророчества (6). Святилища были не только местом совершения ритуалов, хранящих память о законах и обычаях, но и местом гаданий и предсказаний. Гадания могли сопровождаться принесением жертвы, которая необходима для обращения к божеству за помощью в осуществлении выбора. Приметы и предсказания связаны с коллективным опытом, который формировался многолетними наблюдениями за природой, небесными светилами. В рамках такой культуры большое развитие получили магические знаки и орнаменты, используемые в ритуалах, в виде геометрических фигур: круг, крест, параллельные линии, треугольник и др. Эти знаки обретают смысл в отношении к ритуалу. Их можно назвать ритуальными символами. Развитие орнаментов, ритуальных символов является признаком устной культуры. Они включены в текст ритуала и связаны с определенным местом и временем.

Благодаря символу существует возможность «показать» всевышнее. Обряды, ритуалы пронизаны символизмом, например ритуал посвящения, коронования и т. д. Воды символизируют универсальную совокупность потенциально возможного и составляют основу всякого

создания. Погружение в воды символизирует возврат в мир предсуществования, всплытие — проявление формы. Это смерть и рождение. Контакт с водой всегда включает в себе некое возрождение, погружение, увеличивает жизненный потенциал. Существуют верования, что человечество зародилось в водах. Потопу или периодическому погружению континентов (миф об Атлантиде) на человеческом уровне соответствует так называемая «вторая смерть» человека или причащающая смерть через крещение. Погружение в Воды означает не окончательную смерть, а временное возвращение в область бесформенного, за которым следует сотворение жизни, «нового человека». В различных религиозных системах Воды сохраняют одну и ту же функцию: разложения, разрушения форм, «смывания грехов». Они предстают одновременно как очищающие и регенерирующие силы. Как и погружение в воду, символическое погребение обладает той же значимостью. Новорожденного ребенка укладывают на землю, чтобы земля признала его и обеспечила божественную защиту. А иногда закапывают детей или взрослых в случае болезни. Больной возрождается и избавляется от болезни. У многих первобытных народов есть символическое убийство, при этом человека зарывали в землю, а когда он поднимался из могилы, то считался «новым человеком».

Говоря о ритуальных символах, важно выделить образ дерева как символа Космоса, выражения жизни, молодости, бессмертия, мудрости и знания (7). Мы можем найти космические деревья в германской мифологии, деревья Жизни в Месопотамии, деревья Молодости в Индии, Иране, Дерево Бессмертия, Мудрости в Ветхом Завете. Выделяются деревья с золотыми плодами или чудесной листвой, обычно их охраняют чудовища (грифы, драконы, змеи) и, чтобы сорвать плоды, нужно выдержать испытание, являющееся посвящением в герои, и только после этого обрести сверхспособности. Символ Космического дерева открывает тайну жизни и Сотворения, обновления, вечной молодости. Священное дерево, например у американских индейцев, играет важную роль в обряде посвящения, связанного с взрослением. И дерево здесь рассматривается как посредник между людьми и Богом. В ритуал входят танцы вокруг дерева, подъемы на него. Цель такого действия — получение благословения, исцеления. В Азии столб или дерево символизировали Космическое дерево - «Ось Земную», находящуюся в «Центре Мира». Влезая на дерево, шаман как бы поднимался на Небо. Мировое Дерево с семью ветвями часто отождествляется с семью планетными

небесами, что, возможно, вызвано влияниями месопотамского происхождения.

Таким образом, огромное значение имеют символические образы ритуала, которые тесно связаны с мифологией народа, племени. Также можно выделить наиболее часто встречающиеся символы, доминантные, имеющие одно значение у многих народов или у соседних народов. Эти символы характеризуются многозначностью и центральным положением в каждом ритуальном исполнении и являются фиксированными точками системы ритуалов. Ядро этих символов связано с зависимыми символами, некоторые из них однозначны, а другие являются простыми знаками отношения, поддерживающими ход ритуального действия (поклоны, омовения, очищения). Ритуал, по мнению Тэрнера, проводит человека или социальную группу через лиминальность (промежуточное состояние), в которой с большей эмоциональностью утверждаются нетленные ценности общества, к новому закреплению структуры (иногда видоизмененной).

Изучение разнообразных концепций, касающихся ритуала, позволяет сделать вывод, что ритуал является феноменом чрезвычайно разносторонним, не ограничивающимся рамками исключительно религиозного характера. Если суммировать религиозную функцию ритуала, то нетрудно убедиться, что ритуал играет огромную роль в религии, является моментом перехода от мирского к священному, повторением акта творения. Ритуал - это способ воспроизведения мифологического события, он связан с сакральным, всегда направлен на поддержание порядка в мире. Миф как бы разъясняет и обосновывает совершаемую религиозную церемонию, а эта церемония воспроизводит в лицах пересказываемый миф. Ритуал разворачивается в сакральном времени, в освященном пространстве, а структура алтаря и построек символически повторяет космическое пространство. Многие обряды имеют сакральную модель, например, бракосочетание воспроизводит священный брак, союз между Небом и Землей. Воссоздание мифического времени положено в основу всех священных календарей. А праздник является восстановлением мифического события в настоящем. Ярким примером является Новый год — как восстановление Сотворения, реставрация первичного времени.

В то же время ритуал — это не просто концентрация сведений о ценностях и нормах, это и необыкновенный набор практических указаний и символических парадигм для повседневного поведения,

предписывающих, как супруги должны относиться друг к другу, как ухаживать за скотом и т.д.

Таким образом, ритуал пронизывает все стороны жизни человека и коллектива в религиозном, социальном, психологическом аспектах, является неотъемлемой частью культуры. Даже не религиозный человек, не понимающий смысла обрядов, праздников, принимает участие в них.

Как следует из изложенного, значение ритуала не ограничивается рамками традиционных культур. Ритуал отвечает потребностям человека любой эпохи и культуры.

Литература:

1. Цит. по: Бабахо В.А., Левикова С.И. Культурология: программа базового курса: Программа базового курса, хрестоматия, словарь терминов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000.
2. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Под ред. С.А.Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1988, с. 377.
3. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983, с. 32.
4. Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987, с. 45–50; Элиаде М. Священное и мирское. М.: Московский университет, 1994, с. 41–43
5. Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987, с. 65–74.
6. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Московский университет, 1994, с. 83–86.
7. Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987, с. 154–158.

Ramziddin Isakdjanov

Development of philosophical sciences in Central Asia: Ibn Sina as a bridge between East and West

The nations of Central Asia have long historical roots as others, which goes through centuries to the ancient time. They left a rich spiritual and cultural heritage in sphere of education and science.

“Spirituality, says the president Islam Karimov, is a most effective method of education, one must use it correctly, teach our children to be patriot, true-speakers, true-lovers”.

One of the great scholars, born in our country was Ibn Sina (Avicenna), named as “Shaykh ur-Rais-Head of scholars”. Ibn Sina (arabic), also known as Avicenna (latin) and Abu Ali Sina (Persian) was the most original and systematic Muslim philosopher. In this light he is mentioned by two celebrated historians of medieval western philosophy: A. Maurer states, "...his (Ibn Sina's) philosophy is a highly personal achievement, ranking among the greatest in the history of philosophy;" and F. Copleston holds, "The greatest

Muslim philosopher of the eastern group without doubt is Avicenna or ibn Sina (980-1037), the real creator of a scholastic system in the Islamic world." Y. Mahdavi lists 244 texts attributed to him and G. A. Anawati lists 270. These works envelop a multiplicity of topics such as metaphysics, poetics, animal physiology, minerals, rhetoric, mechanics of solids, Arabic syntax, meteorology, mystical treatises, and a medical treatise, and are translated into more than nineteen languages. The crown of his philosophical corpus is a set of encyclopedic collections of treatises, especially *ash-Shifa*, *an-Najât*, *al-Isharat wat-Tanbihât* and the *Danishnameh*; each collection contains elaborate philosophical treatises on metaphysics, physics, psychology, and logic. A standard edition of the logical texts of *ash-Shifa'* alone comprises more than one sixteen hundred double size (1600) pages. Contemporary philosophies of logical syntax of a language distinguish between two types of primitives—one, designative types of sign, the other, rules for transformation, designation, and interpretation, and these distinctions can be applied to ibn Sina's system.

Ibn Sina's two primordial notions of the soul are 'being' (*hasti*, *wujûd*) and the modalities [of necessity (*wajib*), contingency (*mumkin*) and impossibility (*mumtani*)]. The notion of being is the core of his system, while the modalities specify the subset of beings that are existents. The notion of 'being' concatenated with 'necessity' point to 'the necessary being;' using the second version of the ontological argument, 'necessary being' results in 'the Necessary Existent.' The notion of 'being' concatenated with 'contingency' has two possible results: (a) if there is a cause for the case in question, then the contingency is an actual existent—for example, in the case of 'being a human,' persons are existents because they have parents; (b) in the case of absence of the cause, the results are non-actual contingencies such as unicorns. 'Impossibility' and 'being' lead to no existent, as illustrated by 'round squares,' and 'the largest number.' The key notions of ibn Sina's system are very clear: 'Being-qua-being' (*hasti*, *wujûd*) corresponds to Aristotle's notion of 'being-qua-being' in *Metaphysica* and E. Moody's reading of Ockham's use of 'ens' in *Summa Totius Logicae*. It signifies the most determinable concept. 'Non-being' is meaningless. We should note that all mental concepts (actual or not actual) signify a being. For this reason 'being' is different from 'existent'.

'Existent' (*mawjûd*) signifies actual entities, Aristotle's notion of first substance (*πρώτη φιλοσοφία*). There are no impossible existents. For ibn Sina there is only one Necessary existent, which is the ultimate cause of generation of other existents. 'Existence' itself is not an existent, but signifies neither those entities which are neither uncaused 'contingent beings' nor 'impossible entities. "Essence," (*mahyya*) is used by ibn Sina in the sense of "ti esti" and in the secondary sense of "ousia" employed by Aristotle. An existent partakes of an essence; for example, the feature of a basket-hall can be discussed in terms

of the formal properties of a sphere. An unrealized entity such as a unicorn may have an essence but no existence."

"The inspection of the *Ilahiyyat* reveals not only the importance of *Metaph. α*, 1-2 and *Λ*, 6-10, but also the particular way in which Avicenna reproduces these two loci of the *Metaphysics* in his work: first, the doctrines of *α*, 1-2 and *Λ*, 6-10 are somehow interconnected in the final section of the *Ilahiyyat*, the one dealing with philosophical theology (VIII, 1–X, 3); second, within this section the doctrine of *α*, 1-2 is placed before that of *Λ*, 6-10, and constitutes a sort of introduction to philosophical theology. It is possible that Avicenna read *α*, 1-2 and *Λ* 6-10 during his secondary education according to this same pattern.

In sum, Avicenna's approach to the *Metaphysics* at the time of his secondary instruction had three main features: (i) it was not an extensive reading of this work in its entirety, but only of the essential parts of it, namely--on the basis of the evidence at our disposal--*α*, 1-2 and *Λ*, 6-10; (ii) these two loci were read in connection with one another, as elements of the theological part of the *Metaphysics*, in disregard of the ontological part of it; (iii) *α* was read as an introduction to *Λ*, 6-10 whereas books A, B-K of Aristotle's work were probably neglected.

The first specific endeavor of clarifying the relationship between ontology and theology within the Aristotle's *Metaphysics* took place, as far as we know, in Arabic philosophy. In post-Aristotelian Greek philosophy, this relationship was not perceived as problematic: it appears as a crucial issue neither in an independent "aprotic" treatise on metaphysics like Theophrastus' *Metaphysics*, nor in a reworking of the *Metaphysics* such as parts II and III of Nicholas of Damascus' *Philosophy of Aristotle* (at least judging from the extant portions of this latter work), nor in the commentaries on the *Metaphysics* by Alexander of Aphrodisias, Themistius, Syrianus and Ammonius/Asclepius. In Arabic philosophy the problem was determined by the "theologizing" interpretation of the *Metaphysics* offered by philosophers like al-Kindi, which derives proximately from the classifications of sciences of Late Antiquity and depends ultimately on Aristotle's perspective (iii) taken in isolation from the others. Al-Farabi's reacted to al-Kindi's one-sided view of the *Metaphysics*: connecting himself with the commentarial tradition of Alexander of Aphrodisias, Themistius and Ammonius/Asclepius, he had a broader view of the *Metaphysics* and in the *Fi Agrad* he clarified that Aristotle's work contains not only a theology, but also an ontology. The background of the entire discussion is the relationship of *falsafa* and Islam: whereas al-Kindi emphasizes the theological part of the *Metaphysics* in order to assimilate Aristotelian metaphysics (and Greek metaphysics in general) and Islamic theology, al-Farabi stresses the distinction of metaphysics and philosophical

theology and assigns a broader scope (and, implicitly, a higher rank) to the former with regard to the latter. Avicenna further develops al-Farabi's point of view, somehow incorporating in it al-Kindi's perspective, and presents the fullest and most articulated account of the relationship of ontology and theology within metaphysics in the history of medieval philosophy.

Avicenna regards as very important to determine the subject-matter of metaphysics: he starts the *Ilahiyyat* addressing this issue and adding the "subject-matter" (*mawjud*), as we will see in Chapter 5, to the preliminary questions traditionally discussed by Aristotelian commentators at the beginning of their exegesis of Aristotle's works. He appears to be the first in the history of philosophy to have devoted to this issue a separate and articulated treatment, and his contribution in the first two chapters of *Ilahiyyat* has rightly attracted the attention of scholars. In Avicenna's powerful synthesis, Aristotle's different perspectives on the issue are elucidated and harmonized. As we are going to see in the first part of the present chapter, the main elements of Avicenna's discourse are five. First, he starts with a notion of metaphysics that gathers points (iii) and (i), namely the idea that metaphysics deals with immaterial things and with the first causes and the absolute Prime Cause, i.e. God. Second, he adds point (ii) to point (i) by means of the distinction between the "subject-matter" of metaphysics and the "things searched" in it: according to Avicenna, "existent qua existent", rather than God or the first causes, is the subject-matter of metaphysics. God and the first causes are things searched in metaphysics, and can be taken into account by this discipline just because they are not its subject-matter, for the subject-matter of a discipline is something that is common to all the things searched by the discipline in question, without being itself one of them. Third, he brings to unity perspective (iii) and perspective (ii) by means of a peculiar notion of "existent", according to which this concept is immaterial in as much as it is not restricted to the sphere of material things. Conceived as immaterial, "existent" can be common to all the objects of research of metaphysics. Fourth, he reaches a synthesis between perspective (i) and perspective (ii) by stressing that the first causes and God are a part of "existent" and the principles of the "existent" that is caused. Fifth, he stresses that the first causes and God, despite not being the subject-matter of metaphysics, have nonetheless a fundamental function within this discipline: among the things searched by metaphysics, they are its "goal", namely the things whose knowledge is ultimately pursued.

Martin Heidegger claims that the history of metaphysics is a history of the oblivion of being while propounding that his "fundamental ontology" presents a "genuine" account of the question of being that attempts to overcome metaphysics and its oblivion of being. Yet, it is perhaps doubtful that, for

more than two thousand years (from Aristotle to Edmund Husserl), no philosopher was able to come up with a "genuine" approach to the question of being, and that no philosopher attempted to overcome the metaphysical history of the oblivion of being. This issue becomes more polemical and problematic, given that it is unlikely the case that in the global intellectual history of Chinese, Jewish, or Islamic philosophy, no philosopher or philosophical tradition has successfully attempted to overcome the history of the oblivion of being. In the case of Islamic philosophy, it is well documented that the Near Eastern Muslim world of the Middle Ages has had an impact on the intellectual history of Western science and metaphysics. However, it is not yet well documented that the same Near Eastern Islamic philosophical tradition does indeed testify to the development of a phenomenological philosophical tradition that took the question of being to be the most central question of philosophical investigations. Considering the particular case of the physician, philosopher, and poet Avicenna is known that his influential *al-Qanun fi al-tib* (Book on medicine) was translated into Latin (*Liber Canonis*) and many other languages, and was in currency since the late Middle ages and early Renaissance in Europe. It is also known that Avicenna's philosophical works have had a strong impact on Thomism and on the works of Maimonides among others. Moreover, Avicenna's philosophical contributions constituted the milestones of a phenomenological mode of investigation in ontology that impacted subsequent philosophical developments in the Near East, up to the recent modern times, and some investigators have already depicted some of the phenomenological dimensions that characterize his views.

For Ibn Sina, metaphysics is basically the study of "being qua being", but he immediately adds that its most noble, although not its first object is God, the Necessary Being by virtue of itself. All this implies that the existence of God is not self-evident, but has to be proven. In order to do so, Ibn Sina develops his theory of the essence/existence distinction. In God, His essence is His existence, while in all other Beings one has to sharply distinguish their existence from their essence. In the latter case, he qualifies the existence as being not identical with, but "accidental" to essence. Ibn Rushd saw in it a simple affirmation of the pure accidental of existence, and therefore vehemently criticized Ibn Sina on this point. Till recent times, this latter interpretation remained the standard one in the West. F. Rahman seems to have been the first contemporary commentator to have seriously put into question such an understanding of Ibn Sina's affirmation. However, it deserves to be stated that already Henry of Ghent, in the late thirteenth century, was aware of the fact that the restricted Aristotelian notion of "accidentally" was surely not involved here, but a larger one. Among the vast majority of the Latin scholastics who followed Ibn Rushd's line of

interpretation, was Thomas Aquinas. However, he accepted as most valid Ibn Sina's distinction between essence and existence, a fact already evident from the very title of his famous early work *De ente et essentia*. Thomas Aquinas uses Ibn Sina's theory in order to explain the composite nature of all creatures, especially the immaterial ones, i.e., the angels. He obviously rejects any kind of holomorphic composition in them. Although he does not mention the Avicennian vocabulary of "necessary in virtue of itself", "necessary in virtue of another", and "possible", he clearly derived his view from Ibn Sina, and not from Aristotle, Boethius, or the *Liber de Causis* as he suggests. But, on the other hand, Thomas wants to distance himself from what he considers to be Ibn Sina's "essentialism". For him, there is not only identity in God between essence and existence, but God is above all "esse subsistens", which clearly means that the priority is on the side of the existence. Thomas certainly believed that he thus was radically opposing Ibn Sina's view. Even if he misunderstood the accidentality of existence in the latter's thought, he was right in his opinion that Ibn Sina had not fully appreciated existence as a part of the integral ontological dimension of Beings.

For Ibn Sina, metaphysics was essentially the study of being qua being, i.e., an ontology, but that its most noble object of investigation is God, in other words it also includes theodicy. One may add that for Ibn Sina metaphysics is moreover the science that has to demonstrate the principles of the other sciences, which means that it also deals with the "archaeology" of the sciences. Although Aristotle's metaphysics entails elements of all three of these views, it never linked them together within a substantial unity. Based on the important preparatory work of his predecessor al-Farabi, for the first time in the history of philosophy Ibn Sina had worked out a metaphysical "system" as "system". In this respect this latter rightly deserves to be qualified as a kind of onto-theology even if it does not completely match Heidegger's – inspired by Duns Scotus – conception. In view of all this, metaphysics is certainly the highest and most valuable of all sciences, a fact particularly underlined by Ibn Sina when he discusses, in his *Danesh-Nameh*, metaphysics immediately after the "instrumental" science of logic, but before "physics", and such contrary to the customary habit, a habit he himself respects in his Arabic encyclopaedias, of presenting it as the latest of all sciences. While it is commonly designated as "meta-physics", i.e., the science of what comes after physics, an appellation sometimes used by Ibn Sina as well, he does not hesitate to call it *Ilahiyyat*, i.e. "science of the Divine Things" as well, and indeed prefers to do so.

The philosophical sciences, as has been pointed out elsewhere in (our) books, are divided into the theoretical and the practical. The difference between the two has (also)been indicated. It has been mentioned that the theoretical are those wherein we seek the perfecting of the theoretical faculty of the soul

through the attainment of the intellect in act -- this by the attainment of conceptual and verifiable knowledge through things that are (the things) they are, without reference to their being our own actions and states. Thus, the aim in these things is to attain an opinion and belief which is not an opinion and belief pertaining to the manner of an action, or to the manner of a principle of an action inasmuch as it is a principle of action. And it has also been stated that practical philosophy is that wherein one first seeks the perfection of the theoretical faculty by attaining conceptual and verifiable knowledge involving things that are (the things) they are in being our own actions -- thereby attaining, secondly, the perfection of the practical faculty through morals. It was stated that theoretical knowledge is confined to three divisions -- namely, the natural, the mathematical, and the divine.

It was also noted that the subject matter of the natural is bodies, with respect to their being in motion and at rest, and that its investigation pertains to the occurrences that happen to them essentially in this respect.

It was also stated that the subject matter of mathematics is either that which is quantity essentially abstracted from matter, or that which has quantity -- the thing investigated therein being states that occur to quantity inasmuch as it is quantity and where one includes in its definition neither a species of matter nor a motive power.

Finally, it was stated that the divine science investigates the things that are separable from matter in subsistence and definition.

You have also heard that the divine science is the one in which the first causes of natural and mathematical existence and what relates to them are investigated; and so also is the Cause of Causes and Principle of Principles -- namely, God, exalted be His greatness.

This much is what you would have come to know from the books that have previously come to you. But from this it would not have become evident to you what the subject matter of metaphysics really is (except for a remark in the Book of Demonstration, if you remember it). This is because in the other sciences you would have something which is a subject; things that are searched after; and principles, universally admitted, from which demonstrations are constructed. But now you still have not truly ascertained what is the subject matter of this science -- whether it is the essence of the First Cause, so that what one seeks here is knowledge of His attributes and acts, or whether the subject matter is some other notion. Hence, we must inescapably indicate the subject matter of this science so that the purpose that lies in this science becomes evident for us.

Moreover, the subject matter of metaphysics cannot be specifically confined to any one category, nor can it be the attributes of any one thing except the existent inasmuch as it is an existent.

It is thus clear to you from this totality of what has been said that the existent inasmuch as it is an existent is something common to all these things and that it must be made the subject matter of this are for the reasons we have stated. And, moreover, because it is above the need either for its quiddity to be learned or for itself to be established so as to require another science to undertake to clarify (such) a state of affairs therein this because of the impossibility of establishing the subject matter of a science and ascertaining its quiddity in the very science that has that subject), (it thus needs) only the admission of its existences and quiddity. The primary subject matter of this science is, hence, the existent inasmuch as it is an existent; and the things sought after in (this science) are those that accompany the existent, inasmuch as it is an existent, unconditionally. (Book One, Chapter Two).

What adheres necessarily to this science (therefore) is that it is necessarily divided into parts. Some of these will investigate the ultimate causes, for these are the causes of every caused existent with respect to its existence. (This science) will also investigate the First Cause, from which emanates every caused existent inasmuch as it is a caused existent, not only inasmuch as it is an existent in motion or (only inasmuch as it is) quantified. Some (of the parts of this science) will investigate the accidental occurrences to the existent, and some (will investigate) the principles of the particular sciences. And because the principles of each science that is more particular are things searched after in the higher science -- as, for example, the principles of medicine found in natural (science) and of surveying (found) in geometry -- it will so occur in this science that the principles of the particular sciences that investigate the states of the particular existents are clarified therein.

Thus, this science investigates the states of the existent -- and the things that belong to it that are akin (to being) divisions and species -- until it arrives at a specialization with which the subject of natural science begins, relinquishing to it this specialty; (and at a) specialization with which the subject matter of mathematics begins, relinquishing to it this specialty; and so on with the others. And (this science) investigates and determines the state of that which, prior to such specialization, is akin to a principle. Thus, (some of) the things sought after in this science are the causes of the existent inasmuch as it is a caused existent; some (of the things sought after) pertain to the accidental occurrences to the existent; and some (pertain) to the principles of the particular sciences.

This, then, is the science sought after in this art. It is first philosophy, because it is knowledge of the first thing in existence (namely, the First Cause) and the first thing in generality (namely, existence and unity).

It is also wisdom, which is the best knowledge of the best thing known. For, it is the best knowledge (that is, (knowledge that yields certainty) of the best

thing known (that is, God, exalted be He, and the causes after Him). It is also knowledge of the ultimate causes of the whole (of caused things). Moreover, it is knowledge of God and has the definition of divine science, which consists of knowledge of the things that are separable from matter in definition and existence. For, as has become clear, the existent inasmuch as it is an existent, and its principles and the accidental occurrences (it undergoes) are all prior in existence to matter, and none of them is dependent for its existence on (matter's) existence.

Study of philosophical heritage of great Ibn Sina, especially parts refer to divinity and philosophy can help to make clear some ideas like "religious tolerance", "bright Islam", "harmony between world and religion". As well as, metaphysic is considered to be one of the most difficult parts of philosophy. It is clear that this sphere need to be researched and studied in order to develop philosophy in our country.

References:

1. Alikulov H. Eticheskije vozzreniya misliteley Sredney Azii I Horasana. – Tashkent, 1992.
2. Fakhry Majid. A history of Islamic philosophy. Columbia University Press, 1970.
3. Aganesyan.S. Great Avicenna from Bukhara. - Tbilisi, 1987.
4. Hourani. G.F. Averroes on the Harmony of religion and Philosophy. – London, 1961.
5. Mohammad Lutfiy Juma, Tarih falasifatil islam. – Cairo, Alamul kutub. 1999.

Гульноза Саидова

Тюркские тафсиры и место среди них тюркских переводов “суфийского тафсира Чархи”

В связи с принятием ислама тюркскими народами возникла необходимость в переводе и тафсире (комментариях) Корана на тюркских языках. Во времена господствования ислама Коран комментировался в различные времена и на разных уровнях на данные языки.

Мировые фонды рукописей хранят около 100 тюркских экземпляров переводов и тафсиров-комментариев Корана. В источниках в качестве самого древнего тюркского тафсира упоминается произведение

мутазилиита Абу Али Мухаммад ал-Жуббойи ал-Хузистоний (ум. 916г.), однако оно до сих пор не найдено (1).

В период правления Саманидов ученые Мавереуннахра давали специальное разрешение-фетву на использование персидских тафсиров. Соответственно, в 961-976 гг. был выполнен первый перевод “Тафсир ат-Табари” на персидско-таджикский язык (2). Ч.А.Стори (1888-1967), исследовавший историю персидских тафсиров, приводит сведения о том, что тафсир Абу Жаъфара ат-Табарий (ум. 923г.) “Жами‘ ал-байъан” был переведен группой ученых на фарси по приказу правителя Хорасана и Трансоксонии Мансура ибн Нух ас-Саманий (ум. 977 г.) и библиотеки Аясофия (№87) и Дрезден (№22) имеют по экземпляру данного перевода (3). З.В.Тоган (1890–1970) приводит гипотезу о том, что данный персидский перевод “Тафсир-и Табари” был переведен слово в слово из арабского на фарси и возможности тюркского перевода советом тех же переводчиков (4).

Одним из наиболее древних тюркских тафсиров считается “Среднеазиатский тюркский тафсир” (“Анонимный тафсир”), возможно относящийся к XII–XIII векам (5). Данная рукопись была найдена в 1914 г. в городе Карши (Узбекистан) и увезена в 1920 г. Санкт-Петербург (6). На сегодняшний день она хранится в фонде Санкт-Петербургского института восточных рукописей под номером №197 (7). Рукопись состоит из 147 страниц, сохранились перевод и тафсир 69 сур, потеряны некоторые заглавные и средние части. О времени создания рукописи существуют несколько взглядов. Тюркологи В.Бартольд и Ф.Копрулу считали её относящейся к более раннему периоду, кон. X – нач. XI вв., почти одновременно с “Кутадгу Билик”, А.Боровков (1904-1962) к XII–XIII вв. (8). К.Махмудов считает что произведение по лингвистическим признакам близко к памятникам X– XIV вв. (9).

Турецкие ученые профессора Х.Мухаммед и Я.Мажид в качестве наидревнейшего тюркского перевода Корана указывают на тюркский тафсир, хранящийся под номером №73 в “Музее тюркских и исламских источников” Турции. Размеры манускрипта 36х27, на каждой странице по 9 строк, общее число страниц 451. Дата перевода не указана. На последней странице в качестве переписчика в 734 г.х. (1333 г.) указан Хаджи Давлатшах Мухаммед (10). Конечно, на самом деле очевидно что перевод был выполнен намного раньше. А.Инон указывал на близость данного манускрипта с “Центральноазиатским тюркским тафсиром” и параллельную схожесть обеих (11).

В мировых фондах в качестве наиболее распространенного перевода указывается “Жавāхир ал-асдāф”, выполненный в пер. пол. XV в. Над ним работали С.Хьюарт, А. Зайчковский, А.Топогли (12).

В качестве еще одного из тафсиров, чьи переводы распространены по свету и пользуются популярностью, можно привести пример из переводов тафсира Абул-л-Лайса ас-Самарканди (ум. 983 г.). А.Инон называет его самым распространенным и переводимым тафсиром в Османской империи (13). Тафсир Абул-л-Лайса несколько раз переводился на тюркские языки в различные времена. Первый перевод был выполнен Ахметом Да’и / (ум.1421 г./ (14).

Перевод выполненный Мусой Изники (ум.1434г.) и называвшийся в некоторых экземплярах “Таржума-и тафсир-и Аби-л-Лайс” или “Анфус ал-жавāхир” (15), хотя и является произведением на основе тафсира Самарканди, все же может считаться независимым произведением автора. В процессе перевода тафсир Самарканди служил ему основой, также он пользовался тафсиром Хозина (ум. 1340г.) “Лубāб ат-Та’вкл”. Своей переводческой деятельностью Муса Изники внес свой вклад в достижение тюркского языка “уровня языка знаний и науки”. Можно проследить, что в своих произведениях он уделял большое внимание наукам тафсир и тасаввуф.

Другим тафсиром с большим объемом, написанным в последующие века является произведение Хаджикари Мухаммед Зарифа ал-Кашгарий (1872 –1959). Данный тафсир носящий название “Зариф ал-Кашгарий тафсири”, вышедший в печать в Дохе (Катар), примечателен еще и тем, что автор приводит в нем список тюркских тафсиров. Список содержит 28 тафсиров, среди них переизданные имеют особое место. В первой четверке упоминается тафсир Ибн Асадуллы ал-Хумайдий “ал-Иткāн фк таржума ал-Кур’ан” на Казанском турецком, состоящий из двух томов. Под 5-6 номерами приведен тафсир Махмуда ибн Саййид Нодир ат-Тарозий на языке Туркестана и написанный на уйгурском варианте арабского письма. 7–8 номера тафсиры на азербайджанском турецком, 2-х томный “Китāб ал-байāн фк тафскр ал-Кур’āн” и 3-х томный “Китāб кашф ал-накā’ик”. 2-х томный “Тафскр-и Фавā’ид” неизвестного автора приводится под номерами 9 и 11. “Тасхкл ал-байāн фк тафскр ал-Кур’āн”, переведенный на тюркский Мухаммедом Садиком ибн Муллашах Ахмад Имонкули, является переводом произведения Хусейна Воиз Кошифий (ум.1505г.). Под номерами 16-17-18 расположен “Тафскр-и Ну’мāнк” Нуъмона ибн Амир ибн Усмона. Следующие тафсиры не полные, относятся к отдельным сурам, или переводам в стиле “Хафтияк”.

В данной статье мы считаем уместным отдельно остановиться на рукописи, считающейся единственной и хранящейся на сегодняшний день под номером №7180 в фонде рукописей Института востоковедения имени Беруни. Это переводный труд “Тафсир-и Чархи” видного представителя суфийского ордена Накшбандия, крупного ученого Яъкуба Чархи (1363-1447), является произведением гармонично включающими в себя элементы ордена и известным в исламском мире. Так как тафсиром весьма интересовались тюркские народы, он многократно переводился на тюркский язык. Первые сведения о рукописи “Таржима-и тафсир-и Чархи” приводятся в каталоге “Собрание восточных рукописей АН УзССР (СВР)” (16). Спустя 36 лет исследователем М.Раззаковой были опубликованы 2000 статей о данном манускрипте (17). В 2010 г. вышло в печать факсимилие рукописи вместе с предисловием, комментариями и указателям (18).

Рукопись выполнена красивым письмом насх и в некоторых местах наставлык черными чернилами на европейской фабричной бумаге. На 131-й странице даже имеется фабричная печать. Не указаны каллиграф и дата переписки. Размеры рукописи 16,5×20,5, размер текста 11,5×14. На каждой странице написан текст по 15-16 страниц. Манускрипт состоит из 200 страниц, на последних шести (194^а – 199^б) есть арабские тексты и персидские переводы нескольких хадисов, не относящихся к теме.

В водной части произведения приведены сведения об авторе тафсира, причине его написания, использованных источниках, а также имя переводчика, дата выполнения превода, цель данного перевода. В частности, переводчик говорит следующее в предисловии: “оказалось, читается на таджикском языке, но тюркская беднота не понимает этот язык и лишены пользы”. Переводчик Хаджи Хамадани также подчеркивал, что именно эта причина и послужила основой для перевода тафсира на тюркский язык. Датой выполнения перевода он указывает 993 г. по хиджре (1585 г.). На внутренней стороне переплета имеются данные сведения, написанные отличительным от письма манускрипта: *“Тафсир-и Яъкуб Чархи» перевел в 993 году по хиджре некто по имени Хаджи Хамадани по велению Султана Санджар”*.

Особенности рукописи:

- Суры выделены «басмалой», названия сур приведены напротив басмалы на полях.
- В переводе тафсира аяты Корана даны внутри текста одинаковым видом письма и цвета без отличий.

- Рядом с тюркским переводом хадисов, приведенных для комментария сур есть их и арабские тексты. В некоторых местах есть только тюркский перевод хадисов и арабский текст без перевода.
- Тексты в поэтической форме отделены от прозаических видным интервалом. Под текстом каждой страницы есть указатели для следующей.
- Слова типа «*Байт*», «*Назм*» использованы лишь в нескольких местах.
- В аятах встречаются слова, забытые переписчиком.
- Половина 123^а-й страницы и 123^б-я страница полностью пустые, смысл цел, без отсутствующих промежуточных текстов.
- В рукописи ошибки перечеркнуты линией, правильный вариант дан на полях или прямо над ошибкой. Некоторые слова написаны по два раза, в таких случаях повторное слово не зачеркнуто.
- Некоторые арабские словосочетания, даже иногда целые выражения и предложения даны без перевода в оригинальном тексте.
- В основной части арабских текстов, в частности хадисах, грамматических анализах, названий мест и имен собственных встречаются ошибки со стороны переписчика, отсутствующие слова.
- Во время комментария аятов в “Таржима-и тафсир-и Чархи” встречаются персидские двустииши без перевода. Также тюркский перевод значительно отличается от персидского оригинала. Наверно по этой причине переводчик в некоторых местах не указывает имя поэта.
- Некоторые словосочетания и предложения в персидском тексте не указаны в переводе, иногда в “Таржима-и тафсир-и Чархи” встречаются тексты, отсутствующие в персидском.
- В переводе использованы персидские и арабские слова, во многих случаях их тюркский перевод есть рядом.
- На последней странице есть отрывок от юридического документа и двустиишие, не относящиеся к теме.
- В тюркском языке выражение гласных не систематизированно, одно слово использовано с несколькими графико-фонетическими вариантами;
- В словах, заимствованных из арабского и фарси иногда сохраняется отношение формы, иногда нет;
- В тексте рукописи к нескольким словам применены дидакритические значки
- В языке произведения встречаются особенные элементы, относящиеся к языкам огуз и кипчак;

Рукописи перевода Мир Мухаммеда Фозил Ташкандий:

“Тафсир-и Чархи” в последующее время был переведен на еще один тюркский язык переводчиком по прозвищу Мулло Кичик – Мир Мухаммедом Фозил Ташкандий в XVII–XVIII. Есть вероятность что переводчик не был знаком с произведением Хамадоний Хаджи “Таржима-и тафсир-и Чархи” данный перевод разительно отличается от предидущего. На сегодняшний день есть сведения о трех рукописных экземплярах тюркского перевода Ташканди. Один из них хранится под номером №137 в французском институте исследования Центральной Азии (IFEAC). Можно предположить что рукопись была переписана в XVIII–XIX веках (19). Второй экземпляр данного произведения, как указано в его калафоне, был закончен в субботу, 14-дне месяца сафар, в году собаки 1254 года хиджры (1838 г). Язык рукописи весьма близок к современному узбекскому языку.

Рукопись IFEAC состоит из одного тома, написан на Кокандской бумаге, сохранена полностью, число страниц 187, текст состоит от 14 до 20 страниц, в целях выделения комментируемых аятов, они выделены красной линией, стиль письма-настаылык черными чернилами. Только названия сур “Ясин”, “Мулк”, “Нун” и “Гашия” выделены красными чернилами. Остальные суры выделены “Басмалой”, но не написаны названия. Хадисы для комментария также выделены красным сверху. После арабского текста хадисов, в отличии от рукописи № 7180, арабский текст хадисов дан полностью и почти без ошибок. Ссылки и другие аяты из Корана перечеркнуты красной линией. Данный тафсир заканчивается комментарием к суре “аш-Шамс”, остальные 23 маленькие суры отсутствуют.

В личной рукописи отсутствуют промежутками 14 сур, из 23 сур, отсутствующих в рукописи IFEAC. Здесь есть тафсиры к 19 сурам, общее число 36, однако тафсиры сур “Курейш” и “Ихлас” неполные, утеряны несколько листов. Переводчик Мир Мухаммед Фазил Ташканди в предисловии приводит почти идентичную с персидским вариантом в “Тафсир-и Чархи”, следом дает тюркский перевод и вводные слова. Также встречаются персидские тексты без перевода (20). Особой чертой данной рукописи является то, что для выражения удлиненности иногда использованы двойные буквы: يالغان (7⁶, 14⁶), الغوز (55^a), فالماغى (32^a, 58⁶), فالاماس (33^a, 70^a), سالاماس (29^a), قويالماق (50⁶), اذاهاانت (43^a), جاغلايالمای (72^a), قوالدايالماس (46^a).

В переводе Мир Мухаммеда Фозил Ташкандий в отличии от “Тафсир-и Чархи” и “Таржима-и тафсир-и Чархи” после суры “Фатиха” дан тафсир и к суре “Ясин”. Перед началом тафсира упоминается эмир с высокой судьбою – Муборак Шахбек как побудивший к переводу именно суры “Ясин”. Однако в тафсире этой суры не указано, на какие источники

опирался переводчик. Многие люди не владеи арабским и фарси, что скорее всего и послужило причиной перевода произведения на тюркский.

В данном переводе не использованы многие двустишия из “Тафсир-и Чархи”, иногда стихи даются только на фарси без тюркского перевода, иногда с прозой на тюркском.

Еще один из переводов “Тафсир-и Чархи” на Османском турецком был выполнен Ахмедом ибн Абдуллой (ум. 687г.) в 1684 году. Переводчик говорит об этом следующее в своем произведении “Зубад āsār ал-Мавахб ва-л-анвār”: “Я преподнес Великой Османской Империи на употребляемом языке тюркий”. Однако данный перевод до сих пор не найден (21).

Можно сказать следующее о “Тафсир-и Чархи” и его стиле :

– в тафсире некоторые аяты комментированы в стиле старинных тюркских тафсиров, каждое слово по отдельности. Например: первый аят суры “Мулк” *تَبَارَكَ*: *всегда есть великий и вечный, все есть от него, الَّذِي он тот кто – Бог, بِهِ подчиняется его приказам и в его повелении, الْمَلِكُ царство*

– указаны причины ниспослания комментируемых аятов и сур;

– аяты прокомментированы грамматически;

– для тафсира использованы и другие Коранические суры;

– использованы предания сподвижников пророка;

– использованы также и еврейские предания;

– в конце тафсира даются сведения об особенностях сур, приведены хадисы;

– есть множества хадисов по комментируемым сурам;

– дается полемика и критикуются такие секты в заблуждении, как “муътазили”, “рофизи”, “жабари”, “муржиа”. Также даются сведения о еретических суфийских орденах “маздакий” и “мубохий”;

– приведены примеры из слов и жизни известных суфиев, таких как, Суфён ас-Саврий, Абдуллах Ансорий, Хасан ал-Басрий, Зуннун ал-Мисрий, Яхёя ибн Муоз, Жунайд ал-Багдадий, Мухаммед Али Хаким ат-Термизий, Абу Бакр ал-Варрак, Ходжа Тайфур Сажовандий, Ходжа Абдухолик Гиждувоний, Ходжа Алоуддин Аттор;

– свои взгляды автор излагает под выражением “этот раб говорит”, после чего добавляет “Аллах знает лучшие всех”;

– события произошедшие в личной жизни Чархи, сведения об его ходе, отце и детях даны в соответствии с темой.

Тюркские тафсиры, также как и персидские, имеют долгую историю. Хотя они находились вначале под влиянием арабских тафсиров долгое время, впоследствии у них сформировались свои отличительные черты.

Между ними возникло своеобразное сотрудничество, плодом которого и явился тюркский перевод “Тафсир-и Чархи”. Произведение не является независимым тафсиrom, но отличается от персидского оригинала своими особенностями и показывает огромные возможности тюркского языка. То, что тафсир сочетает в себе особые черты ордена Накшбандия, увеличивает его ценность.

В Узбекистане в первые годы независимости совершались ряды работ по переводу Корана на узбекский язык и подготовке тафсиров. В том числе, тафсир с комментариями части “Амма” Шамсиддина Бабаханова (1991 г.), “Перевод Корана” Алоуддина Мансура (1992 г.), 1-книга д.ф.н. проф. Муталлиба Усмонова, содержащая 15 частей научного перевода Корана (2004), комментарии и толкования священного Карана Шейх Мухаммеда Садыка под названием “Тафсири Хилал”, “Перевод и толкования смыслов Священного Корана” Шейха Абдулазиз Мансура (2004 г.). В качестве продолжения данной традиции можно привести в пример “Тафсири Бахр” (1-том издан в 2010 г.) научного сотрудника Института востоковедения имени Абу Райхана Бируни Академии наук Б. Умурзукова, а также “Тафсири Ирфан” председателя управления мусульман Узбекистана, муфтия Усманхана Алимова.

Одновременно ведутся исследования по изучению научно-духовного наследия ученых Средней Азии в сфере тафсира. Например, выполнены исследования по теме “Роль Абу-л-Лайса ас-Самарканди в науке по комментарию к Корану в Мавераннахре” (2007 г.), “Место Абу-л-Бараката ан-Насафи в науке тафсира” (2008 г.), “Мавахиб-и Алиййа” Хусайн Ваиза Кашифи как важный источник по истории духовной жизни народов Центральной Азии” (2011 г.) и др.

Литература и примечания:

1. Muhammed Hamidullah, Macit Yaşaroğlu. Kuran-i Kerîm tarihi ve türkçe tefsirler bibliyografyası / Fran. çeviren Mehmet Sait Mutlu. – Istanbul: Yağmur Yayınevi, 1965. – s.71–73.
2. Боровков А. Лексика среднеазиатского тefsира XII – XIIIвв. – М.: Восточная литература, 1963. – с.11;
3. Пурджавади Н. Коранические изящества на собраниях Сайф ад-дина Бахарзи / Пер.с фарси 4.
4. Хисматуллина А. // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). – СПб., 2001. – с.91.
5. Storey A. Persian literature: a bio-bibliographical survey. – London: Luzac & Co., 1927. – P.2.

6. Togan Z.V. Londra ve Tahrân'daki islâmî yazmalardan bazılarına dair // İslâm tetkikleri enst. derg. – İstanbul: Edebiyat fakültesi matbaası, 1959-60, c. III. – s. 135.
7. Турецкий ученый Абдулкадир Инон упоминал данный тафсир в первую очередь среди четырех самых древних тюркских тафсиров. См: Abdükdir Inan. Kuran-i Kerîm'in türkçe tercemeleri üzerinde bir inceleme. Türk Tarih Kurumu Basimevi – Ankara, 1961. – s. 9 – 10.
8. Боровков А. К. Ценный источник для истории узбекского языка // Известия АН СССР. 1949. Т. VIII. Вып. I. – с.67.
9. Тюркский тафсир. Факсимильное издание / подготовитель, автор вводной части и предисловия К.Махмудов. – Ташкент, 2000. – с.3.
10. Боровков А. Лексика среднеазиатского тefsира XII – XIIIвв. – М.: Восточная литература, 1963. – с.12.
11. Тюркский тафсир. Факсимильное издание / подготовитель, автор вводной части и предисловия К.Махмудов. – Ташкент, 2000. – с.3.
12. Muhammed Hamidullah, Macit Yaşaroğlu. Kuran-i Kerîm tarihi ve türkçe tefsirler bibliyografyası. – s.101.
13. Боровков А. Лексика среднеазиатского тefsира XII – XIIIвв. – М.: Восточная литература, 1963. – с.4.
14. Huart M. C. "Un Commentaire du Qoran en dialecte turc du Qastamouni (XV. siecle)." *Journal Asiatique*, II/XVIII (1921), 161-216; A..Zajaczkowski. Etudes sur la langue vieille-osmanlie. II. Chapitres choisis de la traduction turque-anatolienne du Qoran. Krakow, 1937; Ahmet Topaloğlu. Cevahirü'l-Asdaf: Giriş-Metin-Sözlük. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doçentlik Tezi, 1982.
15. Abdükdir Inan. Kuran-i Kerîm'in türkçe tercemeleri üzerinde bir inceleme. Türk tarih kurumu basimevi – Ankara, 1961. –s.16.
16. Жизнь и произведения автора см.: Ertaylan I.H. Ahmed-i Dai Hayatı ve Eserleri. –İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952; G.Kut. Ahmed-i Dâî. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 2, 1989. – s. 56–57.
17. Ebu'l-Leys es-Semerkindi tefsirinin tercümesi / Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandi ; trc. Musa İbn Hacı Hüseyin İzniki. -- İstanbul: Sezgin Neşriyat, 1983.
18. Мевлана под псевдонимом Зариф Хаджикори Мухаммед Зариф ал-Кошгарий р.в1872 г., из ташкентских узбеков. Учился в Бухаре. После окончания образования переехал в Кашгар, где и закончил полный тафсир Корана на узбекском языке. Только часть “Амма” вышла в печать в Кашкаре в 1937 году. Перепечатана в 1987 году в Катаре на основе первой. См: Мухаммед Зариф ал-Кошгарий. Тафсири Амма Йатасаалун. – Катар: издательствоАли ибн Али, 1987. Предисловие

- издателя. СВР. №7180 / Под ред. А.Уринбаева и Л.Епифановой. – Тошкент: Фан, 1964. Т.VII. – с.353–354.
19. Раззакава М. Тюркский перевод “Тафсир-и Чархий”. Востоковедение // – Ташкент, 2000. №10. – с. 91 – 97.
20. Тюркский перевод тафсира Яъкуба Чархий (Таржима-и тафсир-и Чархий) // подготовители к печати, авторы предисловия, комментариев и указателей тем: И. Усмонов, Г. Саидова. – Т.: 2010.
21. Дата написания произведения была упомянута в записках научного сотрудника ИВ АН РУз. А.Носирова. См: Носиров А. Ученые и поэты Ташкента. Фонд рукописей ИВ АН РУз. Инв. №13410. – с.803.
22. Тюркский перевод “Тафсир-и Чархи”. Библиотека IFEAS. Инв. №137.
23. Личная рукопись. Стр- 53^a, 66^a, 71^a, 76^b.
24. Ахмед ибн Абдуллах. Зубад осор ал-мавохиб ва-л-анвор. ISAM. Литография №29628. Издательство Ризы Эфэнди, 1875. – с.3.
25. Abdulhamit Birisik. Osmanlica tefsir tercumeleri // Islami Arastirmalar dergisi. – Turkiye, 2004. – s.61.

III. Müasir Azərbaycanın din

III. Религия в современном Азербайджане

III. Religion in the Modern Azerbaijan

Отец Мефодий (Эфендиев)

Жизнь Бакинской епархии на современном этапе

История христианства в Азербайджане насчитывает уже 2 тыс. лет. Появление христианства на территории современного Азербайджана связано с именем одного из двенадцати учеников Иисуса Христа – апостола Варфоломея. Он первым огласил евангельской проповедью эту древнюю землю. Церковное предание свидетельствует о том, что святой Варфоломей пострадал и принял смерть за Христа в г. Баку в 71 г. н.э. В центре города у подножья Девичьей башни находится памятное место, где была пролита кровь апостола, и это место почитается христианами на протяжении 2-х тысячелетий. До 1936 г. место это было отмечено часовней, памятная доска на которой сообщала об этом событии. В I тыс. христианство широко распространилось в Кавказской Албании, на территории которой находится современный Азербайджан, и в IV в. здесь была организована самостоятельная Албанская Церковь, которая просуществовала вплоть до начала 19 в.

Известно, что христианство было широко распространено на территории современного Азербайджане и в течение всего средневековья. Однако, поскольку политическая история Южного Кавказа была очень сложной и напряженной, то христианство пережило все те потрясения, которые пришлось вынести народам тогдашнего Азербайджана.

Новый импульс христианство для своего развития получило в XIX – XX вв., особенно в связи с развитием индустрии в Баку. С появлением русского населения в Азербайджане стала осуществлять свою деятельность Русская Православная Церковь. В крупных городах Азербайджана - Баку, Гяндже, Шемахе были построены русские

православные храмы. В связи с увеличением православной христианской общины и для упорядочения религиозной жизни в 1905 г. была учреждена Бакинская архиерейская кафедра (епархия). В дальнейшем епископы получили титул "Бакинский и Прикаспийский". В состав епархии входили приходы по западному побережью Каспийского моря.

После революции религиозная жизнь в Азербайджане, как и на всей территории Советского Союза, в результате гонений и атеистической пропаганды переживала острый кризис. Возможность свободно исповедовать свои религиозные взгляды и убеждения появилась лишь с обретением Азербайджаном суверенитета. Ярким примером изменения отношения в отношении «государство – религия» служит возрождение Бакинской епархии. 28 декабря 1998 г. решением Священного Синода Русской Православной Церкви и при поддержке общенационального лидера азербайджанского народа, Президента Азербайджанской Республики г-на Гейдара Алиева, было решено возродить Бакинскую епархию. Границы Бакинской епархии совпадают с границами Азербайджанской Республики, граничащей с Республикой Дагестан (субъект Российской Федерации), Грузией, Арменией, Турцией, Ираном. С восточной стороны территория Бакинской епархии омывается Каспийским морем.

На данный момент епархия объединяет православные приходы, находящиеся на территории Азербайджанской Республики. В епархии насчитывается 7 храмов: 4 в г. Баку и по одному в Сумгаите, Гяндже и Хачмаса, 3 молитвенные комнаты на территории пенитенциарных учреждений и 1 часовня. Кроме того, духовенство Бакинской епархии окормляет верующих в таких городах как, Ленкорань, Сабирабад, Саатлы.

Межрелигиозные взаимоотношения

Религиозная ситуация в Бакинской епархии характеризуется стабильными межрелигиозными и межконфессиональными отношениями.

Традиционно дружеские отношения у Бакинско-Азербайджанской епархией сложились с Управлением Мусульман Кавказа, религиозными общинами горских и европейских евреев, а также с католической общиной.

Шейх-уль-ислам Аллахшукюр Паша-заде обращается с поздравительными адресами по случаю больших праздников и знаменательных дат в жизни Православной Церкви в Азербайджане. Ярким показателем добрых отношений, сложившихся между

мусульманами и православными, является участие Высокопреосвященного архиепископа Александра в различных мероприятиях, организованных Управлением Мусульман Кавказа.

Регулярно Бакинская епархия совместно с Управлением мусульман Кавказа, религиозными общинами горских и европейских евреев, католической общиной проводит различные конференции, круглые столы, благотворительные акции.

Прекрасным примером высокого уровня межрелигиозных отношений не только между главами религиозных общин, но и среди верующих могут служить храмы епархии. Так, кафедральный собор Св. Жен-Мироносиц г. Баку был полностью отреставрирован благодаря материальной помощи известного мецената, мусульманина, азербайджанца Курбанова А.С. На открытии собора после реставрационных работ присутствовал общенациональный лидер азербайджанского народа г-н Гейдар Алиев, Председатель Управления мусульман Кавказа, главы религиозных общин Азербайджана и т.д.

В настоящее время в Михайло-Архангельском храме г. Баку ведется строительство 4-этажного приходского здания, безвозмездно спроектированного азербайджанским архитектором-мусульманином.

Отношения «государство – религия»

Согласно действующей Конституции, Азербайджан является светским государством. В Азербайджанской Республике религия отделена от государства и представлена совокупностью различных религиозных течений и конфессий, распространенных среди этнических групп, населяющих страну и проживающих по всей территории Азербайджана. Все граждане Азербайджана, несмотря на свою религиозную или национальную принадлежность, пользуются одинаково равными правами.

Несомненно, положительным фактором нашей жизни являются хорошие отношения, сложившиеся на протяжении многих лет между Церковью и гражданскими властями Азербайджана.

По уже установившейся традиции Президент Азербайджанской Республики поздравляет православных христиан Республики с праздниками Рождества и Пасхи. Кроме того, архиерей по приглашению руководства Республики принимает участие в основных государственных мероприятиях.

На всех официальных мероприятиях представители традиционных религий присутствуют вместе, демонстрируя тем самым свои толерантные и доверительные отношения.

Одним из ярких примеров хороших взаимоотношений между государством и епархией может служить новое здание религиозно-культурного центра Бакинской епархии при кафедральном соборе Св. Жен-Мироносиц г. Баку. Согласно распоряжению Президента Азербайджанской Республики г-на Ильхама Алиева для нужд епархии была выделена прилегающая к кафедральному собору территория, на которой был построен новый религиозно-культурный центр. Строительство центра также велось по указанию и под патронажем г-на Президента.

Кроме того, Бакинская епархия активно взаимодействует с различными государственными структурами. Особенно теплые взаимоотношения сложились у епархии с Государственным Комитетом Азербайджанской Республики по взаимодействию с религиозными образованиями. Представители Бакинской епархии постоянно принимают участие в различных мероприятиях, организованных Государственным Комитетом, как в Азербайджане, так и за его пределами.

Прекрасный пример сложившихся взаимоотношений между государством и епархией – высокие награды ордена «Шохрет» и «Достлуг», которых удостоен архиепископ Бакинский и Азербайджанский Александр.

Социальное служение

Духовенство Бакинской епархии активно осуществляет и свое социальное, общественное служение. Существуют различные епархиальные отделы: отдел по социальному служению и благотворительности, отдел по Тюремному служению, издательский отдел, молодежный отдел, отдел по религиозному образованию, отдел по связям со СМИ и др.

Деятельность епархиального отдела по социальному служению и благотворительности заключается в оказании помощи малообеспеченным прихожанам, их юридической консультации и др. Во всех храмах г. Баку организованы бесплатные столовые, в которых получают горячую пищу от 15 до 40 человек ежедневно. Оказывается помощь в приобретении медикаментов, проводятся благотворительные акции в детских домах, организуются благотворительные рождественские и пасхальные праздники.

Сотрудники епархиального отдела по Тюремному служению регулярно посещают три исправительных учреждения, из которых два строгого режима. Священники проводят беседы с заключенными,

совершают богослужения, Таинства Крещения и исповеди, а на праздники раздают различные подарки.

По ходатайству Высокопреосвященного архиепископа Александра, обратившегося на имя Президента Азербайджанской Республики, один из заключенных был амнистирован и освобожден из-под стражи. Издательским отделом Бакинской епархии на протяжении семи лет выпускается дважды в месяц газета «Православный вестник», а также ежеквартальный журнал «Православный Каспий». Помимо этого издательский отдел наладил выпуск молитвословов, различных брошюр на духовную тематику.

Елена Касумова

Бакинская Прикаспийская епархия

Бакинская Прикаспийская епархия, одна из 128 территориальных единиц Русской православной церкви, рассматривает себя в качестве единственной канонически легитимной православной церкви на территории Азербайджана. Структура Русской Православной Церкви в Азербайджане, порядок формирования органов управления и их полномочия определены Уставом Русской Православной Церкви, принятым Архиерейским собором 16 августа 2000 г. (1) и внесенными в него поправками, принятыми 27 июня 2008 г. на Архиерейском Соборе (2).

Возглавляет епархию Епископ Бакинский и Азербайджанский Александр (в миру Александр Геннадиевич Ищеин). Его назначение было не случайным, а хорошо продуманным решением высшего российского духовенства. Духовная жизнь епископа Александра всегда была связана с Кавказом. В 1975 г. он принял монашество и был рукоположен в сан иеродиакона и иеромонаха епископом Ставропольским и Бакинским. Проходил церковное послушание в Ставропольско-Бакинской епархии, заочно окончил Московскую Духовную семинарию. Он был благочинным православных церквей Северной Осетии и Кабардино-Балкарии. В течение 4-х лет епископ Александр был настоятелем Успенского храма г. Моздока, где находится особо чтимая на Кавказе Моздокская икона Божией Матери.

С 1995 г. настоятель кафедрального собора Рождества Богородицы г. Баку, благочинный православных церквей Азербайджана. При

содействии епископа Александра при соборе Рождества Богородицы были организованы ежедневные бесплатные обеды, материальная помощь детям и инвалидам, открыта воскресная школа для детей, школа по религиозному просвещению взрослых, церковная библиотека. Епископ Александр часто подчеркивает в своих выступлениях, что его «задача, как религиозного деятеля, способствовать религиозной жизни народов в независимости от их национальности. Для христианской Церкви понятие национальность не является препятствием для религиозной деятельности» (3). Епископ Александр награжден высшей наградой Азербайджанской Республики - орденом «Шохрет» ("Слава").

Органами епархиального управления Бакинской епархии является Епархиальное собрание (руководитель республиканского общественного союза «Содружество славянских народов» Петр Болотников) и Епархиальный совет (депутат Милли Меджлиса Азербайджанской Республики Михаил Забелин), при содействии которых епископ Александр управляет епархией.

Основной структурной единицей Бакинской епархии является церковного приход - община православных христиан, состоящая из священников, которые служат в данном храме и светских граждан, которые участвуют в жизни данного храма. В Бакинской епархии 12 приходов.

Во главе прихода стоит настоятель храма, которого епископ Александр назначил архиереем для руководства верующими и управления священниками. Каждый приход управляется приходским собранием. Раз в год на приходских собраниях открытым голосованием избирается исполнительный орган. В этот орган входят церковный староста, помощник и казначей. Их финансовую деятельность раз в год по запросу архиерея контролирует Ревизионная комиссия.

Весь клир Бакинской епархии, независимо от его церковного статуса, является гражданами Российской Федерации. Это относится так же и к священникам, которые постоянно служат в храмах, расположенных на территории Азербайджана, и к их семьям (4). Практически все они имеют и гражданство Азербайджанской Республики. Епископ Александр достаточно часто устраивает ротацию в среде священников, то есть они переезжают из храма в храм. Но такая ротация, как правило, не относится к настоятелям храмов. Однако у епископа есть по Уставу РПЦ право ротации и настоятелей храмов.

Приверженцы Русской Православной Церкви в Азербайджане

Приверженцев РПЦ в Азербайджане можно условно разделить на несколько групп (5):

1. Исконно русские и украинцы, потомки первых переселенцев из России. Они были воспитаны в традициях Православия из поколения в поколение, даже, несмотря на коммунистические запреты. Но это очень малочисленная группа. Представители этой группы крещены от рождения. В основном, старые женщины, очень редко старые мужчины (6), дети которых уже давно переехали в Россию. Многие из этих женщин абсолютно одиноки, и храм становится единственным местом их социального общения. В Баку при храме Михаила Архангела три раза в день их кормят, помогают с приобретением лекарств. Поэтому за храмом закрепилось понятие «богадельня». Аналогичная ситуация в Гяндже и Хачмассе.
2. Ассимилированные русские и другие представители славянских меньшинств, православные татары и осетины, воспитанные в советское атеистическое время. Они стали приобщаться к православию в сложное время перестройки всех социальных и политических настроений. Многие крестились уже в зрелом возрасте. Постепенно стали соблюдать посты, причащаться. Но данная группа немногочисленна. Среди них очень мало постоянных прихожан одного храма. Церковь они посещают в основном по случаю. В эту группу входят рабочие, сервисные работники (уборка квартир, приготовление пищи, уход за детьми), школьные учителя. Эта группа с крайне ограниченными материальными возможностями, поэтому вклад представителей этой группы в финансовую поддержку церкви очень незначителен.
3. Это группа так называемых «VIP» русского православия в Азербайджане». К этой группе относится элитарная часть русской общины, возглавляемая ее председателем. Можно сказать, что это очень незначительная часть православного социума, но достаточно обеспеченная, делающая значительные пожертвования в РПЦ. Известны факты значительных пожертвований владельца информационно-технологической кампании «Azerelectronic» С. Яковенко, жены председателя русской общины Т. Забелиной. К этой же группе богатых прихожан можно отнести сотрудников славянских посольств в Азербайджане, которые обязательно посещают кафедральный храм в дни великих праздников. Во второй

половине 1990-х годов на территории Посольства России в Азербайджане была возрождена практика проведения регулярных православных богослужений (7).

4. Данная группа представлена только в Баку. Ее составляют азербайджанцы среднего и молодого возраста. В этой группе в значительной мере преобладают женщины, многие из которых имели православную бабушку или маму. В этой группе есть и мужчины, среди которых многие имеют бизнес в России, работали там или учились. В частности, известный азербайджанский режиссер и киновед, который не скрывает своего православного вероисповедания, говорит: «православие помогло мне в жизни избежать много грехов. Я не совершил многие поступки только потому, что не представлял, как я расскажу о них на исповеди, моя жена исповедует ислам, она 5 раз в день делает намаз. Мои двое детей пока не определились, что им ближе, наверно, они последуют за матерью, ведь она больше времени проводит с ними» (8). Эти слова свидетельствуют о том, что в одной семье могут спокойно уживаться представители разных религий. Часто мужья даже не знают, что их жены крестились. Это достаточно обеспеченный слой общества, который активно заказывает церковные «требы» (9): освещение квартир, дач, офисов, поминовение усопших, молебны за здоровье и успех в бизнесе. Этой группе так же делаются значительные пожертвования в пользу РПЦ. В частности, при значительной финансовой поддержке предпринимателя Айдына Курбанова в кафедральном соборе были проведены комплексные ремонтные и реставрационные работы, приобретена церковная утварь, сооружен каменный иконостас, в котором размещены иконы, написанные известным московским иконописцем А. Соколовым. В кафедральном соборе в знак благодарности был сделан предел (10) А. Курбанова. По православному канону возводить предел возможно лишь для лиц, причисленных к лику святых, поэтому у многих прихожан данный факт вызывает сложное чувство, «когда к благодарности примешивается осознание некоторого язычества, элементы идолопоклонства, комплекс золотого тельца» (11).
5. постоянными прихожанами РПЦ в Баку являются представители грузинской диаспоры, которая стала очень обширной за последние десять лет. Диаспора достаточно обеспечена и оформила себе даже предел на очень почетном

месте справа у алтаря в храме Михаила Архангела. В центре предела особо почитаемая икона Иверской Божьей Матери. Крупный грузинский бизнесмен специально заказал для этого предела две золотые иконы с изумрудами с изображением Николая Чудотворца и апостола Фомы. После августовской войны в 2008 года между Россией и Грузией часть прихожан перестала посещать храм, но затем постепенно вернулась. Однако наиболее «непримиримые» соорудили алтари дома, отказавшись от посещения храмов. В соборе Рождества Богородицы на грузинском языке специально ведутся особо значимые моменты службы, хотя церковный Устав этого не разрешает. Тем самым русская церковь ведет определенную политическую работу среди грузин, проживающих в Баку.

6. Очень обширную группу составляют азербайджанцы, среди которых распространяются слухи, что в русской церкви могут снять джаду («сглаз»). В самой церковной среде им даже дали прозвище «джадушники». Они обращаются к священнику, и тот читает над ними молитвы. Расплачиваются они непосредственно с самим священником, так что в церковную казну эти деньги не идут. Личный доход священников возрастает. Есть даже определенные зоны, посещение которых зависит от финансового положения верующего. В частности, в Кафедральный собор идут богатые люди, от них требуют купить дорогие свечи и берут значительные средства за отчитку (чтение молитв над головой просящего у Бога помощи). И такая отчитка может продолжаться по несколько раз. Эти обряды проводят не только рядовые священники.

В частности, за освящение дорогой машины священник может назвать цену в 500 манат. У ворот храма стоят дорогие «Джипы» и «Мерседесы» священников. «На церковных совещаниях епископ неоднократно запрещал священникам такие отчитки за деньги, но эта практика продолжается. Епископ стыдил за то, что долг освящения выполняют за большие деньги» (12).

Менее обеспеченные «джадушники» идут в собор Рождества Богородицы, где отец Александр за более скромную плату выполнит те же услуги. Другие священники предпочитают этим не заниматься. Поскольку цены не большие, а храм находится около вокзала, то сюда приезжают многие из районов Азербайджана. Самые бедные идут в храм Михаила Архангела, бывший настоятель которого, строго следуя уставу, запретил читать молитвы над мусульманами в храме. Священники «отчитывают» желающих во дворе.

В основном вышеназванные группы составляют приверженцев РПЦ в Азербайджане. Однако, надо отметить, что число приверженцев православия в Баку растет. Многие крестятся, принимая христианское имя, чтобы при наведении на них порчи недоброжелатели не знали их настоящее имя.

Литература и примечания:

1. Журнал Московской Патриархии. 1991, № 10, стр. 11.
2. Журнал № 18, заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 31 марта 2009 года, пункт 10.
3. Интервью Епископа Бакинского и Прикаспийского Александра научно-публицистическому альманаху “The history of Caucasus”.
4. Интервью с протоиреем С. Фернштадт.
5. Классификация групп составлена автором на основе глубинных интервью со священниками трех Бакинских храмов и личных наблюдений.
6. В Азербайджане средняя продолжительность жизни мужчин на 16 лет меньше, чем у женщин, поэтому среди старых прихожан основная масса – это женщины.
7. Интервью с протоиреем.
8. Приватная беседа в августе 2009 года.
9. Треба – церковная услуга, выполняемая священником.
10. Специальное место в русской церкви, посвященное святому.
11. Приватная беседа в августе 2009 года.
12. Интервью со служащей храма.

Моисей Беккер

Современное состояние религиозной жизни Еврейской общины Азербайджана

На территории современного Азербайджана евреи оказались после создания Киром II Великим Ахеменидской державы, в состав которой в результате победоносных войн вошли как азербайджанские земли, так и территория бывшего Вавилонского царства. После знаменитого

эдикта Кира от 538 г. до н.э. часть вавилонских изгнанников вернулась на Родину, чтобы восстановить Иерусалимский Храм и возродить в стране национальную жизнь. Оставшиеся же евреи оказались втянутыми в орбиту экономической, политической и социальной жизни нового государства. Многие из них стали чиновниками, финансистами, дипломатами, виночерпиями царя и т.д. Во II в. до н.э. был проложен Великий шелковый путь - главная торговая магистраль соединявшая Китай со странами Европы, Центральной Азии, Ближнего и Среднего Востока. Значительный его отрезок проходил по территории Азербайджана, а поскольку евреи всегда были пионерами в освоении новых рынков, то скорее всего они не упустили возможность торговать и в этой стране. В образовавшейся в 224 г. Сасанидской империи евреи получили возможность иметь собственное самоуправление во главе с "рош - ха-галут" или экзилархом, который являлся одним из высших сановников страны. Однако с появлением христианства возникла конфронтация между господствующей в Иране зороастрийской религией и новым вероучением, адепты которого вели активную миссионерскую деятельность, что затронуло и евреев, которые, как известно, прозелитизмом не занимались. Тем не менее, «при царе Йездигерде II (438 – 451), по наущению магов, все иноверцы стали подвергаться гонениям и преследованию. Своего апогея религиозное противостояние достигло при царе Фирузе I (459-484). Кроме того, евреи оказались замешаны в движении маздакидов (481-529), что также не прибавляло им любви со стороны властей». (1, с. 196). В результате значительная часть еврейского населения была вынуждена покинуть пределы сасанидской державы и переселиться в Аравию и даже Индию. Многие оказались в высокогорных аулах Дагестана, куда можно было попасть только через территорию Азербайджана, а также в Хазарском каганате.

В середине XVIII в., в результате ослабления Персидской державы, последовавшей за смертью Надир-шаха (1736-1747), на территории Азербайджана возникли небольшие феодальные государства. Наиболее крупным из них стало Кубинское ханство. Его основатель Гусейн Али хан в целях укрепления экономической независимости своего ханства и развития здесь ремесел и торговли стал приглашать сюда купцов, ремесленников и знатоков горного дела. Среди переселенцев оказалось немало евреев из Гусаров, Кала-Чераки и т.д. которые после разрушительных набегов Надир-шаха поселились в городе Куба. Там они в 1731 г. вместе с жителями разоренного Кулгата zaloжили новый поселок – Еврейская (Красная) или иначе

Подгорная слобода «Во вновь созданное поселение потянулись евреи из окрестных сёл и даже Баку. Селились отдельными кварталами, каждый из которых отражал происхождение его обитателей. Например: Кулгати, Кусары, Карчеи, состоящие из нескольких приходов по синагогам, Гиляки, Чапкени и Мизрахи» (2). Особенно быстро указанная слобода стала развиваться при Фатали-хане, который вел завоевательные войны, в результате чего северо-запад Азербайджана и юг Дагестана были присоединены к Кубинскому ханству.

Для внутренней политики этого незаурядного правителя были характерны политическая стабильность, межконфессиональный мир и экономическое процветание. Он сумел примирить шиитов и суннитов, а также показал пример высокой этнической толерантности в отношении ко всем населявшим его ханство народам. Этот факт подчёркивают и многие исследователи. Так, по свидетельству С.Броневского «Евреи, населяющие деревню Кулгат, расположенную против Кубы, исповедуют свой закон, имеют четырех раввинов и четыре синагоги. Жители указанной деревни занимаются скотоводством, выращивают сарачинское пшено, пшеницу, просо, ячмень, выделяют хлопчатую бумагу, разводят садовые деревья и шелковичных червей». (4, с 150). Отметим, что евреи занимались ремеслом не только в Кубе, но и Шемахе, которая также была втянута в орбиту международной торговли. Этот процесс был ускорен после 1770 г., когда из южного Азербайджана, где в Залеме проживало около 1000 еврейских семей, началась их миграция в Варташен (Огуз), Нуху, Мюджи и т.д. По свидетельству английского исследователя Ханвея, «к началу второй половины XVIII в. на территории современного Азербайджана и в частности в Шемахе, наряду с армянами, персидскими огнепоклонниками и русскими купцами, проживало значительное еврейское население» (2). Во многом благодаря еврейским ремесленникам расширился ассортимент шемахинских шелковых и бумажных изделий.

Вхождение Южного Кавказа и Северного Азербайджана в состав Российской империи позволило горским евреям усилить контакты с остальным еврейским миром. К этому моменту, по словам С.Эсадзе, в «Кавказском крае» обитали «евреи азиатские, принадлежащие к коренным его жителям, евреи европейские, получившие право постоянной оседлости в местах их приписки, наконец, евреи русские и азиатские проживающие по паспортам. Духовными их делами, как вообще во всех еврейских обществах заведуют раввины, при большем или меньшем участии самих обществ, без точного применения правил

о духовных делах еврейских обществ, указанных в 1060 и послед ст. XI, ч.1 св.Зак.Гражд. по совершенной неприемлемости большей части этих правил в крае. Между тем особых указаний по духовным делам евреев для наместничества издаваемо не было по ограниченному числу населения этого вероисповедания. Поэтому и Наместник не имел никаких особенных прав, по такого рода делам, и лишь по принадлежавшим ему правам Министра внутренних дел разрешал открытие молелен вне места их оседлости (1060 ст. примеч. 2 по изд.1876г.)». (5, с 576).

Кроме преимуществ, о которых говорилось выше, в крае прекратились междоусобные войны местных правителей и набеги иранских войск. При всем антисемитизме царизма власть все же пыталась соблюдать определённый порядок на вновь завоеванных землях. Так, генерал Ртищев примерно наказал Измаил-хана за причиненный ущерб и насилие, которому подверглись еврейские жители Варташена (Огуз). В результате установления в крае относительного порядка и законности численность населения Красной (Еврейской) слободы стала показывать тенденцию к постоянному росту. В 1856 г. в ней проживало 3000 человек. Согласно рапорту Кубинского уездного начальника, направленному в Бакинское губернское правление ситуация здесь, спустя 12 лет, выглядела следующим образом. «При сем честь имею представить в губернское правление ведомость о числе евреев, кагалов, синагог, молитвенных домов и должностных лиц в Еврейской Подгорной слободе за 1868 год.

Ведомость: № 286, 27 января 1869 года, г. Куба

О числе евреев, кагалов, синагог, молитвенных домов и должностных лиц в Кубинской Подгорной слободе за 1868 год (6).

Число евреев			родившихся		умерших		браков	разводов	кагалов	Синагог
	му ж	жен	му ж	жен	му ж	жен				

	256 4	238 3	104	89	41	22	44	----	9	11

Общее число жителей слободы составило 4947 человек. Причем рождаемость существенно - в три раза- превышала смертность. В 1873 г. здесь уже проживало 5120 человек, в 1886 г. - 6280, а в 1916 г. – 8400. Кстати, хочу отметить, что в рапорте от 6 февраля 1869 г., присланном в Бакинское Губернское Правление Ленкоранским уездным начальником говорится, что «евреев, кагалов, синагогов (так в тексте- М.Б.) и молитвенных домов в 1868 году в Ленкоранском уезде не было и потому и ведомости о них не представляется. Подполковник: подпись» (6). И это несмотря на то, что в селе Привольное основанном в 1839 г. проживала достаточно большая секта «иудействующих» или, как их по-еврейски называют, «геров». Иными словами царское правительство резонно считало этих людей русскими, которые просто сменили свое вероисповедание. С нашей точки зрения это абсолютно верный подход, поскольку религия не определяет национальность, а является лишь внешним атрибутом никак не влияющим на генетическую составляющую индивида.

Значительное еврейское население обосновалось в уже упомянутом выше Варташене (Огузе), где к концу 1860 г. насчитывалось более 190 еврейских дымов. Кроме того, во второй половине XIX в. местом компактного проживания евреев стало «селение Мюджи, что у реки Ниоль, среди гор Фитдаг, Амур Аслан и Хомурт». (4, с 339) Основным занятием здесь, как и в Басхале, было производство шелковых тканей. «Тут же создавались и различные по величине и виду ткацкие станки. Ассортимент шемахинских изделий из шёлка был довольно богат. Здесь выделялись несколько сортов дарая, различавшихся по качеству, цвету, ширине и длине, мов, тафта платки, намази и т.д. Ткани имели хорошее качество, благодаря чему они пользовались большим спросом не только в Закавказье, но и в Иране, Османской империи, а через Астрахань часть их попадала на рынки Российской империи. Кроме того, жившие в аулах евреи занимались также табаководством и кожевенным делом. В селении Гавтаран выращивали злаковые культуры. Источником дохода для многих,

было также ремесло и садоводство. К 1870-м гг. в результате погодных условий и последовавшей за этим гибели от бескормицы шелковичных червей торговля евреев Варташена (Огуза), Мюджи, Нухи, Шемахи и т.д. резко сократилась. В 1824 г. в Шеки еврейское население состояло из 35 мужчин и 30 женщин» (4, с.155).

В Баку, в XIX в. основной контингент горских евреев составляли выходцы из иранской провинции Гилян. «Местом их компактного проживания стал четвертый район расположенный в начале городской черты. В тот период здесь были два раввина –Эфраим и Авраам. В доме одного из них собирался миньян для общественной молитвы» (2). Основным занятием евреев Баку являлась разъездная торговля по деревням. Кроме того, значительная часть оптовой и розничной торговли, а также некоторых предприятий центра бакинской губернии была сосредоточена в руках евреев, что усиливало их конкуренцию с представителями других национальностей. «В этом отношении весьма показательна реакция азербайджанской интеллигенции и промышленников на антисемитские инсинуации ряда представителей торговой буржуазии. Так, несмотря на давление, которое армянские купцы оказывали на городскую думу, с требованием запретить евреям работать по воскресным дням муниципальные власти Баку после долгих дебатов решили этот вопрос в пользу последних. В мае 1887 г. в Баку была торжественно открыта торгово-промышленная ярмарка. На этом важном мероприятии присутствовали и представители еврейской общины» (4, с.342). В конце XIX в. в пригороде Баку поселке Сабунчи была открыта первая синагога, а в начале XX в. в центре города в Торговом переулке строится здание нового молитвенного дома. С 1905 г. главным раввином здесь был Эфраим Рабинович. Кроме того, в указанный период была открыта еврейская сефардская гимназия, где обучались юноши и девушки - горские и грузинские евреи. Для изучения религии и традиций была открыта иешива. Важным очагом культуры стал клуб имени Ильева. Но так было только в Баку. В Кубе основным занятием горских евреев оставалась торговля коврами. «Земледелие в окрестностях Кубы было развито слабо из-за плохой некультивируемой почвы. Определенная часть горских евреев занималась мелкобиржевым ремеслом и так называемым «шабойством», т.е. натуральным обменом товаров на выделанную кожу. В прежние времена евреи Кубы пользовались правом выбора и из их состава избирались 3-4 человека в члены местного совета. Жили горские евреи совершенно обособленно и ретиво сохраняли свои семейно-патриархальные обычаи. За исключением нескольких домов богатых и состоятельных кубинских

евреев, расположенных на довольно широкой главной улице, всё остальное еврейское население проживало в тесных саклях, неправильно раскинувшихся по всему пространству «слободки». По своей величине и архитектуре отличались некоторые синагоги, увенчанные посредине крыши башенками» (2).

Другим крупным центром проживания горских евреев являлся Огуз (Варташен). В нем в основном осели выходцы из провинции Гилян. Его население пополнялось за счет беженцев из соседних аулов Залем и Куткашен, что было связано с феодальными распрями и иранскими набегами. Вначале, еврейское поселение стояло особняком и воспринималось, как отдельная слобода. Однако со временем она слилась с основной частью поселка, превратившись в отдельный квартал. В XIX в. евреи составляли до трети всего населения Огуза (Варташена). В 1885 г. их насчитывалось 2282 человека. Следует особо отметить, что горские евреи очень успешно ассимилировались среди коренного населения. Они быстро освоили азербайджанский язык и некоторые элементы быта и культуры. Даже отчество многие обозначали тюркским понятием «оглы» вместо «бен». Так в прошении о назначении раввина Еврейской (Красной) слободы мы читаем:

Его Превосходительству, господину Бакинскому губернатору
Жителя Кубинской Еврейской слободы Раби Асафа Раби
Беньяминоглы

Прошение

Из представленного при сем удостоверении выданного мне раввином Кубинской еврейской слободы Раввином Ифраимом Раби Илизиновым 31 августа 1898 г Ваше Превосходительство соблаговолите усмотреть, что я учился у вышеназванного раввина законам еврейским и выдержал экзамен и могу выполнять наши религиозные по законам еврейским и что я доброго поведения из представляемого при сем приговора, составленного 21-го декабря 1909 г. Жителями магала (квартала – М.Б.) Карачаи Кубинской еврейской слободы в числе восемьдесят два хозяйства, общество желает, чтобы я выполнял бы для них все религиозные обряды, тем более, что и предки мои все были духовного звания и выполняли обряды бракосочетания и обрезания по законам еврейским, почему я приемлю смелость ходатайствовать перед особой Вашего Превосходительства о разрешении мне выполнять религиозные обряды по законам еврейским.

Гор.Куба 23-го декабря 1909 г. (подпись на иврите Рав Асаф Раби Беньямин)

Приговор

Гор. Куба 1909 г 21-го декабря. Мы нижеподписавшиеся общество магала Карачаи Кубинской подгородной слободы состоящие из 82 домохозяйств сего числа собравшись на сходку постановили составить сей приговор в том, что бывший у нас утвержденно раввина нашей синагоги Раби Биньямин Раби Яхгуоглы, который ежегодно получая метрические книги вел их, этот раввин уехал в Иерусалим (Турция), а на место его мы брали раввином для нашей синагоги сына его Раби Асафа Раби Биньямин оглы, как ученого еврейского раввина для общественных обрядов и ведения метрических книг, о чем просим начальство для утверждения означенного раввина за нашу синагогу в чем и подписуемся.

Захария Юсуф оглы

Нисон Юсуф оглы

Ехиель Гавриил оглы

Сасун Рафаил оглы

Ильягу Изгил оглы

Шальму Хананья оглы

Ильягу Миши оглы

Ифраим Шельмиоглы

Манашир Шельми оглы и т.д. Всего 82 подписи. Текст составлен на русском языке и иврите (7).

Грузинские евреи

Грузинские евреи посещали Азербайджан и до своего переселения в эту республику. Однако наиболее вероятным временем их появления здесь можно считать рубеж XVIII-XIX вв., а местами исхода - Ахалцих, Они, Кулаши и Кутаиси. После отмены в 1864 г. крепостного права в Грузии миграция грузинских евреев в Азербайджан усилилась. Среди приезжих в основном были: портные, шапочники, сапожники, винокуры, резчики, мыловары, кожевники. Кроме того, имелись казенные подрядчики, учителя и мелкие торговцы. Грузинские евреи стремились осесть именно в Баку. «В основном, они селились в центре города от «Молоканки до Кемюрю мейданы и от Сабунчики до Бешмертебе» (3, с.116). С 1860–1870 гг. известны семьи, переселившиеся сюда из Гори, Батуми, Ахалкалаки и Тбилиси. Кстати, многие из них до сих пор помнят из каких мест происходят их предки. Точное число грузинских евреев, оказавшихся в те годы в Азербайджане, указать очень сложно, поскольку в графу «евреи» включали всех: европейских (ашкенази), горских и грузинских евреев. Основным занятием грузинских евреев была торговля. В начале XX в. некоторые из них были пайщиками крупных

российско-кавказских торговых домов, бирж, коммерческих банков, акционерных обществ. «Свыше десятка из них удостоились звания купцов 2-й и 3-ей гильдии, двое вошли в 1-ую гильдию, а один из них Пинхас Тетруашвили в 1916 г. «за бескорыстную помощь в пользу раненых» был награжден орденом «Станислава» 3-й степени. В старой части города «Ичеришехер» у грузинских евреев были керосинные лавки, где помимо прочего продавались свечи, мыло, мазут, ветошь и известь. Были лавки по приему утильсырья, обувные и кожгалантерейные мастерские, многие занимались торговлей вразнос. Брали в аренду красильные мастерские, винокуренные предприятия, шелкоткацкие и хлопкоочистительные фабрики. Многие имели мельницы и пекарни. Занимались благотворительностью, свято исполняя одну из основных заповедей иудаизма. Так, в Баку существовал приют для бедных, построенный меценатом Элашикошвили. Поскольку евреи Грузии вплоть до 1864 г. были в крепостной зависимости, большинство из них не имело возможность получить высшее или даже среднее образование» (3, с.118). Поэтому до 1920 г. в Баку существовало «Общество для распространения просвещения между грузинскими евреями», которым руководил известный в те времена журналист И.Глахенгауз. И если для горских евреев создавалась отдельная школа до третьего года обучения, то для грузинских она была общей с европейскими евреями – ашкенази. После советизации Азербайджана, несмотря на всевозможные запреты и ограничения, грузинские евреи продолжали соблюдать обряд брит-мила, тайком на частных квартирах выпекали мацу и обучали мальчиков основам иудаизма. Сообща праздновали субботу. В годы советской власти многие грузинские евреи стали врачами, учителями, учеными, спортсменами и музыкантами. Широкой известностью пользовались «народный артист Азербайджанской ССР Михаил Лезгишвили, народный художник Азербайджана Бенни Цамалашвили, в научном мире – вице-президент Академии наук республики, кандидат технических наук Д.Элигулашвили, доктор геолого-минералогических наук А.Мошашвили, доктор физико-математических наук А.Чарухчев. Спортивную честь Азербайджана долгие годы защищали боксер Б.Цхвирашвили, борец М.Палагашвили, мастер спорта, возглавлявший Кировабадское (Гянджа) общество «Динамо», старший тренер И.Абрамашвили, футболисты братья Семен, Эдуард и Иосиф Давидашвили, мастер спорта по легкой атлетике Л.Кокиелов. Ш.Горелашвили играл за юниорскую сборную «Нефтчи» на многих чемпионатах СССР по футболу. Длительный период главным инженером стекольного завода в Баку был

Ш.Ханукашвили. Среди врачей особой известностью пользовались Н.Багдадлишвили, И.Давидашвили и О.Карелашвили». (3, с.119) Значительный вклад в сохранение еврейского культурного и национального наследия вносит известный предприниматель, член Попечительского совета Российской Еврейской Энциклопедии А.Дадияни. В настоящее время в Баку осталось около 35 семей грузинских евреев. Тем не менее, община грузинских евреев продолжает существовать и сохранять верность своим традициям.

Ашкеназы

В 1806 г. Бакинское ханство было завоевано русскими войсками. С этого момента сюда потянулись выходцы из разных губерний Российской империи. Первые евреи-ашкенази появились в Азербайджане в 1810 г. В том же году в Баку насчитывалось 897 мусульманских, 24 армянских и 10 еврейских домов. В 1832 г. в одной из квартир города евреи стали собираться на общественную молитву. В указанный период их здесь проживало всего 26 человек. С обретением новых земель встал вопрос о праве жительства еврейского населения за пределами «черты оседлости». «При царе Николае I министр финансов Канкрин разработал законопроект о выселении евреев из Грузии. Однако поскольку многие из них жили целыми семьями, занимались хлебопашеством и зачастую во многих поколениях являлись здесь коренными жителями, данный закон был отменен. По настоянию Главноуправляющего горские евреи также были оставлены на Кавказе на постоянное жительство. В 1840 г. евреям воспретили проживать в ряде портов Закавказья, что вызвало недоумение даже у представителей царской администрации» (2).

Следует отметить, что для евреев западных областей царской России переселение на Южный Кавказ и, особенно в Азербайджан, стало одним из факторов их моральной эмансипации. По свидетельству корреспондента газеты «Ха-Цафир» Мордехая Глика положение русских евреев здесь довольно благополучное. «Они успешно продвинулись в жизни, укоренились и укрепились в обществе, накопили богатство и удостоились спокойной беспечной жизни. Многие из них являлись ремесленниками, каменотесами, рабочими заводов, часовщиками, портными, ткачами, ювелирами. Они превратились в полноправных граждан страны» (4, с. 474). Следует отметить, что на тот период, а именно в 1870 г., количество евреев достигло 52 человек. В 1891 г. их число увеличилось до 390 человек. В 1897 г. в Баку уже насчитывается 2341 еврей, а в 1903 г. – 7976 человек. В 1899 г. в строительное отделение Бакинского Губернского

правления поступает прошение от поверенного Бакинского еврейского общества Нахмана Цейтлина, в котором говорится следующее: «В виду последовавшего со стороны Министерства Внутренних Дел разрешения Бакинскому еврейскому обществу построить молитвенный дом в городе Баку, представляем при этом проект молитвенного дома в двух экземплярах и удостоверение Бакинской городской управы от 24 марта № 3242 на участок под строительство» (8). В ответе полученном от Бакинской городской управы 24 июня 1899 г. подтверждается, «что к утверждению проекта постройки здания для еврейского молитвенного дома на арендованном у города участке земли по Торговой улице со стороны Управы препятствий не встречается» (8). На строительство синагоги значительные суммы пожертвовали Ротшильды, многие купцы, торговцы и владельцы нефтяных компаний и фирм, а также такие видные азербайджанские нефтепромышленники, как З. Тагиев и М. Нагиев.

В 1913 г. 14 еврейских компаний производили 44% всего керосина Российской империи. В том же году численность еврейского населения Баку, согласно статистическим данным, достигла 9690 человек, что составляло 4,5% всех жителей города. В основном это были евреи ашкенази. Об успешной адаптации еврейского населения на земле Азербайджана свидетельствуют следующие факты. Так, из 283 зарегистрированных юристов и адвокатов евреями были 75 человек, а из 185 практикующих врачей – 69 человек. Врачи-евреи составляли особую группу представителей еврейской интеллигенции, пользовавшейся огромным уважением среди местного населения. Поскольку в городе Баку и его окрестностях строились новые заводы и фабрики, создавались различные производства, развивалась торговля и система общественного питания профессия врача, как и фармацевта, оказалась самой востребованной (2).

В те годы, в Баку открывались школы, иешивы и талмуд-торы. Религиозная жизнь развивалась вместе с ростом еврейского населения. При центральной хоральной синагоге действовали различные учебные заведения. С конца XIX в. Баку стал одним из центров еврейского национального движения. В 1891 г. здесь было образовано отделение Ховевей Цион, в 1899 г. — первая сионистская организация. На Минской конференции сионистов в 1902 г. присутствовало четыре делегата из Баку. Особенно активно действовали сионисты в 1917–20 гг. Функционировали молодежная организация «Молодая Иудея», мужские студенческие корпорации «Хасмонея», «Маккавея», женские студенческие корпорации «Суламита», «Дебора».

В 1917 г. в Баку выходил еженедельник «Кавказер вохенблат» (на идиш), в 1917–18 гг. — еженедельник «Кавказский еврейский вестник» с приложением «Палестина», в 1919–20 гг. — двухнедельник «Еврейская воля»; в 1919 г. некоторое время выпускалась газета «Тобуши сабхи» (на еврейско-татском языке). С установлением советской власти (апрель 1920 г.) независимая еврейская печать прекратила свое существование. С 1922 г. в столице Азербайджана выходила газета «Корсох» на еврейско-татском языке — орган Кавказского комитета Еврейской коммунистической партии (По'алей Цион) и ее молодежной организации. Во время гражданской войны и в первые годы советской власти продолжалась концентрация евреев в Баку. Прекратила существование еврейская община в селении Мюджи, большинство членов которой переселились в Баку. В основном туда же переселились около 13,5 тыс. евреев, покинувших Кубу. Предпринимались активные попытки привлечения значительных масс еврейского населения к сельскому хозяйству, но по данным 1927 г., в нем было занято лишь 250 еврейских семей.

После установления в Азербайджане советской власти, еврейская культурная и религиозная жизнь стала медленно угасать, хотя в 20-30 гг. XX в. на ул. Гоголя в Баку продолжал функционировать клуб горских евреев им. Ильева и туземно-горский еврейский театр. Вся работа здесь велась на еврейско-татском языке. В 1920-х гг. была запрещена деятельность всех сионистских организаций и связанных с ними культурно-просветительных учреждений, которые вели работу на иврите, хотя продолжалось культурное развитие на других еврейских языках. В Баку работали школы на идиш и еврейско-татском языке; здесь преподавал известный педагог Ф. Шапиро. Горско-еврейские школы функционировали и в других городах республики до 1938 г., когда большинство школ национальных меньшинств было закрыто (лишь в бакинской школе №23 до 1948 г. существовали татские классы). В 1934–38 гг. в Баку на еврейско-татском языке выходила газета «Коммунист»; работал горско-еврейский отдел Азербайджанского государственного издательства, курировавшийся Я. Агаруновым и возглавлявшийся Ю. Семеновым (1899–1961; оба писателя начинали в 1920-е гг. как драматурги при еврейских любительских труппах). В 1936–39 гг. в здании закрытой властями Большой синагоги работал Бакинский еврейский театр (АзГОСЕТ) на идиш; его директором с 1938 г. был Я. Фридман, возглавлявший одновременно Театр русской драмы; художественным руководителем был В. Цейтлин.

До конца 30-х гг. XX в. в Азербайджане еще существовали школы на еврейских языках. В Красной слободе их было две на еврейско-татском диалекте фарсидского языка. В Баку последние классы на этом языке просуществовали до 1948 г. в школе № 23. В 1934-1938 гг. на еврейско-татском языке выходила газета «Коммунист», а также работал отдел при Азербайджанском государственном издательстве, где издавались книги для горских евреев. Постепенно стали закрываться синагоги. Было запрещено изучение языка иврит. Многие религиозные деятели подверглись репрессиям. Однако полностью подавить еврейское самосознание оказалось не под силу даже советской власти. Обряд брит-мила проводился повсеместно. Молитвы совершались на частных квартирах. Изучение Торы проводилось подпольно.

По переписи 1926 г., в Азербайджанской ССР было 19 тысяч европейских евреев и 7,5 тыс. горских евреев; по переписи 1959 г., в стране проживали 40 204 еврея (1,1% всего населения республики), из них 38 917 – в городах. 8357 евреев назвали своим родным языком еврейско-татский язык, и 6255 — идиш. По данным 1969 г., в Азербайджанской ССР было 41 288 евреев. Согласно переписи 1979 г., в Азербайджане жили 35,5 тыс. евреев, а по данным переписи 1989 г. — 30,8 тыс. евреев.

В 1920–30-е гг. евреи (в основном ашкеназы) составляли значительную часть культурной элиты советского Азербайджана. Из десяти профессоров-медиков, основавших в 1919 г. Бакинский медицинский институт, восемь были евреями. В Азербайджане работал эпидемиолог Н. Гилюлов, заложивший научные основы борьбы с малярией. Геолог Ф. Левинсон-Лессинг был руководителем Азербайджанского филиала Академии наук СССР. Тысячи евреев работали врачами, инженерами, учителями. Еврейское население республики значительно увеличилось в годы первых пятилеток и особенно, за счет беженцев и переселенцев, которые устремились сюда в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Многие из эвакуированных остались в Азербайджане, в основном, в Баку.

Послевоенное время

К началу 1940-х гг. в Азербайджане были окончательно ликвидированы организованные формы еврейской жизни, за исключением нескольких общин при синагогах в Баку, Варташене, Кубе, Кусарах, Геокчае. В то же время республиканские власти лишь в небольшой мере практиковали дискриминационные ограничения для евреев; сравнительно редки были и проявления бытового

антисемитизма. На протяжении 1940–60-х гг. беспрепятственно преподавал на дому иврит бывший преподаватель Киевской духовной академии араб-христианин Ибрахим Уар-Уар.

В 1951 г. из Баку (как и из Тбилиси) по приказу из Москвы были депортированы все курдские евреи.

Еврейское движение стало развиваться в Азербайджане с 1970-х гг. Лидером отказников в Баку был С. М. Кушнир (родился в 1927 г., с 1978 г. в Израиле); распространялись издания еврейского самиздата, книги и журналы, издаваемые в Израиле, существовали кружки по изучению иврита. Новый размах движение приняло во второй половине 1980-х гг. В Баку в 1987 г. открылись первые в Советском Союзе легальные курсы иврита (официальный руководитель — Владимир /Зеев/ Фарбер; с 1989 г. в Израиле). В 1989 г. в Баку был организован клуб еврейской культуры «Алеф»; в том же году был открыт еврейский клуб «22» в Сумгаите, в Баку стал выходить малотиражный информационный бюллетень «Шалом-Шолем-Шолуми». В 1990 г. было учреждено общество дружбы и культурных связей «Азербайджан — Израиль», которое с 1992 г. начало издавать газету «АзИз». Зарегистрированы и действуют женские и молодежные организации, комитет еврейских ветеранов Второй мировой войны, Ассоциация иудаики и еврейской культуры. Активистом ряда организаций, редактором изданий был педагог, ветеран войны Пиня Абович Калика (1923–1995), автор публикаций по еврейской тематике еще с 1970-х гг.

Согласно Всесоюзной переписи населения 1979 года в Азербайджанской ССР проживало 35,5 тысяч евреев. После 1980 года выезд евреев из СССР был запрещен. Начатая горбачевская перестройка многое изменила в жизни народов Советского Союза. В 1987 г. в Баку открываются первые в СССР легальные курсы иврита. Создается молодежная секция «Бейтар». В 1989 г. начал работать клуб еврейской культуры «Алеф» (руководитель М.Мишне). В Сумгаите открывается клуб «22» (руководитель В.Штофенмахер). Г.Цудик создает музыкальный ансамбль «Матонэ». П.Калика организует выпуск информационного бюллетеня «Шалом-Шолем-Шолуми» и создает организацию имени Я.Корчака. В 1990 г. по инициативе известного юриста, председателя правления Бакинской религиозной общины ашкеназских евреев М.Хайкина начинает свою деятельность общество дружбы «Азербайджан-Израиль», членами которого становятся видные ученые и общественные деятели Азербайджана. В том же году в Баку открывается представительство «Сохнута».

Азербайджанская Республика

18 октября 1991 г. Азербайджан обрел независимость и провозгласил восстановление государственности Азербайджанской Республики. В независимой Азербайджанской Республике евреи со всеми народами страны получили равные права. В местах проживания еврейского населения реставрируются и строятся новые синагоги, открываются школы, возрождается культурная жизнь.

В 1992 г. по инициативе председателя правления Бакинской религиозной общины ашкеназских евреев Л.Гинзбурга была создана Еврейская женская организация Азербайджана (руководитель И.Клейнер). В 1995 г. ее возглавила Л.Рейхрудель. В настоящее время организация известна, как «Гуманитарная ассоциация еврейских женщин Азербайджана» (ГАЕЖА). В 1992 г. при воскресной школе «Алеф» по инициативе М.Беккера и поддержке «Сохнута» был создан детский хор «Атиква» под руководством М.Шапиро. Очень скоро он превратился в высокопрофессиональный коллектив, который радовал своим искусством жителей многих городов и стран. В том же году был создан Комитет ветеранов Великой Отечественной войны (руководитель Н.Глинер) и стала выходить газета «АзИз». В 1993 г. в Баку открывается посольство Государства Израиль. В 1994 г. свои верительные грамоты президенту Азербайджана Гейдару Алиеву вручил Чрезвычайный и Полномочный посол Государства Израиль Э.Йотват. Огромным уважением у руководства Азербайджанской Республики и широких кругов общественности города Баку пользовался Чрезвычайный и Полномочный посол Государства Израиль в Азербайджане Аркадий Мил-Ман.

В 1994 г. раввин организации ВААД ха ЦОЛА Ш.Вольфман по инициативе председателя правления Бакинской религиозной общины ашкеназских евреев Б.Вайнгольца создает иешиву. В том же году на кафедре востоковедения Бакинского Государственного университета открывается отделение иврита. В 1996 г. при посольстве Государства Израиль начинает функционировать Израильский культурно-информационный центр. В феврале 1999 г. по инициативе председателя правления Бакинской религиозной общины ашкеназских евреев М.Беккера и при поддержке ГАЕЖА в помещении Музея искусств им. Р.Мустафаева прошла двухдневная тематическая выставка «Евреи Азербайджана», которая была тепло встречена общественностью столицы Азербайджана. В июне того же года при активном участии «Джойнта» создается благотворительная организация «Хесед Гершон» (директор Ш.Давидов). В 2000 г. «Джойнт» открывает Еврейский культурный Центр JCC (директор

В.Кац). В тот же период начинают выходить газеты «Ор шеляну», «Хесед Гершон», «Амишав» и «Башня». В июне 2000 г. выходит в свет монография М.Беккера «Евреи Азербайджана: история и современность». Тогда же в Музее истории Азербайджана прошла тематическая выставка «190-летие поселения ашкеназских евреев в Азербайджане» (организаторы: М.Беккер, Л.Рейхрудель, И.Гусин).

В 1989 г. согласно последней Всесоюзной переписи населения СССР в Азербайджане проживало 30,8 тысяч евреев. С этого периода наблюдается рост репатриации еврейских граждан республики в Государство Израиль, что было связано с начинающимся конфликтом в Нагорном Карабахе, падением производства и неустойчивой общественно-политической обстановкой. Алия из Азербайджана составила: в 1989 г. – 466 человек, в 1990 г. – 7905 чел., в 1991 г. – 5676 чел., в 1992 г. – 2777 чел., в 1993 г. – 3500 чел., в 1994 г. – 2270 чел. и за первое полугодие 2003 г. – 177 чел. В результате массового исхода, который в основном коснулся ашкеназских евреев, в республике стали преобладать горские евреи.

Очень точную характеристику горским евреям дал в свое время корреспондент русско-еврейского еженедельника «Восход» И.Эйзенбет, который особо подчеркнул:

«в этих оригинальных представителях еврейства, сохранивших через тысячелетия в наибольшей чистоте расовые особенности, немало потенциальной энергии, которая могла бы дать блестящие плоды. В них жителей юга, вскормленных на лоне природы, не успела еще ролепно согнуться спина, как у воспитанников нашего «гетто». В их мужественных лицах искрится самолюбие, готовность постоять за себя в случае нужды. Умственные их способности развиваются быстро, практическая сметка велика» (4).

В 1990-е гг. функционировали три синагоги в Баку (горских, ашкеназских и грузинских евреев), а также синагоги горских евреев в Кубе и Огузе. В сентябре 1993 г. в Баку состоялся семинар раввинов Азербайджана, Грузии и Дагестана. В 1994 г. там открылась иешива. В начале 2000-х гг. в предместье Кубы Красной Слободе функционировали три синагоги горских евреев, а также действовала иешива. С 1999 г. в Баку работает еврейская средняя школа. По данным 1994 г., иврит преподавался в университете и в двух столичных средних школах. Работали курсы иврита в Баку, Кубе и Огузе; представители Еврейского агентства и преподаватели из Израиля оказывали большую помощь в организации занятий. Перед зрителями выступали еврейский ансамбль камерной музыки, детский

хор, танцевальный ансамбль. Местное радио и телевидение регулярно передают записи израильской эстрадной музыки.

В начале 2000-х гг. помимо газеты «АзИз» в Азербайджане выходили газета «Башня» молодежного клуба «Гилель», «Ор-шелян» еврейского общинного культурного центра, «Амишав», издаваемая с помощью Еврейского агентства.

В 1999 г. в Баку в Музее искусств состоялась выставка «Евреи Азербайджана», в 2001 г. в Историческом музее прошла выставка «190-летие поселения ашкеназских евреев в Азербайджане», в апреле 2001 г. в Академии наук Азербайджана был проведен международный научный симпозиум «Горские евреи Кавказа». В 1996 г. в Баку был открыт Израильский культурно-информационный центр; с помощью Джойнта в 1999 г. создается благотворительная организация «Хесед-Гершон», оказывавшая в 2000 г. материальную помощь 1550 евреям (из них 1113 человек жили в Баку). В апреле 2000 г. был открыт еврейский общинный культурный центр. Он руководит работой театрально-музыкального центра, клуба интеллектуалов, народного университета. С помощью Джойнта был создан научный центр под руководством профессора М. Агарунова (родился в 1936 г.), который занимается изучением истории, культуры и этнографии евреев Азербайджана. В 2000 г. был издан библиографический указатель «Горские евреи». В 2010 г при поддержке благотворительного фонда «Ор Авнер» и при активном участии Фонда Гейдара Алиева в Баку была открыта еврейская общеобразовательная средняя школа. В 2005 г. впервые депутатом Милли Меджлиса Азербайджанской республики был избран член еврейской общины Евда Абрамов. В 2010 году он был вновь переизбран на второй срок. В 2011 г. в связи с реконструкцией улиц Физули и Шамси Бадалбейли за счет государства в том же районе выстроено новое здание синагоги горских евреев, которое по праву считается одним из лучших в регионе Южного Кавказа.

Численность евреев

Как и на всем постсоветском пространстве, в Азербайджане в последние несколько десятилетий наблюдалась тенденция к сокращению числа евреев вследствие их миграции в Израиль и западные страны. Численность евреев в Азербайджане с максимальных 41,2 тыс. в 1969 г. сократилась до 30,8 тыс. в 1989 г. Их удельный вес в населении страны снизился соответственно с 1,3 до 0,4 процента. По данным переписи 1999 г., количество евреев ещё уменьшилось более чем вдвое. Сравнение данных переписи 1979 и

1989 гг. показывает более чем двукратное увеличение численности горских евреев (с 2,1 тыс. до 6,1 тыс.). Причина этого явления заключается в том, что в советское время горских евреев, проживавших в городах, часто учитывали, как просто евреев. В настоящее время в Азербайджане проживает примерно 8,5 тыс. евреев, из них ашкеназских около 800 человек и грузинских 130 человек. В последние годы некоторая часть евреев, покинувших республику в 2000-х гг., вернулась обратно. В основном это горские евреи. Что касается общины ашкеназских евреев, то здесь картина несколько иная. Основную ее массу составляют люди среднего и пожилого возраста. Синагогу посещает крайне малое количество ее членов, что связано, как с состоянием здоровья большинства из них, так и со слабой работой руководства общины. Религиозная община грузинских евреев сумела преодолеть кризис разобщенности и отъезда подавляющего большинства прихожан и в настоящее время синагога собирает под своей крышей полноценный миньян.

Конечно, трудности, несмотря на беспрецедентные свободы и возможности, которые предоставил суверенный Азербайджан своим гражданам в области свободы совести, есть, но они, в основном связаны с процессом старения членов еврейской общины и общей тенденцией к секуляризации.

Литература:

1. Беккер М. Евреи в Хазарии, жур. Кавказ и глобализация, том 5, вып. 3-4, 2011 г. Швеция
2. Беккер М. Евреи Азербайджана: история и современность, Баку, 2000 г.
3. Горелашвили Ш. Община грузинских евреев Азербайджана жур. «Азербайджан и азербайджанцы в мире, № 2, июль 2009 г.
4. Давид Ицхак. История евреев на Кавказе, т.1, Кавкасион, Тель-Авив.
5. Эсадзе С. Исторические записки об управлении Кавказом, том 1-2, Тифлис, 1907 г.
6. ГИА АР, фонд 44, оп.2, ед.хр.410
7. ГИА АР, фонд 44, оп.2, ед.хр.505.
8. ГИА АР, фонд 46, оп.7, ед.хр.372.

Jewish in Azerbaijan: Diasporization and Actualization of Ethnic, Religious and Local Identities in the Post-Soviet Period

This paper has been written on the basis of the results of a study of the specifics of the organizational network of the Jewish Community in Azerbaijan (Baku city) and also the daily life of the ethnic Jews who live in Baku (1). This is how the main question that I am trying to answer in the paper can be worded: in what way did the organizational structure or the network of Jewish organizations (both religious and secular) change in the perspective of Soviet to post-Soviet; what caused these changes and what role does the currently existing network of Jewish organizations play in the preservation of the boundaries of the community and also in the daily life of the ethnic Jews.

Structurally, the paper consists of an introduction, description of methodology and of theoretical framework, history of the Jewish community of Azerbaijan and Baku, a section on the construction of tolerance discourse in Azerbaijan, description of the network (structure) of the Jewish community, and conclusion.

Introduction

From the end of the 19th – beginning of the 20th centuries a composition and number of the Jewish population residing in the territory of the contemporary Azerbaijan had been rapidly changed. At the same time, the specificity of the community's history (particularly the aspect of the process of its forming) is of special interest. The key question may be formulated as follows: is there point in reasoning about the Jewish community in Azerbaijan as a component part of the "classical diaspora"? According to William Safran "for many generations, the phenomenon of Diaspora was dealt with only in connection with the Jews" (2). Such an approach means, for instance, that the diasporic community at the same time is characterized as follows:

"it developed a set of institutions, social patterns, and ethnonational and/or religious symbols that held it together. These included the language, religion, values, social norms, and narratives of the homeland. Gradually, this community adjusted to the hostland environment and became itself a center of cultural creation. All the while, however, it continued to cultivate the idea of return to the homeland"(3).

Safran also indicates the seven criteria which describe namely the Jewish diaspora. Such the criteria describing "an ideal model" of the diaspora may be applied, in his view, to Armenian, Greek, Chinese, Indian and some

other Diasporas. At the same time, the particular specificity of the Jewish diaspora is:

“For Jews, diaspora has had a specific meaning historically—that of exile under conditions of minority status and of powerlessness. It has also connoted a continuing sense of insecurity, for Jews have been the proverbial Other in terms of religion, dress, customs, cuisine, and language, so that they have constituted convenient scapegoats and have been subjected to forcible conversion, expulsion, and massacres” (4).

However, such traumatic experience for the collective memory of Baku Jews is not relevant. The recollection about “powerlessness and insecurity” remains only as a family memory about the past of their great-grandfathers and great-grandmothers who have chosen rather living in Baku than in Ukrainian and Belorussian *shtetls* (little town, Yiddish). The memory referring to the history of the Baku community is deprived of ideas of “powerlessness” and “sense of insecurity”. For the first time such a feeling arises only in connection with the events of January 1990, after which many Jews began to leave the city. The phrase of the informant - “My parents left Baku to Israel in 1990. They have left just after the events of 13 January” (woman, 65) was repeated in different variations by many others.

According to Safran “for the Jews, religion has been the most important element of diaspora” (5). Certainly, religion has been playing an important role in maintenance of the community. In my opinion, this statement does not contradict the fact that practices and traditions of Judaism for the absolute majority of the Jews were maintained rather at the symbolic level during the Soviet period. The synagogue was not so much a house of worship, rather a “club” where it was possible to meet and communicate.

Other substantial aspect of specificity of the community life is the relation with “the historic homeland”. Safran points out the fact that “one of the most characteristic, indeed essential, aspects of Diasporas is their transpolitical linkage to the homeland. This includes cultural, economic, and demographic imports and exports and reciprocal influences” (6). In the case of the Baku community it is possible to note the fact that it was formed not long before the establishment of the state of Israel. Relations with “the historic homeland” for a long time had, of course, rather limited character but were always relevant. Gradually, these relations became stronger in the 1970th when many Baku Jews started to emigrate from the USSR (7). However, there were personal, family, friendly relations. Of course, Israel could not have an influence on the formation and maintenance of any institutional diasporic structures.

Generally, one should be very careful to use some criteria of an "ideal diaspora" describing the Baku Jewish community, especially the Ashkenazi and the Georgian Jews. Following is Robin Cohen's fair opinion:

"All scholars of diaspora recognize that the dominant Jewish tradition is at the heart of any definition of the concept. Yet, if it is necessary to take full account of this tradition it is also necessary to transcend it. <> Jewish diasporic experience are much more complex and varied than many assume. The Jews are not a single people; they have a multi-faceted, multi-located history with a genetically complex set of roots. At different periods, they looked either to their homeland or to more local links. Like other ethnics groups, their history is socially constructed and selectively interpreted" (7). In my opinion, the history of the Jewish community in Baku is precisely the one of the "located history" differed markedly from those stories which can be remembered, for example, by the Jews of Polish, Ukrainian or Belarusian *shtetls* and towns.

"How did I get here? I was born in Baku. Personally, I am native Bakuvian, I think so. I remember well the history of our family. And I remember my grandmother. She was from Ulla, in Belarusian oblast, from a large Jewish family. When children grew up, they had to go away because they had nothing to eat. There were pogroms in Ulla and they had no perspectives. She arrived to Azerbaijan alone. Here she had met my grandfather who was also from Belarus. He was a philistine. My grandfather was a member of the Social Democratic Party" (woman, 65).

For instance, Bruce Grant points out that "demographically and administratively, it was a city led by Russians, Armenians, and Jews" (8). Bruce Grant also demonstrates a lot of facts that the ethnic Jews have played a prominent role in the life of Baku in the 20th century. And we should again appeal to Robin Cohen, who indicates an important aspect:

"The voluntarist component in the history of the Jews migration should also not be overlooked. Many Jews communities outside the natal homeland resulted from the proliferation of trade and financial networks, not for forcible dispersal" (9).

The Baku Jewish community was established just this way. Cohen, when discussing the Ashkenazi Jews who lived within the borders of the Russian Empire, notes that a "source of the very large emigration flows between 1881 and 1914", was caused by the fact that "the Russian rulers had always been hostile to Jewish settlement while they inherited a large Jewish population by accident with the partition of Poland in the eighteenth century". The first serious pogroms erupted in autumn 1881. Just this wave of migration within the Russian Empire led to the formation of Baku, primarily Ashkenazi, community. Cohen points out that discrimination

against the Jewish population were not only in the form of direct pogroms. "Jewish schools were shut down <>. Quotas were then established (in 1882) restricting the number of the Jews who could enter the professions or higher education" and so on (10). Practically, all of this has been avoided by the Jews who migrated to Baku. And therein is a noticeable difference of the history of the community, as well as the collective memory about their life in Baku.

So, if we consider the Jewish Diaspora, following James Clifford, as only the "ideal type" of such communities, we can not distinguish interesting multi-local specificities and history of various communities which have formed within the Russian Empire. At the same time according to Clifford:

"We should be able to recognize the strong entailment of Jewish history on the language of diaspora without making that history a definitive model. Jewish (and Greek and Armenian) diasporas can be taken as nonnormative starting points for a discourse that is traveling or hybridizing in new global conditions. For better or worse, diaspora discourse is being widely appropriated. It is loose in the world, for reasons having to do with decolonization, increased immigration, global communications, and transport - a whole range of phenomena that encourage multi-locale attachments, dwelling, and traveling within and across nations" (11).

However, it should be added that Diaspora discourse is being widely appropriated and towards to very different Jewish communities. In my opinion, just the Baku Jewish community might be considered as one of those the history of which does not always fit into the framework of "an ideal type" of a Diaspora. To summarize all the foregoing, it should be noted that it makes sense to focus on the analysis of local specificity of the Jewish community in Baku. At the same time, here an appeal to the image of the "classical" diaspora is not helpful. In my opinion, more interesting is an attempt to justify the analysis of the specificity of the Baku community from the perspective offered by Rogers Brubaker. "Rather than speak of 'a diaspora' or 'the diaspora' as an entity, a bounded group, an ethno-demographic or ethno-cultural fact, it may be more fruitful, and certainly more precise, to speak of diasporic stances, projects, claims, idioms, practices, and so on" (12). Within the framework of this approach, it is possible to make more nuanced analysis which allows to observe and describe the specifics of the local community of the Jews in Baku.

Thus the Jewish diasporic organizational structure in Azerbaijan appeared during the post-Soviet mass emigration and actualization of ethnic, religious and linguistic identities of Jews. That was a transformation from local communities (the Mountain Jews in Quba, the Jews in Baku, etc.) into a united diaspora as an organizational structure. But local identity is still of

special importance for all groups of the Jews in Azerbaijan (the Mountain, European and Georgian Jews), and preservation of the boundaries between different communities of the Jews is still based on the variety of traditions, native languages and behavioral stereotypes.

The project was aimed to study processes of the construction of the Jewish diaspora in post-Soviet Azerbaijan caused by the collapse of the USSR and the establishment of a diasporic organizational structure. The goal of the establishment of Jewish organizations in Azerbaijan was to provide support to those emigrating to their political homeland (Israel) and also support (economic, cultural, etc.) to the ethnic Jews living in the country. The authorities of post-Soviet Azerbaijan and Israel also started to view the Azerbaijani Jewish community as a part of a large diaspora, as a political, economic, etc. resource. They also provide direct (including financial) support to the Jewish organizations in Azerbaijan.

It is important to underline that Azerbaijan is a post-Soviet country where some of the largest numbers of ethnic Jews lived. According to the current leaders of the Jewish community, in Soviet Azerbaijan there lived over 100,000 ethnic Jews (13). These include, certainly, children born to mixed marriages. A lot of them left for Israel, Germany, the USA or Russia after the Soviet Union collapsed. Thus, data suggest that the number of the Jews in Azerbaijan varies between 8,900 (census of 1999) and about 26,000 (figures provided by Jewish community chairman Moshe Bekker, 2000) (14). Inside the Jewish community there is a division into local identities - Bakuvians and Quba residents. This also means a division into townsmen and non-townsmen ("people from the countryside"). The languages of everyday communication and behavioural stereotypes also are very different. While Bakuvian European Jews speak Russian in their everyday life and aim to receive higher education at any rate, the Mountain Jews are often traders and speak Judeo-Tat or the Azerbaijani language in their daily life.

It should also be noted that a very important feature of the process of formation of the organizational structure of the Jewish community in post-Soviet Azerbaijan was that the closest ties and contacts were established between the Jewish diasporic organizations and the authorities of the country. A ramified network of diasporic organizations was created in the country, and Baku became the centre where most of the diasporic activities was carried out.

I propose considering the process of the institutionalization of the Jewish diaspora in Azerbaijan primarily as a political and cultural project. The implementation of this large-scale project for the establishment of a Jewish diaspora organizational structure (new synagogue, ethnic and religious

schools, language courses, centre for cultural events, culture clubs, etc.) started after the Soviet Union collapsed. Thus, in post-Soviet Azerbaijan conditions were created for holding various Jewish national holidays, lectures, discussions, conferences, etc. with the participation of emissaries from political homeland (Israel).

Main thesis

In the Soviet period, the community life was mainly concentrated around the synagogues of the city of Baku and also existed on the level of personal daily relations among the ethnic Jews many of whom populated central districts of Baku city. These were social networks based on kindred, neighbourhood, common background, etc. As the USSR collapsed, the Karabakh conflict and economic crisis occurred, the absolute majority of the ethnic Jews left Azerbaijan. However, it was in the process of mass emigration that an interconnected network of ethnic organizations with lots of branches also shaped. On the whole, this is how the situation can be described: the smaller a community, the more structured it is organizationally and the greater the influence it has on a country's public life.

I link these changes primarily to the rapid change in the status of the community. From the Jewish residents of Soviet Baku they turned into a part of the Jewish diaspora. The construction of the Baku Jewish community as a part of a greater diaspora took place in the process of the establishment of independent Azerbaijan. The change of the statuses (of both the state and the community within it) leads to relations currently getting politicized to a certain extent and shaping on the basis of the "authorities – diaspora" principle. From now on, the Jewish Diaspora in Azerbaijan is discursively given features of homogeneity (i.e. it acts as a collective actor) and represents the construct about "Azerbaijanis' genetic tolerance". At the same time, ethnic activists with whom the authorities build their relationship on a partnership level also support this "tolerance" discourse.

The partnership ("authorities – diaspora") relationship is also realized within the context of the ally relationship between Azerbaijan and Israel. As a result, viewed as the representative office of the allied country, the Israeli Embassy does not have any difficulty in carrying out active work with the community (support to ethnic organizations, synagogues, etc). At the same time, the existence of the embassy now represents a radical transformation of the situation after the collapse of the USSR. For the current members of the community, the image of "the historical motherland of all Jews" - Israel - becomes more topical and comes into their daily life through the

participation in various holidays, mourning ceremonies, receiving humanitarian aid, etc. which are organized or supported by the Israeli Embassy. Finally, the serious blow inflicted by the mass emigration on the everyday communications and contact networks is compensated for by the possibility of a more active (more frequent) participation in the activity of various ethnic organizations which simply could not exist in the Soviet period. And in this sense, the organizational network compensates for the factor of a constantly decreasing number of members of the community. Thus, the presence of a fairly large number of actively operating organizations also allows the Jewish community to preserve its status of a large and influential ethnic diaspora.

Research Methodology

I selected an ethnic Jewish group with the aim of studying specific features of its local, ethnic, religious and linguistic identities, special traits of the institutionalization of ethnic / diasporic organizations, and the influence of migration on the preservation of their ethnic and local identities as far as actualization of national traditions (celebrations, wedding ceremonies, etc.). The first and main research method was biographical approach that enables to see all aspects of diasporic institutionalization in the process from the Soviet period to the post-Soviet period and to collect field materials on the collective memory of the origin of the group, family stories, etc. and also to research the process and mechanisms of the actualization of ethnic, religious and linguistic identities and preservation of local identity. During the research I conducted 25 interviews which include informants from the three largest and most famous Jewish communities in Azerbaijan: 10 with the Mountain Jews, 10 with the European Jews (the Ashkenazi) and five with the Georgian Jews (the smallest group within the Jewish population in Azerbaijan). Among the informants there were both ethnic activists (leaders of communities, members of ethnic organizations, etc) and ethnic Jews who reside permanently in Baku but do not take an active part in the work of diasporic organizations.

The Jews in Azerbaijan and Baku: Construction of the History of the Community

Jews in Baku

Several initial remarks. When we are talking about the Jews of Baku, we primarily mean the Ashkenazi Jews (the European Jews or, as they were referred to in the early 20th century, the Russian Jews). It was this category of the Jews which primarily formed the image of the Soviet post-war (the World War II) Baku which many residents of the city still remember as a

space of cosmopolitanism. It was only in the post-Soviet period that intellectuals from among the ethnic Jews started to construct the history of the Jewish community of the city (15), i.e. exactly at a moment when the community started to be diluted very quickly and diminish in numbers – during the mass emigration of the Jews in the course of the collapse of the Soviet Union (16).

Effectively, ethnic organizational structures which could have acted as an institutional basis for the existence of the Jewish population of Baku as a community were set up for the first time at the turn of the 19th and 20th centuries, i.e. in the period of an oil boom and a mass relocation of the Jews from the European part of the Russian Empire to Baku. The community in those years formed, to a considerable extent, around synagogues and also political parties (17). The second stage is the first years of the implementation of Soviet national policy, when Jewish theatres and schools came to replace the synagogues and political parties. All this active Soviet national policy abated by the 1930's-40's. But in the 1940's, after the World War II and relaxations in the religious sphere, two synagogues (of the European and the Georgian, and also the Mountain Jews) re-appeared in Baku, around which the community concentrated during the remaining Soviet years (18).

However, many Bakuvians from among the ethnic Jews recall that period (1950's-70's) of the least developed institutional set-up of the community as some kind of a “golden period” of their life in Baku. It is that period that saw the formation of the type of the cosmopolitan resident of the city, Bakuvian, for whom in their daily life it was more important to be identified with the urban society than with an ethnic group (19). Finally, during the collapse of the Soviet Union and in the post-Soviet period, the community experienced a fast decrease in number and an equally fast institutional development (schools, clubs, etc.) (20).

Origins of the community

Scientists argue that the information obtained from archaeological excavations suggests that there was a Jewish neighbourhood and that a synagogue also operated in the medieval Baku, probably as early as the 7th century, in the period of the existence of the Khazar Khaganate. Therefore, ethnic activists from the Jewish community can actually add hundreds of years to the history of their residence in Baku. Naturally, it is now very difficult to say anything specific about the number and make-up of the Jews who might have lived in Baku in those remote centuries. In his work on the history of Shirvan (a part of the territory of present-day Azerbaijan which included all of Absheron with the city of Baku), Abbas-Qulu-aga

Bakikhanov (1794-1846) only mentions “The Tats, Armenians and Jews of Baku - who were in this area mixed mostly with Muslims as time passed” (21). This first large-scale historical work does not say anything about any noticeable role on their part in the history of the region of Shirvan.

With certainty we can argue only that most Jews, very few in number back in the early 19th century, were the so-called Mountain Jews (22). However, from the early 20th century and up to the 1990's it was the European Jews (the Ashkenazi) who prevailed. They started to actively resettle to Baku from other cities and towns of the Russian Empire in the period of the start of the 1870's oil boom. In that period the Ashkenazi Jews founded several firms in the city among which was the Caspian - Black Sea Company established by representatives of the Rothschild family. In the early 20th century these Jews played an already visible role in the oil business which flourished in Baku at the time.

So, while in the early 19th century there were very few Mountain Jews in Baku from other towns and villages of present-day Azerbaijan, already “In 1832, the first Ashkenazi Jews appear here”. To all appearances, these were cantonist soldiers and natives of “the Pale of Settlement”. < In 1870, only 50 Jews lived here, both mountain and Ashkenazi ones. In 1891, the Jewish population was already 390. The industrial extraction of oil which started in 1872, the availability of jobs, and the possibility to fulfil oneself furthered the influx there of representatives of different nationalities. In 1897, 2,340 Jews, these being mainly the Ashkenazi ones, lived in Baku. In 1913, there were already 9,689 of them, or 4.5 per cent of the population of the city. In 1910, the central choral synagogue was built. In 1919, a synagogue of Shirvan Jews was opened, and a synagogue of Kurdistan Lakhluh Jews operated. In the early 20th century, synagogues of the Mountain Jews appeared in the settlement of Sabunchu and in the trading alley in the city of Baku” (23).

Since then, the Baku Jews overall and especially the Ashkenazi Jews have occupied a special place among the representatives of the urban local community of Bakuvians. Back in the early 20th century “despite their small numbers, local Jews left a noticeable trace in culture, development of science and education in Azerbaijan. Thus, back at the beginning of last century, 75 out of the 238 lawyers and defence lawyers and 69 out of the 185 practicing doctors in Baku were Jews. Yessey Gindes, a Jew, held the office of health minister in the government of the Azerbaijani Democratic Republic (ADR) in 1918-20. The prominent physicist, Nobel laureate Lev Landau, the known pianist Bella Davidovich and many other world celebrities are originally Baku Jews” (25). This list could probably be continued but a simple listing of the names of known representatives of

science and culture born in Baku won't contribute much towards describing the specifics of the community of Baku Jews.

The very mention of Lev Landau as a known Bakuvian ethnic Jew is a good example of how the theory of a "brilliant" history of the Baku community of the Jews is constructed. For Landau's parents, Baku was a place where they worked, where they had arrived in 1905, after they had established themselves as specialists in their fields and got married. Lev Landau's father, David, was a successful oil engineer. It is known that he was among those who made monetary donations for the construction of the conciliar synagogue of the Ashkenazi Jews (currently, the Rasid Behbudov State Song Theatre). His mother, Lubov Garkavi-Landau, taught natural history in Baku for a long time. As for the future Nobel laureate and genial physicist himself, Lev Landau was indeed born in Baku in 1908, went to the Baku Jewish gymnasium which opened in September 1916 (the language of instruction was Russian but they also learnt Hebrew), an economic college and even to Azerbaijani State University. However, as an adolescent, in 1924 he left Baku and never came back to this city. In the early 1930's, his parents also relocated to Leningrad. No recollections by Landau himself have remained that would suggest that the early years of his residence in Baku left any particular trace on his life. He apparently never considered himself a Bakuvian, either. However, it is his name that became one of the main brands of the Baku Jewish community, mainly in the post-Soviet period (though the plaque on the house he lived in was fixed back in the years of the late USSR) when most of its representatives turned out to be dispersed to many other cities in different countries of the world.

The Baku Jews in the USSR years and first post-Soviet years

Baku is not the only place in Azerbaijan where ethnic Jews live. For example, another known centre is the town of Quba where nowadays too, there is a fairly large community of the Mountain Jews. However, Baku has occupied a special position with the respect to all other towns of Azerbaijan in the 19-20th centuries. In a way, Baku has existed seemingly independently of the rest of the republic and still remains almost the only centre for the development of modern urban life. This special status of Baku most brightly manifested itself in the Soviet period when the city definitively secured itself the status of capital of Azerbaijan. As with some other capitals in Soviet republics, it was rather that the republic existed under the capital than the other way round. And it was in Baku that the Ashkenazi Jews were a very significant layer within the intellectual circles of the city. Actually, the very fact of their comparatively small number in Baku in this case is very relative. Here, of a far greater significance is the

fact that the urban environment amid permanent migration into the town of a considerable mass of rural population always remained fairly narrow. All the more narrower was the urban intellectual environment in which Bakuvian Ashkenazi Jews were no longer “small in number”.

It should also be noted that as early as the years of the USSR, the ethnic Jews who were a part of the urban local community of Bakuviens, had at the same time, some special resource which determined their higher - compared to for example, the Azeris, Russians or Armenians – a mobility. The results of the 1979 census already reflected a noticeable decrease in the number of the Jews in Azerbaijan (to 35,500) which had to do with the aliyah to Israel in 1967-82 when many Jews who lived in Azerbaijan also took advantage of the opportunity to leave the USSR.

“Many of our relatives and acquaintances, neighbours left for Israel back in the late [19]70s. After all, Baku used to be quite a different city. Here, we, our family, lived then in the 70's in a communal flat, in the city centre. We were three families in one communal flat. Well, true, we shared the kitchen only and also one sort of a room, a blind one, with no windows, and all neighbours used it as a shed. So, we were three Jewish families in one communal flat. All were Ashkenazi, although we were not relatives. <> And all of us as kids went to school No.1, and there were very many Jews among the teachers there. Actually, in those years, a school was considered to be a good one if there were many Jewish teachers there. The European Jews, of course. Mountain ones normally did not work as teachers, actually (26). And many people still refer to school No.1 as Jewish. When I was in school, then the principal was also a Jew, Aron Mikhaylovich Vizner. Then, after he stopped being principal, he worked as a history teacher in the school for quite a long time. <> There are actually no longer any Jews among the teachers there. True, this sports club, the Jewish one, Makkabi, get together there. But you will not really see the Jews among the students there either. So, almost all of our maths teachers, all physics teachers, foreign language teachers - almost all of them were the Jews. And the school was a very good one, indeed. And we lived like that in the communal flat. Three Jewish families, although not relatives. There was always matzah in the house for our Jewish Easter. Matzah was always a must! Although we did not particularly go to the synagogue, everyone had matzah for Easter. I still remember it being brought into the house, wrapped in paper. It always had uneven edges. Not like now that kosher matzah is brought in boxes, from Israel, all neat, in the shape of the boxes, square, even. And those were the late 70's, I was a lad back then, and aunt Betya with uncle Georgiy, and our second neighbours, uncle Misha with aunt Liya, thought of leaving for Israel. And they left then, actually. True, they

got the permission with great difficulty, but they packed their things and left. <> So it happens that those who left earlier, they actually gained more. Half of our class were the Jews and all those who did not make it in the 70's, they left in the late 80's or in the 90's. They went to different places. Only I got stuck here somehow. Recently, a classmate was visiting from New York. He, too, settled in ok there, works as a computer specialist. So, he said that graduates of school No.1 marked some anniversary in New York and about 500 people gathered. The restaurant, he said, was meant only for 300 people, so half the people actually stayed outside. He even took offence that it happened this way. And there are this many Baku Jews in New York alone, and from our school alone!” (man, 46).

On the whole, one, undoubtedly, should view the number of the Jews obtained from Soviet censuses as understated. Despite the fact that there was not any noticeable discrimination in Baku, it was not a very popular practice to put the identity “Jew” in the fifth column in the passport in the USSR.

“Grandma always dreamt for her Jewish surname to be restored. For some time she had her married Jewish name. Generally, in Baku it was a popular thing in the 60's-70's - and actually even now too - to have Jewish blood, to be a Jew. Well, actually, certainly a European Jew, not a Mountain one. After all, effectively most of the Bakuvian intellectuals – they were all the European Jews. So, my paternal grandfather was an Ashkenazi Jew, my grandma’s husband. But he worked for some security agencies and changed his surname and ethnicity. He recorded himself as Russian. Back in Stalin’s times. Those were difficult times for the Jews. And in the 60's it was all right and grandma just dreamt of restoring her surname. But she somehow failed to do it. And my mom always made fun of her. Mom was a Jew both in her passport and by her maiden surname. She kept saying that Grisha, my father, should adopt her surname and that’s it, no problem!” (man, 62).

Undoubtedly, under the USSR, many people tried to avoid this inconvenient note in their passport. For example, the practice of recording oneself as Tat was widespread among the Mountain Jews in Azerbaijan. Even in the last years of the existence of the USSR these practices were still widespread. However, Jewishness was becoming an increasingly more popular ethnic resource for those wanting to leave the country. In addition, the regime had actually noticeably liberalized by 1989. Here, an interesting observation should be cited from one interview. The informant recalled that when receiving his passport in 1990 at the local housing authorities where he was registered, his mother got into a conversation with the same kind of a pair (mother and son) that was standing in front of them in the queue and had come there for the same reason.

“My son is stubborn,” the lady that stood in front of them said. “He won’t agree to it. I tell him – put Tat in your passport. He just won’t agree to it. He jibs at it. He says he will put Jewish and that’s it” (man, 35).

On the whole, one can agree with the opinion of a Jewish intellectual - ethnic activist - that “Unfortunately, it is quite difficult to establish the precise number of the Jews living in Azerbaijan on the basis of official statistical data because it has historically happened that some Jews - natives of the towns of Oguz, Ganja, Goychay, etc. – identified themselves in their passports as Azeris, while some Jews of Quba and Baku – as Tats” (the Mountain Jews speak the Tat language) (27). To this, it should also be added that many children from mixed families also preferred to choose a “non-Jewish” ethnicity when receiving their Soviet passport.

In any case, up until the 1990's, despite the allocation of housing in dormitory areas in Soviet years and the mass emigration during the collapse of the USSR and also in the post-Soviet period, the Jews still populated the area in the city that adjoined the synagogues (which many native Bakuivians continue to call “Cuhud mahlası” (Azeri: the Jewish neighbourhood)). Few ethnic Jews have stayed here. In addition, under the urban development plan, a considerable part of the old neighbourhoods (including the neighbourhood in which there is the synagogue of the Mountain Jews) which were previously populated by the ethnic Jews will be demolished and a park will be set up in their place. Currently, it is promised that a new synagogue for the Mountain Jews will be built nearby.

“Previously, when we relocated to Baku, we always tried to settle next to one another. We ourselves come from Quba, we are Quba Jews, i.e. as people say, the Mountain Jews. But it was my grandfather who relocated to Baku in the early 20th century. And we have always lived in our house in Basin Street [present-day Fuzuli Street]. It was a common thing for us to settle next to relatives, so we could more easily get used to the new conditions in the city, so we could help each other and stand by each other. And then, you have moved into the city and if you’re settling somewhere among strangers then how do you know what kind of people they are, whether you can talk to them. Also, do not forget that people used to be more religious than they are now. It was me who went to the synagogue on holidays only, although I lived two steps away from it. But people used to have to go to the synagogue every Sabbath. And therefore they tried to settle as close to the synagogue as possible. And if we had settled with strangers, say, the Russians or Armenians, neighbours eat pork, and how would our religious people tolerate that? It’s us, Soviet people, pork or lamb - it’s the same to us. Effectively, our family built our whole house. Only on the ground floor in our house there lived an Azeri family, and also

on the first floor, in a small room, there lived the Azeris too. And I don't even remember how they ended up in our house. And all the three storeys in the house - not that only Jews, only our relatives lived there. On the same floor as my aunt, together with us lived a family, and on the first floor - my cousin's family and sisters. That is how we always lived. All the neighbours in other houses next to us were also either relatives or even if not relatives then the Jews. All people around this neighbourhood were the Jews only. Almost all of them. And that is how we lived in our house up until the last moment. <> But now everything everywhere is being rebuilt and they made us relocate anyway. I was the last one who wouldn't leave. I held up. When there was no other option, I had to take the money and relocate. One family, which was still in Baku - my cousin's children and grandchildren – moved to one edge of the city and we moved to another. Some left altogether” (man, 62).

This is how the situation can be described nowadays: “In the territory of present-day Azerbaijan, there are three Jewish communities: the Mountain Jews, the Ashkenazi Jews and the Georgian Jews. The most ancient one is the community of the Mountain Jews who appeared here, as most historians believed, more than 15 centuries ago. The Ashkenazi Jews first appeared here after the Russian Empire conquered part of Azerbaijan, i.e. in the early 19th century” (28).

The structure of the Jewish community

It is known that already since the end of the 19th century, there were very active Jewish nationalists in Baku who set up a Zionist organization in the city in 1899. Apparently, the Zionists were especially active in the years of the revolution when there were several organizations of Jewish nationalists operating in the city that mainly consisted of students (“Khasmoneya”, “Makkaveya”, “Debora”) and different newspapers were published (for example, “Kavkazskiy Yevreyskiy Vestnik”, etc). As noted above, there were quite a few Jews among representatives of leftist parties too, including the known “26 Baku commissars”. In all, there were six ethnic Jews among them, including the above-mentioned Basin and Zevin who were shot dead in Krasnovodsk in 1918. There were also the Jews in the opposite camp, even in the ADR government (health minister Y. Gindes). That is to say, at the turn of the 19th and 20th centuries, the Baku Jews took a very active part in the city's political life.

In the years of Soviet power, Zionists' activities were terminated but schools where the language of instruction was Yiddish and the Tat dialect of the Mountain Jews and most of which were also shut down by 1938 functioned till the end of the 1930's. The Baku Jewish Theatre which was

located in the building of the Choral Synagogue was shut down at the same time too. In 1948, the last school for Tats (the Mountain Jews were also referred to as the Tats) was shut down, and almost up until the collapse of the USSR there were no official schools with the language of instruction being any of the Jewish languages (Yiddish, a dialect of the Tat language or Hebrew). However, in the 1970's in Baku, there were informal Hebrew study groups which became topical in connection with opportunities that opened up for repatriation to Israel. Official Hebrew courses were launched in Baku later, only in 1987 – these being the first ones in the USSR (Yiddish and Tat lost their functionality), and the Jewish culture club Alef started to operate in 1989. Already in 1990, the Azerbaijan-Israel (AZIZ) Society for Friendship and Cultural Ties was set up which has been very active to date.

On the whole, one can say that since the end of the 1980's, the Jewish community in Baku has become one of the most developed and active ones again. Currently there are several organizations that carry out different types of activity (“Iudaki Society”, “Committee of Jewish Veterans of the World War II”, “Makkabi” sports club, “Gilel” youth club, “Humanitarian Association of Jewish Women”, “Jewish Community Culture Centre”, effectively two Jewish schools, a number of religious organizations for example, the humanitarian agency “VADD-L’HATZOLA”, etc.) which are in active contact with the Israeli Embassy in Azerbaijan. In addition, one of the Baku synagogues was rebuilt anew. The synagogue is currently believed to be the largest one in the south Caucasus and since the Soviet times it has habitually been shared by the Ashkenazi Jews and the Georgian Jews (29).

“Previously, in the Soviet years, the synagogue was a place for people to get together, talk, and meet each other, to show off one to another some new trendy clothes; in one word, a communication club in which the Jews gathered. There was simply no other place. It is now that there are the culture centres, Alef and Sokhnut but at those times members of the public gathered only in the synagogue. They went there not for prayer, of course. Who knew how to perform all rites the right way in our times? Nobody knew anything. As for me, I think that even rabbis in those times did not know anything properly. And then, what times those were! The old synagogue was built where there had been a basement. Everything used to be level. Upstairs, there were rooms and premises for a library and the like, and downstairs there were also two halls. One large for the European Jews and the other for the Georgian Jews. The second hall was far smaller. And there were always much fewer Georgian Jews. And there was no division. When people came in to listen to the rabbi, everyone - both women and men - perfectly sat in one hall. It is now that things are stricter with this.

Certainly, the synagogue was still important because people were born or died there, and some customs had to be complied with. You could get matzah at the synagogue only. Where else could you buy matzah? People queued for it there. They made matzah right at the synagogue. Then, these newly-arrived rabbis kicked up a fuss saying that matzah was made the wrong way, that the matzah was not kosher. But in Soviet times people took the matzah the way it was. Old people could always spend their time here. At least there was some place for them to get together, sit and talk and play domino” (woman, about 60).

One may argue that both synagogues remain functional and most Bakuvian Jews at least once or twice a year do take part in events held by numerous Jewish ethnic organizations. At the same time, by the Jewish community of Baku and/or diaspora one should understand first of all the structure of numerous ethnic religious and humanitarian organizations (including Jewish schools), religious centres - synagogues and also the Israeli embassy which are interrelated to varying extent.

Conclusion

It is possible to emphasize several stages in the history of the institutionalization of the Jewish community in Baku. A few of the numerous communities began to form in the situation of Baku, as the imperial industrial center of oil production. In the early 20th century the Baku Jewish community, first of all, was represented by fairly large group of the Jews – the Ashkenazi. Since the realization of the Soviet national project the religious component has been largely offset. At least in the public sphere. During the Soviet period the community constantly has been decreased in the séance of its institutional components (closing of schools, theaters, etc.). Actually the whole community life has focused around the newly-opened synagogue (1940). At the same time, a religious factor has not played a central role in the years after the opening of the synagogue. The last assertion is particularly relevant concerning the generations of the ethnic Jews who were born in the USSR. During the Soviet period the community has remained numerous in count and was playing a prominent role in the city. At the end of the 1980's and especially just after the collapse of the Soviet Union the community has been greatly diminished in number. Practically, the majority of the ethnic Jews emigrated from Baku. However, just in the post-Soviet period there has been a re-institutionalization of the community. Moreover, for the first time the Jewish community of Azerbaijan gained a status of the diaspora, which is largely determined by the actualization of ties with the “historic homeland”.

References and commentaries:

1. Safran, William, The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective. *Israel Studies*, Volume 10, Number 1, pp. 36-60, p. 36.

This is possible to add here, that: “Once exclusively used in a context-bound way, that of Jewish history and the plight of Jewish people being dispersed 'among the nations', in late 20th century the folk term became generalized on a grand scale”.

See: Baumann, Martin, *Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison*, *Numen*, Vol. 47, No. 3, *Religions in the Disenchanted World*, 2000, pp. 313-337, p. 313.

2. Ibid., p. 36.

3. Ibid., p. 38.

4. Ibid., p. 41.

5. Ibid., p. 45.

6. Gitelman, Zvi, *A century of Ambivalence: the Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*, NLO: 2008, p. 251.

7. Cohen, Robin, *Global Diasporas: An Introduction*. Routledge, London and New-York: 2008, p. 34-35.

8. Grant, Bruce, *Cosmopolitan Baku*, *Ethnos*, 75 (2), 2010, pp. 123-147, p. 126.

9. Cohen, Ibid., p. 35.

10. Ibid., p. 31-32.

11. Clifford, James, *Diasporas*. *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3, 1994, pp. 302-338, p. 306

12. Brubaker, Rogers, *The ‘Diaspora’ Diaspora*. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, No. 1, 2005, pp. 1-19, p. 13.

13. Thus, according to the current leader of the community of European Jews, G. K. Zelmanovich (interview was conducted in May 2010), there were at least 100,000 representatives of this community in the 1970s in Baku and Sumgayit alone.

14. Bekker, Moshe, *Evrei v Azerbaijane: Istoriya i Perspektivi*, *Central Asia and Caucasus*. Available at: <http://www.ca-c.org/journal/cac-08-2000/27.bekker.shtml>

15. Effectively, this is about only two authors who published texts on the history of the Jewish community in Baku and present-day Azerbaijan. These are the philologist and historian Moshe Bekker, who headed the community of European Jews for some time and is currently a member of the leadership of the community of Georgian Jews; and also Chemistry Professor Mikhail Agaronov, whom members of the Jewish community

consider a specialist in the culture and history of mountain Jews. He has been based in Israel since 2004.

16. In the given paper I often appeal to such terms as ethnicity and ethnic. According to Walker Connor, here using the term “ethnicity” I mean “identity with one’s ethnic group”. Connor, Walker, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton University Press, Princeton and New Jersey: 1994, p. 100.

At the same time, it is important to take into account a specificity of the Soviet national policy. As a result of this policy, following Rogers Brubaker, the ethnicity became the most important characteristics in the basis of the system of fixating of the nationality (ethnicity) of each USSR citizen. “Ethnic nationality (*natsional’nost*) was not only a *statistical category*, a fundamental unit of social accounting, employed in censuses and other social surveys. It was, more distinctively, an obligatory and mainly ascriptive *legal category*, a key element of an individual’s legal status. As such, it was registered in internal passports and other personal documents, transmitted by descent, and recorded in almost all bureaucratic encounters and official transactions”. Brubaker, Rogers, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge: 2000, p. 31.

17. Bekker, Moshe, *Evrei v Azerbajdžane: Istoriya i Perspektivi*, *Central Asia and Caucasus*. Available at: <http://www.ca-c.org/journal/cac-08-2000/27.bekker.shtml>.

18. Ibid.

19. Бадалов, Р., Баку: город и страна, Сб.: Азербайджан и Россия: общество и государство, под. Ред. Д.Е. Фурмана, М: 2001, с. 256-279, стр. 272

20. Юнусов, А., Миграции и новый Бакинский социум. Сб.: Мигранты в столичных городах, под. Ред. Ж. Зайончковской, Москва, Адамант: 2000, с. 64-75, стр. 65

21. Бакиханов А. К. Гюлистан-и Ирам, Баку, Элм, 1991, р 21

22. “The history of the resettlement of mountain Jews to the Caucasus is not known for sure, and no written indications regarding the timing of this resettlement have remained. However, according to legends, these Jews originated from Israelis who were led out of Palestine and settled in Media by Assyrian and Babylon kings. <> Back in Persia, Jews mixed with the Iranian tribe of Tats. At that, some adopted the pagan religious of Moses which was prevalent among Iranians, as a result of which, first, the current language of Jews belongs to the group of Iranian languages. <>. And second, some pagan beliefs have remained in the religion of mountain Jews to date.” The book was originally published in 1888. Here, it is cited from a

repeat publication. Анисимов И. Ш. Кавказские еврей-горцы. М., Наука, 2002, p 25.

Discussions about the origin of mountain Jews are still continuing. One can say with full certainty that mountain Jews in Azerbaijan are Jews by religion, and in their everyday life many of them still use a dialect of the Tat language, i.e. an Iranian language. When the USSR existed, mountain Jews were registered as Tats. On this issue, also see: Goluboff S. L. Are They Jews or Asians? A Cautionary Tale about Mountain Jewish Ethnography // Slavic Review 63, no. 1 (Spring 2004), p. 113-140.

23. Беккер М. Евреи Азербайджана: История и Современность. Баку, CBS, 2000, p 23.

24. Мусабеков Р. Становление независимого азербайджанского государства и этнические меньшинства//Азербайджан и Россия: общества и государства, под ред. Д. Е. Фурмана, М. Летний сад, 2001, pp 337-362, p 356.

25. "On the whole, the arrogance with which Russian Jews treated mountain ones led, on every convenient occasion, to a significant obstacle to rapprochement arising between the two. Mountain Jews started to move away from Russian Jews and stopped trusting them. This enmity continues to exist to present day." Анисимов, Ibid, p 15-16.

This "arrogance" has remained to a considerable extent at present, too. On everyday level, for example, there is the widespread stereotype that mountain Jews are, as a rule, petty tradesmen, under-educated people, but rich, while Ashkenazi Jews are intellectuals, but not rich.

26. Агарунов М. Еврейская Община Азербайджана // Информационно-аналитическое издание Евроазиатского Еврейского Конгресса, «Евреи Евразии», № 1 (1) Июнь - Август 2002, URL: http://www.eajc.org/publish_print_r.php?id=9.

27. Агарунов М. Еврейская Община Азербайджана // Информационно-аналитическое издание Евроазиатского Еврейского Конгресса, «Евреи Евразии», № 1 (1) Июнь - Август 2002, URL: http://www.eajc.org/publish_print_r.php?id=9.

28. The building of the old synagogue, which was built in the years of the rule of Nikolay II, was never given back to the community, despite numerous requests from its leaders. Thus, for example, in October 2004 the chairman of the board of the community of mountain Jews of Azerbaijan, Semen Ikhiilov, asked President Ilham Aliyev to give back to the Jewish community the building of the old Baku synagogue which stopped operating in 1934. The building has housed the Rasid Behbudov Song Theatre for many years now.

Отец Владимир Фекете **Католическая Церковь в Азербайджане**

На основании доступных источников историки сегодня согласны в том, что история Христианства на земле современного Азербайджана началась ещё в первых веках нашей эры, когда в Кавказской Албании – государстве, занимавшем эти земли – стали появляться первые христианские миссионеры из Иерусалима и Сирии. Тогда на территории Азербайджана возникли первые христианские общины. В четвёртом столетии Христианство становится государственной религией Кавказской Албании (1).

Так как нас особым образом интересует присутствие католиков на этой территории, мы особо отмечаем тот факт, что с начала XIV в. усилиями многочисленных миссий католических орденов: доминиканцев, францисканцев, кармелитов и августинцев в Азербайджане стало распространяться Католичество, были основаны католические монастыри и школы.

В 1320 г. Баку и другие города Азербайджана посетил французский миссионер Журден Катали де Северак, а чуть позже – францисканец Одорик Порденонский. Именно в этот период здесь начинают появляться многочисленные католические миссии, были основаны католические монастыри, приходы и школы. В одной только Нахичевани того периода было 12 католических монастырей.

Важным этапом жизни Католической Церкви в Азербайджане можно назвать период вт. пол. XIX – нач. XX вв. В это время в Азербайджане появляется много иностранцев, исповедующих Христианство, отличное от греко-русского Православия, в том числе и много католиков. Причинами этого послужили нефтяной бум, а также ссылка в Баку участников польских восстаний против царской власти. Именно с присутствием поляков в Азербайджане связана постройка католических храмов в городах Закатала, Гусары и Баку (2).

К 1880 г. только в Баку проживало более тысячи католиков. Организованная ими община стала добиваться у властей разрешения на постройку храма, так как богослужения приходилось проводить в различных помещениях, арендуемых верующими.

К 1903 г., когда число католиков в Азербайджане достигло десять тысяч человек, бюрократические препятствия были наконец

преодолены, и в мае 1909 г. состоялась торжественная закладка католического храма города Баку.

Храм Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии находился на пересечении улицы Рашида Бейбутова и проспекта Азербайджана и вмещал 1200 прихожан. Он был взорван большевиками в 1931 г. и на его месте был построен клуб имени Дзержинского (сейчас Дворец Шахрияра).

Новое начало возрождению католической общины Баку было положено в 1992 г., когда маленькая группа верующих написала письмо в Ватикан с просьбой прислать священника для совершения богослужений и восстановления прихода.

В 1996 и 1997 гг., секретарь посольства Святого Престола в Тбилиси Тимон Титус Хмелецки несколько раз посетил Баку и встретился с людьми, заинтересованными в восстановлении католической общины. Святой Престол рассматривал возможность прибытия в Баку для этих целей монахов иезуитского ордена, однако, из-за недостатка свободных священников, никто из них не смог прибыть в Азербайджан и от этой мысли пришлось отказаться.

21 июля 1997 г. апостольский нунций Жан Поль Гобель и апостольский администратор Кавказа Джузеппе Пазотто посетили Баку вместе со священником Замойско-Любачевской епархии отцом Ежи Пилюсом, который получил разрешение от своего епископа начать работу в Азербайджане (3).

Отец Пилюс собирал на литургию прежде всего католиков-иностранцев, но одновременно старался разыскивать прихожан старого прихода, разрушенного большевиками, их детей и прочих родственников, сохранивших верность католической вере на протяжении долгих десятилетий. Община постепенно росла, богослужения стало посещать всё больше бакинцев и иностранцев, и, наконец, 2-го апреля 1999 г. католическая община Баку была официально зарегистрирована.

На основе переговоров между Святым Престолом и орденом салезианцев дона Боско в феврале 2000 г. в Баку прибыл монах-салезианец отец Даниил Правда, чтобы изучить ситуацию и выявить возможности для прибытия в Баку своих собратьев. Он посетил наш город несколько раз и во время второго визита принимал активное участие в поисках дома для организации постоянного прихода. Выбор пал на небольшой частный особняк в районе ипподрома.

В апреле того же года община приобрела этот дом на средства, выделенные орденом салезианцев дона Боско. В доме был сделан

ремонт, оборудована и освящена часовня для богослужений, были приготовлены комнаты для священников и монахов.

11 октября 2000 г. Конгрегация Евангелизации Народов объявляет салезианцев дона Боско (SDB) ответственными за католическую миссию в Азербайджане. Отец Даниил Правда SDB становится ординарием *Missio Sui Iuris* в Баку, из Словакии прибывают ещё несколько монахов.

Помимо совершения богослужений салезианцы очень активно включаются в социальные проекты: проводят работу по организации благотворительной столовой для малоимущих, помогают беженцам, открывают образовательный центр «Мариам» для обучения детей и подростков.

В мае 2002 г. происходит знаменательнейшее событие в жизни Католической Церкви в Азербайджане. Баку с официальным визитом посещает Папа Римский Иоанн Павел II. 22 мая в аэропорту Бина (сегодня аэропорт имени Гейдара Алиева), высокого гостя встречал президент Азербайджанской Республики Гейдар Алиев. После многочисленных официальных церемоний и встреч, на второй день визита Папа отслужил Святую Мессу во Дворце Ручных Игр, где для встречи с ним собралось несколько тысяч человек (4).

Невозможно переоценить значение этого визита для Католической Церкви Азербайджана. Католическую общину перестали считать одной из многочисленных христианских сект, действующих в Баку, и она была принята обществом как одна из традиционных религий, присутствующих на территории Азербайджана. Значительно возросло число людей, интересующихся Христианством и католической верой, улучшились отношения с властями республики.

Кроме того, президент Гейдар Алиев выделил для Католической Церкви в так называемом "Чёрном городе" участок земли для строительства нового храма, взамен разрушенного большевиками. Строительство этого храма, на основе проектов итальянского архитектора Паоло Руджеро и названного в честь Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии, было завершено в феврале 2007 г. В его торжественном освящении приняли участие государственный секретарь Святого Престола кардинал Тарчизио Бертоне и президент республики Ильхам Алиев.

В июне 2003 г. отец Даниил Правда складывает с себя полномочия ординария *Sui Iuris*. На эту должность назначается отец Ян Чапла SDB, прибывший в Баку из Словакии 18 числа того же месяца. Он возглавлял католическую общину Баку шесть лет.

В январе 2006 г. в Баку начинает работать орден сестёр Милосердия матери Терезы Калькуттской. С июня того же года в посёлке Зых начинает функционировать приют для бездомных, опекаемый монахинями ордена.

В 2009 г. отец Ян Чапла года складывает с себя полномочия ординария *Sui Iuris*. По указу Папы Бенедикта XVI с 5 ноября 2009 г. в эту должность вступает отец Владимир Фекете SDB, который возглавляет Католическую Церковь в Азербайджане по настоящий момент.

29 апреля 2011 г. между Святым Престолом и Азербайджанской Республикой было подписано соглашение о юридическом статусе Католической Церкви в Азербайджане, чем завершились интенсивные переговоры, за которыми с напряжением следили все католики страны в течение двух последних лет. Сама дата подписания этого соглашения была несколько раз передвинута органами государственной власти. Тот факт, что в конце концов, дату подписания документа назначили в день годовщины освящения нашего храма, и в преддверии беатификации Иоанна Павла II, мы считаем не только счастливым совпадением, но видимым признаком заботы нового блаженного о Церкви в Азербайджане.

На заседании в пятницу 27 мая 2011 г. парламент Азербайджана ратифицировал межправительственное соглашение между Ватиканом и Азербайджанской Республикой.

7 июля 2011 г. религиозной структуре «Апостольская префектура Римской Католической Церкви» вручено свидетельство о государственной регистрации. На презентации вручения свидетельства с участием председателя Государственного комитета по работе с религиозными образованиями (ГКРО) Азербайджанской Республики Идаята Оруджева, апостольского нунция Святого Престола в Закавказье архиепископа Клаудио Гуджеротти и ординария Римской Католической церкви в Азербайджане Владимира Фекете, регистрация католической общины была оценена как знаменательное событие.

Папской Буллой, данной 04 августа 2011 г., Папа Римский Бенедикт XVI учредил Апостольскую префектуру Католической Церкви в Азербайджане. Ее главой был утвержден отец Владимир Фекете, ранее бывший ординарием “*Missio sui iuris*” в Баку.

В настоящее время в католическом приходе состоят почти пятьсот католиков-граждан Азербайджана. Большинство из них живет в городе Баку. Есть и католики, которые постоянно проживают в городах Сумгаит и Гянджа, в некоторых посёлках или за рубежом. Также насчитывается несколько тысяч католиков-иностранцев,

временно проживающих в Азербайджане. Особенно активной среди них является филиппинская община.

Община католиков Азербайджана невелика, но она динамически развивается и активно включается в общественную жизнь. Она является не только прекрасным примером политики терпимости и религиозной толерантности государственных структур, но одновременно и частью исторической религиозной традиции этой закавказской страны.

Литература:

1. Иеромонах Алексей Никоноров: История Христианства в Кавказской Албании, Баку. «Нурлан», 2005, с. 59.
2. Журнал Путешествие по Азербайджану, выпуск №.1, 2010 г., с. 76.
3. Журнал La vita misionaria, №.3, 1998, с.17.
4. Иоанн Павел II в Азербайджане, Баку 2011, с. 100.

Расим Халилов

Современное состояние протестантизма в Азербайджане

Протестантизм – одно из главных направлений христианства наряду с православием и католицизмом, охватывающее множество самостоятельных исповеданий и церквей. Особенности идеологии и организации современного протестантизма во многом обусловлены историей его возникновения и последующего развития.

С самого начала хотелось бы поговорить об актуальности темы исследования. Особая роль религии в современном Азербайджане определяется, прежде всего, тем, что в эпоху постсоветской модернизации отношение к различным религиозным конфессиям радикальным образом изменилось. Если ранее, в советский период истории религия рассматривалась как пережиток, и государство, иногда в мягкой форме, иногда в более жесткой, стремилось к его искоренению, то в 90-е гг. как духовную, так и социально-экономическую стороны жизни, нередко связывались с восстановлением статуса религий, причем не только русского православия либо ислама, но и других религиозных форм, в том числе и протестантизм (протестантство). Такое восстановление, как полагали многие, должно было способствовать формированию нового самосознания, должно содействовать появлению активного, ответственного, самостоятельного человека, который не растерялся бы

в новых, постсоциалистических условиях своего существования и сумел бы обеспечить себе и своей семье достойную жизнь. В сущности же не учитывался такой факт как духовный голод людей, которым на протяжении 70 лет внушали, что Бога нет, а религия – это своеобразный «опиум для народа». Этот голод и сыграл основную роль для большинства людей перестроечного периода.

Хотя и новое отношение к религии можно было поставить под сомнение и увидеть в нем такую же крайность, какой было прежнее, сугубо негативное отношение, оно, тем не менее, открыло целый ряд теоретических и практических сторон общества, касающихся положения дел с религий вообще и с конкретными конфессиями в современном Азербайджане.

Прежде всего, стало очевидно, что политика *воинствующего атеизма в СССР* не привела к всеобщему безбожию и религиозному индифферентизму, так как в постсоветский период количество граждан, идентифицирующих себя с той или иной формой вероисповедания, неуклонно возрастает.

Говоря сегодня о месте протестантизма в Азербайджане нельзя не видеть уже очерченных контуров его приемлемости в обществе, его интеграцию в общество и деятельность, всячески способствующую развитию самого общества во благо страны.

Есть проблемы, которые сегодня стоят, так сказать на «повестке дня» на первом месте. В первую очередь это проблемы межконфессиональных отношений, проблема воспитания религиозной толерантности, а также не менее острые проблемы отношения религии и государства.

Для примера мы можем взять клеймо *«нетрадиционные церкви»* – с этим клеймом протестантским церквям по видимому придется ходить еще какое-то время. Это обуславливается тем, что протестантизм в азербайджанском обществе – явление новое (в той форме, в которой протестантизм сейчас представлен, всего 20 лет). Но даже если мы говорим о протестантских общинах, возникших и переселившихся на территорию нашей страны в более ранние времена по сравнению с православием и исламом, то и тогда им очень мало лет, несмотря на то, что протестантизм показал свою живучесть и в годы Русской империи и выживаемость в Советском атеистическом обществе.

Одними из старших классических протестантских общин в Азербайджане можно считать Баптистов.

Большое место в системе протестантистских церквей занимает баптизм. По своему вероучению баптизм во многом смыкается с другими протестантистскими организациями. Разделяя

общехристианские догматы о Троице, божественном происхождении Христа и т.п., баптисты вместе с тем отрицают роль церкви как посредницы между богом и людьми, проповедуют принцип *«оправдания верой»*. В их вероучение отчетливо выделяются элементы признающие свободу воли человека. Значительно упрощен у баптистов культ. Они отказались от почитания икон, креста, веры в святых. Богослужения заменены у них молитвенными собраниями; крещение производится над взрослыми людьми и считается обрядом, символизирующим посвящение человека в члены церкви.

Источником вероучения баптисты считают Библию (прежде всего Новый Завет). Баптисты признают, что Бог – единственный, который своей жертвой спас грешников. Главный принцип *«Жить в мире, но быть не от мира сего»*, т.е. подчиняться земным законам, но сердце целиком отдавать Христу. Особое значение баптисты придают проповеди своей веры, которую вести обязан каждый. За последние десятилетия численность баптистов в нашей стране в целом медленно, но постоянно увеличивается.

Позиции баптизма во все времена были особенно сильны в США. Кроме США баптизм представлен в Великобритании, Бразилии, Канаде, Мексике, Бирме, Индии, ЮАР и др. В 1905г. Был создан Всемирный баптистский союз. В мире насчитывается сейчас свыше 40 млн. приверженцев этой деноминации.

Если вначале в лидирующей роли православия мало кто сомневался, то очень скоро стало ясно, что принцип религиозного плюрализма позволил некоторым религиозным конфессиям активно конкурировать с Русской Православной Церковью и предлагать свое решение проблем, неизбежно возникающих в отношениях религии с обществом.

Одной из таких религиозных конфессий является на современном постсоветском пространстве протестантизм в его различных проявлениях. Возникший в Западной Европе в ту историческую эпоху, когда она переживала глубочайшие изменения, завершившиеся сменой старой средневековой цивилизации новым общественным строем, протестантизм и в нашу страну пришел, в тот период, когда она также вступила во времена радикального обновления. Протестантизм оказывается формой вероисповедания не только привлекательной для многих, но и несущей свежие потоки в решение проблем в жизни людей и в жизнь самого общества.

Дело не только в том, что социальная доктрина протестантов по многим параметрам совпадает с провозглашаемыми целями политических реформ, и такие понятия, как «демократия»,

«гражданское общество», «правовое государство», всегда имели для протестантских общин особое практическое значение, так как приближение к этим идеалам давало гарантию хотя бы частичной реализации принципов свободы совести и вероисповедания. Дело также в том, что этическое учение протестантизма, в отличие от традиционных форм христианства, видит свою цель в воспитании социально активной, предприимчивой, трудолюбивой личности, того индивидуалиста (в положительном смысле этого слова), который оказался востребован современными реформами. Как сказал журналист-международник Владимир Позднер: «Наиболее побуждающая к труду религия — протестантизм».

Сегодня современное протестантское христианство в самой Европе в значительной степени характеризуется номинальной принадлежностью. То есть, во многих странах почти половина населения никогда не посещает религиозные места, если они не касаются главным событием жизни, как свадьба или похороны. Проблема кроется в том, что демократия привнесла так называемый плюрализм, который крепко утвердился в сознании современного западного общества, где каждый вдруг становится за себя, забывая истоки своей веры. Европа забыла времена Джона Уесли, когда *«пьяная Англия, шатаясь, брела по трюцобам к своей могиле»*. Европа забыла, как чуть более ста лет назад спивалась Швеция и ответом стало возрождение протестантского Христианства. Хотя самой Европой это и признается, но признается крайне редко. Но факт, что и в самых светских странах Европы современные протестантские общины процветают.

Современные теологические позиции протестантизма могут стать очень полезны азербайджанскому обществу, так как они были утверждены в свое время во многих европейских культурных и образовательных кругах.

В 20 в. многие христиане отвергли «изоляционизм» и чувствовали, что могут приветствовать научные достижения и заниматься современной культурой, одновременно выступая с исторической христианской верой и доктринами. В то же время, конфессии, которые ранее используя опыт раскола, пережили экуменическое единение и сотрудничество, а иногда и слияние, находят обновления в области социальной справедливости, равенства полов, и общественной активности.

«Возникшие» протестантские движения и Церкви конца 20 в., на постсоветском пространстве имеют корни, уходящие далеко в евангельские круги начала 19-го ст.

Эти церкви могут быть достаточно традиционным с точки зрения богословия, но прогрессивными в стиле служения в социальных сферах. Протестантские Общины экспериментируют с большим разнообразием христианских традиций и практик, и в попытках проявиться в более широком контексте прогрессивного христианства в творческие реформы, реконструируют современную модель веру таким образом чтобы апеллировать к переменам 21 в., сохраняя чистоту ее Евангельской доктрины и самого духа. Многие развивающиеся церкви находятся в пределах своего номинала, но свободно сотрудничают с другими конфессиями.

В свете сегодняшних перемен и развития телекоммуникационных систем и Интернета протестантские общины стремятся заполнить эту нишу своими инновациями в понимании распространения Евангельской (благой) Вести. В Азербайджане, стране, с уже сложившимися религиозными традициями, протестантизм являет сегодня собой сильнейшее орудие добра в борьбе с различными скрытыми формами наркомании и депрессии, организуя реабилитационные центры, помогающие зависимым людям, оказавшимся на грани жизни и смерти обрести свободу от наркотиков и страха смерти.

Лидеры протестантских общин, своим непосредственным участием на всевозможных форумах и конференциях, куда их приглашает Комитет по работе с религиозными образованиями, являют свою лояльность и добрую волю в социальной жизни страны.

В целом же, с точки зрения секулярного(мирского) представления – Протестантизм сегодняшних дней это своеобразный инструмент в руках современного общества, способствующий сохранения баланса в самом обществе. Глазами же самих верующих, протестантское христианство – это способ выразить желание Творца Неба и Земли примирить человека с Самим Собой посредством принесенной Им жертвы в образе Единородного Сына за грехи этого мира.

Ну что ж, это не такая уж и плохая позиция – желание чтобы все было примирено с Богом! Однако не следует забывать, что за всем этим следует определенное фундаментальное Библейское древнее учение о Вере, Крещении, Смерти Христа и Его Воскресении из мертвых на третий день. Повиновение десяти Заповедям Ветхого Завета и почитании Родителей. А далее – учение о любви к Богу и ближним, Возложение рук на больных и Изгнание бесов, Воскрешение из мертвых, о котором мало кто и что знает и, еще меньше любят об этом говорить.

И все это на фоне любви к своей Родине, Земле и народам, живущим на этой земле. Патриотический долг и честь граждан, что несомненно является составной частью вероучения современного Протестантизма, заслуживает настоящего уважения.

Современный Протестантизм (в основном более традиционная его часть: Лютеране и Англикане) на Западе адаптируется к законам современной Европы. Это немного грустно, потому что не все законы человеческие соответствуют Закону Божьего Царства. Наряду с этим гомосексуализм и однополые браки становятся неотъемлемой принадлежностью как Западного общества, так и Западной церкви. Что же делать с современным протестантизмом на Востоке? Нужно ли и нам привязать религию к законам земным или нам самим необходимо сохранять Закон Божий в чистоте от Законов человеческих, приуменьшающих значимость Божьей Заповеди?

На мой взгляд – это и будет важнейшим вызовом для современной протестантской церкви в обществе. Это станет отправной точкой формирующей новейшие тенденции общества, которое стремится к Западным стандартам, к плюрализму не просто мнений отдельных личностей, но и различных культурных сообществ страны.

Трудно прогнозировать ситуацию и ходы, не глядя в мировую практику перемен в обществе и не учитывая их ошибок. Но сегодня, протестантские общины переживают не простые времена как в нашей стране, так и в других странах мира. Нельзя говорить о гонениях в их классическом смысле без преувеличения, но и молчать о притеснениях было бы несправедливо! Потому как все еще есть протестантские общины, которым так и не уделено достаточного внимания со стороны государства. У большинства из них до сих пор нет своих храмов или зданий для Богослужений. А некоторые протестантские организации на протяжении нескольких лет не имеют государственной регистрации. И это несет своеобразное напряжение, которое творит в свою очередь нездоровые тенденции недоверия к Комитету по делам Религии. Но, учитывая, что это временные тенденции, будем оптимистичней смотреть в будущее с надеждой, что эти недочеты и постсоветская хандра все же выветрится из коридоров Комитета и в скором времени вопросы с регистрацией общин будут решены. Ведь как сказал один мудрец: «Все подлежит изменениям», а потому и мы протестанты не теряем надежды на перемены в лучшую сторону.

Удины и их церковь в Азербайджане

Многонациональный и поликонфессиональный состав населения Азербайджана является исторически сложившейся реальностью, которая формировалась в силу объективных этно-демографических и этнокультурных процессах. Во всем мире возрастает необходимость межконфессионального, межкультурного и межэтнического диалога, усиливается потребность в новых и специфических методах подхода к моментам порождающих напряженность во взаимоотношениях общества, различных языков, культур и религий. В таком социально-политическом пространстве превращение исторической терпимости и многообразия культур, имеющих глубокие корни в стране, в актуальную потребность, на сегодня порождено острой необходимостью. С восстановлением Азербайджаном своей независимости, в стране были созданы благоприятные условия для дальнейшего укрепления межконфессиональных отношений, утверждения национально-духовных ценностей, дальнейшего упрочнения исторически сложившейся условий терпимости, межнационального и межрелигиозного диалога.

Этногенез формирования и историческое развитие азербайджанского народа происходили на основе слияния различных племен и народностей. Все эти народы и племена совместно боролись за свою независимость, сохранение общего исторического прошлого, целостность страны и выстаивали в этой многовековой борьбе, вопреки тяжким испытаниям, выпавшим на их долю. Сегодня в Азербайджане наряду с титульным этносом живут представители более 20 коренных национальностей. Все они, вместе с прибывшими сюда в различное время представителями других народов, составляют единый многонациональный народ Азербайджана. Среди коренных национальностей есть и удины (самоназвание – уди), объединенные зарегистрированной в 2003 г. Государственным Комитетом по религиозным образованиям Албано-удинской христианской общиной Азербайджана. Удины представлены в Азербайджане единой монолитной этнокультурной и этно-конфессиональной группой, материнский этнос которой расположен в поселке Нидж, в котором также проживают азербайджанцы и лезгины. На своей исторической Родине удины, расселившиеся на самом стыке Европы и Азии, сумели сохранить культуру, язык, религию, старинные традиции и

обычаи, представляющие огромную ценность для науки и являющиеся на сегодня предметом особой заботы государства.

Прямые потомки кавказских албанцев – удины - с глубокой древности аборигены на территории исторического проживания, являются одним из важных этнических сообществ с мощным пластом материального и духовного культурного наследия . Историческая территория расселения одних из древнейших этносов Кавказа - племён утиев, то есть удин, и ее локализация определяется в основном как правобережьем, так и левобережьем реки Куры. На сегодня историческая реальность такова, что сохранилось всего два очага проживания удин – рассеянно в районном центре Огуз и компактно в поселке Нидж, расположенных в южных отрогах Большого Кавказа. В историческом прошлом удины расселялись на территории Карабаха, в предгорьях южного склона Большого Кавказа, вплоть до Дербента. Поэтому нельзя локализовать удин только теми 10-12 селами, которые известны из официальных архивных источников XIX в. Историческая судьба народа складывалась так, что удинам пришлось также переселиться и на территорию Грузии, - территорию современной Кахетии.

Согласно официальной статистики с 1960 - по 1990гг. общая численность удин - 8900 чел. - имела тенденцию к устойчивому росту, что отчасти связано с замкнутыми условиями проживания и советской моделью национальных отношений. В настоящее время за пределами Азербайджана, в основном в странах СНГ, проживает около 60% удин, - то есть процентная доля компактного проживания имела тенденцию к уменьшению в силу целого ряда причин. Совместное проживание носителей многих культур и языков в пределах одной страны и в составе одного государства было характерно для удин на протяжении всей их истории. Многообразие населения стало источником постоянного и взаимообогащающего общения языка и культуры в рамках развития страны. Трудно вообразить, что представляло бы собой государство, если бы развивалось столетиями, включая и новое время, только на территориальной, демографической и культурной основе одного или нескольких племен.

Интерес к удинскому языку, культуре, религии и этнографии возродился в последнее время, благодаря реальным шагам по восстановлению Албанской Церкви на основе удинской общины и ее духовной культуры. Немаловажную роль в этом сыграли и многочисленные научные и культурологические дискуссии об языковых, этнических и религиозных истоках удин.

Как уже отмечалось, удины (самоназвание уди, ути) – аборигенный народ Азербайджана, один из древнейших коренных этносов Кавказа. На сегодня вместе с удинской материальной и духовной культурой, сохранившегося удинского языка, русский язык - как язык обучения, азербайджанский - как язык государственно-межэтнических отношений и религиозная восточно-христианская конфессиональная традиция составляют основу консолидации для всех удин в целом. Они остаются таковыми и поныне.

Удинская церковь немыслима сегодня без его паствы, носителей языка. Но удинская община не живет замкнутой жизнью, отгородившись от национально-религиозной действительности Азербайджана, ее социально-конфессиональная деятельность тесно связана с носителями иных культурно-исторических традиций, исповедующими ислам, иудаизм, христианство и зороастризм. Отрадно, что сегодня удины могут и ставят в полный голос актуальные задачи по сохранению и развитию национальной духовной, языковой и ментальной среды, развитию традиций, и культуры, стремясь придать свои изысканиям научную основу. Примером может служить организация празднования в Удинской церкви Св. Елисея, в местах компактного проживания праздничного мероприятия в честь 1700-летия принятия удинами христианства в качестве государственной религии Кавказской Албании (3 августа 2013г.), проведение «Круглого Стола» в институте языкознания РАН в Москве (30 сентября 2013г.) и Международной научно-практической конференции «Удины: вчера, сегодня и завтра» (27 апреля 2012 г.).

Надо отметить, что в настоящее время сложилась очень сложная ситуация с сохранением единого языка и вероисповедания, из-за расселения большей части удин в разных странах СНГ, хотя практически в каждой из этих стран действует своя община. Проблемы сохранения удинского языка были отмечены участниками международной научно-практической конференции: «Удины: вчера, сегодня и завтра», прошедшей в прошлом году в поселке Нидж Габалинского района Азербайджана, организованной совместно всеми удинскими общинам. На конференции было отмечено, что «в настоящее время самая большая опасность, угрожающая зарубежному «удинству», в условиях глобализации и интеграции - ассимиляция, утрата национальной самобытности и системы ценностей родного языка. Важнейшей задачей является сохранение нации, родного языка, национальной самобытности. Для нас потеря языка и забвение религии - это потеря этноса. Сохранение удинского языка и возрождения духовной культуры возможно лишь на исторической

Родине его носителями, - то есть в Азербайджане (в Нидже, в Огузе), в местах компактного проживания удин».

Удинская церковь в Азербайджане является наследницей, неотъемлемой и составной частью Албанской Церкви - одной из древнейших Церквей не только Кавказа, но и всего христианского мира. Впервые семена христианства посеяны на этой древней земле еще в середине I в. одним из 12-ти учеников Господа Иисуса Христа – святым апостолом Варфоломеем. Его дело продолжил ученик святого апостола Фаддея - святой равноапостольный Елисей, первый епископ Албанский, в силу чего духовной главой Церкви является апостол из двенадцати - Варфоломей. Распространение христианства на территории Албании христианская традиция связывает с апостольскими временами. Из “Истории страны Алуанк” Моисея Каланкатуйского явствует, что Албанская Церковь изначально была апостольской: ученик апостола Фаддея - Елисей из Иерусалима направился в Персию, а оттуда – в Албанию. Проповедь Благой Вести он начал в Чоле (Дербенте). Затем Моисей сообщает, что Елисей прибыл в область Ути (правобережье Куры), затем – в Киш (первопрестольный город), где и основал первую церковь – мать церквей восточных на Кавказе.

В 313г. практически синхронно с Римской империей, албанский народ во главе со своим царем Урнайром принимает Крещение, и с этого времени христианство становится государственной религией Албании. В период становления христианства как государственной религии в Албании начинается строительство храмов, часовен, монастырей, многие из которых сохранились до наших дней. Проповедниками христианства в Албании были не только духовные лица, но и цари, князья. Наиболее выдающимися личностями в этом служении были цари из династии Аршакидов: Урнайр Благословный, Ваче I, и Вачаган III. Исследования показали, что большую роль в христианизации албанского населения сыграла реформа албанского письма, которая была произведена албанским царем Есвагеном. Эта реформа сыграла значительную роль не только в утверждении христианства, но и в создании духовных школ и подготовке священнослужителей, способных не только к богослужебной и миссионерской деятельности, но и к переводам Библии, что послужило формированию духовной и светской литературы на языке Албании на основе удинского языка, особенно в период его расцвета, - в V-VIII вв.. С сер. V ст. в сферу своего духовного попечения Албанская Церковь включила не только автохтонные племена, но и пришлые.

К середине IV в. Албанская Церковь становится автокефальной, а с конца IV в. Клер Албанской церкви самостоятельно избирает своего предстоятеля. Статус церкви был узаконен после IV Вселенского (Халкидонского) собора 451 г. Церковь приняла постановления трех предыдущих Соборов, осудила арианство и несторианство. Ко времени Агуэнского собора (488 г.), созванного албанским царем Вачаганом III Благочестивым, местная церковь имела уже своего архиепископа (резиденция г. Кабала IV в. и г. Барда с V в.) и 8 епархий. Глава Албанской церкви стал рукополагаться на месте (учреждение католикосата), и созывал Поместные соборы, на которых определялось отношение к тем или иным догматическим, каноническим и дисциплинарным вопросам.

С появлением ислама процесс углубления христианизации был приостановлен арабской экспансией, что привело к длительному и упорному теологическому противостоянию христианства и ислама в регионе. Неудачная попытка перейти в халкидонитство была предпринята при албанском католикосе Бакуре (688-704 гг.), после низложения которого ослабилась автокефалия Албанской церкви, и халиф Абу-аль-Малик (прав. 685-705) частично подчинил Албанскую церковь Армянской, в основном благодаря тому, что армянский католикос доложил халифу о том, что «теперешний католикос Албании, сидящий на троне в Партаве, вошел в соглашение с императором Римским, упоминает его в своих молитвах и принуждает страну соединиться с ним в вере и принять его покровительство». Частичное подчинение армянскому католикосу положило начало ослаблению Албанской церкви.

Самостоятельно Албанский католикосат (в статусе митрополии с резиденцией в Гандзасаре) просуществовал до 1836 г., затем согласно рескрипту императора Российской империи Николая I об утверждении 11 марта 1836 г. «Положении об Армяно-Григорианской церкви», представленному Святейшим Синодом Русской православной церкви был передан в подчинении Эчмиадзину. Согласно юридическому статусу это означало полную зависимость, что положило конец даже номинальному существованию Албанской церкви, а соответствующую и действующую митрополию в Карабахе переподчинили непосредственно Эчмиадзинскому католикосату. Армянская церковь прибрала к рукам все албанские церкви, канцелярию, а также подворье в Иерусалиме, которое было частью албанской церкви как апостольской и автокефальной. Сегодня возникла ситуация, когда восстановленная в Азербайджанской

Республике Албанская церковь имеет возможность потребовать возвращения подворья в Иерусалиме.

На основе древне-удинского языка были созданы албанский алфавит и письменность, возникла переводная и оригинальная литература, что подтверждается дешифровкой сохранившихся листов албанского палимпсеста, обнаруженных в монастыре Св. Екатерины на Синайской горе (Египет). На основе составленного по удинскому языку ключа расшифрованы албанские тексты из Евангелия (главы от Матвея, Луки и Иоанна), соборных посланий святых апостолов Петра, Якова и Иоанна, послание к Тимофею, послания к Титу и к евреям. Еще раз подчеркнем, что дешифровка палимпсеста стала возможной только после привлечения к работе удинского языка (палимпсест издан в 2009 г. бельгийским издательством “Brepols”). Сам факт обнаружения данного палимпсеста подтверждает существование переводов Священного писания на албанский язык. Отметим, что Евангелия и Лекционарий может иметь только тот народ, который обладает полным текстом Библии на родном языке.

После принятия христианства удины, как и другие албанские племена, не забыли свои прежние обычаи, ритуалы, традиции и сочетали их с новой религией. Например, сохранился обычай держать в домашнем очаге негасимый огонь, что говорит о пережитках зороастризма. Удины поклонялись Луне, бывшей у албан главным божеством. И сегодня удины-христиане нередко обращают свои молитвы к Луне. Не случайно албанское/удинское название этого светила – Хаш, связывают с символом и названием креста: в удинском языке сохраняется термин “хашдесун”, “пул хаш” в значении «креститься», «благословиться». Среди других объектов поклонения были солнце, огонь, священные камни, рощи, деревья, ручьи, родники.

Христианские памятники (церкви, монастыри, часовни, крест-камни), символика, элементы и орнаменты архитектуры албанских мастеров являются достоянием этно-культурного и конфессионального наследия Азербайджана и не имеют никакого отношения к культурному наследию соседних стран. Символы и элементы христианства, найденные во время археологических раскопок и существующие ныне на культовых памятниках Албании, сочетаются с элементами полумесеца, факела (огня) и солнца. Исторический анализ показывает, что это связано с дохристианскими вероисповеданиями (поклонение огню, луне и солнцу) народов, населявших регион их проживания. Со времени принятия христианства как государственной религии (313г.) в Кавказской Албании появляются различия

элементов в символах христианства, в зависимости от региона проживания, области или сообществ.

Ярким примером попытки отстоять албанское конфессиональное наследие может служить письмо-протест удин, направленное в 1867г. Царю. Не добившись результата, удины перестали посещать свои “переименованный” церкви, предпочитая молиться и исповедоваться дома.

Соппротивление удин подолжилось долгое время. Часть удин переселилась из Карабаха в Габалинский регион (места нынешнего компактного проживания удин), этим она избежала григоринизации и деэтнизации.

К большому сожалению, в 1910 г., получив царское разрешение, Эчмиадзинский Синод уничтожил старые архивные дела подведомственных епархий. По мнению многих исследователей, очевидно, что среди этих архивов были уничтожены уцелевшие до тех пор архивы Албанской церкви, видимо, одновременно уничтожалось все, что было связано с албанами-удинами. Но несмотря на это существует обоснованные факты отличительных черт Албанской Церкви от Армянской - исторические, архитектурно-строительные, теологические, и лингвистические, что является веским аргументом в отстаивании своей позиции удинами.

Во имя воссоздания исторической справедливости удины-христиане - на сегодня единственные правопреемники христианства Албании - полны решимости полностью возродить свою удинскую церковь, действовавшую как Албанская до 1836 г. Восстановление, исключительно с гуманистических позиций, нарушенных в минувшие века национально-религиозных прав - одна из самых актуальных задач наших дней.

Сегодня исключительно важно неустанно поддерживать идею утверждения восстановления толерантной среды, постоянно обогащающей человечество, и добиваться воплощения ее в нашей повседневной жизни. Современны Азербайджан является одним из образцов толерантности и сотрудничества различных конфессий и культур.

История предоставляет нам много примеров исчезновения некогда существовавших Церквей и возрождения их. Так, например, существовала Охридская автокефальная церковь, к сожалению, она прекратила свое существование, являясь сегодня частью Сербской Церкви. Есть другой яркий пример: в свое время в результате сложных политических процессов была подорвана самостоятельность Болгарской автокефальной церкви, однако в середине двадцатого

столетия ее автокефалия была восстановлена. Полностью была уничтожена Албанская (Арнавурская) Церковь. Были репрессированы все священнослужители, разрушены храмы. Тем не менее, Албанская (Албания Балканская) церковь возродилась. Возродить Церковь можно всегда, главное, чтобы были люди, паства, община, были христиане, и были наследники религии предков.

Основываясь на мощном пласте древнего культурного и конфессионального наследия Албании, сегодня удины-христиане испытывают жизненную потребность организации и упорядочивания своей религиозной жизни. Несмотря на все катаклизмы, исторически случившиеся с Албанской церковью, если удинская христианская община будет стремиться жить по Божьим законам, Албанскую Церковь Азербайджана в скором времени можно будет полностью возродить. Регистрация общины, реставрация Албанских церквей, перевод Библии на родной язык и подготовка священнослужителей, крещение удин в родной церкви – первые шаги к возрождению Албанской Апостольской Автокефальной Церкви в Азербайджане. На сегодняшний день реставрированы Кишская церковь (мать церквей восточных на Кавказе) в с. Кише, освящена Удинская церковь Св. Елисея в поселке Нидж, завершены реставрационные работы одной из церквей на территории Огузского района, ведутся проектно-сметные и реставрационные работы церковью “Геюн” и “Булун” в Нидже и в других регионах республики. Службы в этих церквях будут вестись духовными лицами из удинской общины на основе албанского (удинского) языка.

Интересы удин, проживающих компактно в Азербайджане, совпадают с приоритетными целями и стратегическими задачами сохранения единства и территориальной целостности страны, в обеспечении прав и свобод человека и гражданина в соответствии с международными требованиями, построения общества с развитой полиэтнической и поликонфессиональной структурой, сохранения, восстановления и укрепления толерантности, развития языка, духовной культуры, традиций и обычаев. Все это играет важную роль в дальнейшем развитии удинского народа с его более чем двухтысячелетней историей.

Литература:

1. Александр Дюма – «Путешествие на Кавказ». /перевод с фр. Г. Пашаева и Г. Аббасова на азерб. язык /. Глава «Удины...». Изд-во «Элм». 1985 г., с.122-123.

2. Алексеев М.Е., Майсак Т.А., Ганенков Д.С., Ландер Ю.А. – «Удинский сборник /грамматика, лексика, история языка/». Изд-во «Академия» РАН (Институт языкознания и Институт востоковедения России) М.,: 2008 г. -446 с.
3. Бежанов М. - «Краткие сведения о Варташене и его жителях». СМОМПК, вып.. XIV, 1892 г., с. 213-262.
4. Ворошил Гукасян - «Удинско-азербайджанско-русский словарь». Изд-во «Элм». Баку 1974 г. -260 с.
5. Гусейнов Р.А. - «Удины». ИРС («Наследие»). Международный журнал. №3 (33). М.,: 2008 г., с. 22-25.
6. Данакари Р.А. – «Этническое бытие удин: опыт политико-философского и феноменологического исследования». Научный журнал. «Исторические, философские, политические науки, культурология и искусствоведения». Волгоград. 2013., с. 60-66.
7. Джавадов Г.Дж., Гусейнов Р.А. - «Удины» (на азерб. языке). Историко-этнографическое исследование. Изд-во «Элм». Баку. 1999 г. -256 с.
8. Кечаари Г.А. - Танец вокруг костра». /Образцы удинского фольклора/ на азерб. языке. Изд-во «Агах». Гянджа. 2001г. -78 с.
9. Мамедова Ф. Дж. - «История албан Моисея Каланкатуйского, как источник ранне- и средневековой Албании». Изд-во «Элм» Баку. 1977 г.
10. Мобили Р.Б. - «Научная и общественная деятельность». Книга. Изд-во «Адилъогды». Баку. 2008 г. – 216 с.
11. Мобили Р.Б. - «Этнография удин» ИРС («Наследие»). Международный Азербайджанский журнал. №3 (33). М.,: 2008г., с. 26-29.
12. Мобили Р.Б. - «Удины: язык, религия, фольклор и традиции». Культурологический журнал. «Азербайджан и азербайджанцы в мире». №2. 2009 г., с. 214-219.
13. Мобили Р.Б. – «Место и роль удин в Албанской (Кавказской) Церкви». Статья «EuropeanAppliedSciences: modernapproachesinscientificresearches» (Европейские прикладные науки: современные подходы в научных исследованиях).18-19 февраля 2013 г., в г. Штутгарт (Германия)., с. 234-236.
14. Раффи–«Меликство Хамсы.1600-1827 гг. Изд-во «ЮниПресс СК» М.: 2009, с. 8-12. -223 с.
15. Роберт Мобили – «Албано-удинская христианская община – основа возрождения Албанской (Кавказской) церкви в Азербайджане». Труды Международной конференции «Место и роль Кавказской Албании в истории Азербайджана и Кавказа». Баку. 2012, с.165-172.

16. Роберт Мобили - «Удинско-азербайджанско-русский словарь». Изд-во «Леман», ISBN 978-9952-8024-6-7. Баку. 2010 г., 368 с.
17. Роберт Мобили - «Удины: язык, религия и этнография». Изд-во «Леман», ISBN 978-9952-8016-4-4. Баку. 2011 г. 80 с.
18. Robert Mobili - «Geological interpretation of bulding materials of the historical Gabala-Sheki region in the anc;ent Caucasus Albania». www.33igc.org DVD. 6-14 august 2008. Oslo.
19. Флоренский Павел – «Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание». М.: 1992, - 376 с.
20. РГИА (Российский Государственный Исторический Архив), Фонд 796, опись 17, ед. Хр.. 1821; 1836 г. Лл. 1-18.
21. РГИА, Фонд 821, опись 150, ед. хр. 284; 1914-1915гг. Лл. 33-42.
22. РГИА, Фонд 821, опись 7, ед. Хр. 232; 1897-1910гг. Лл. 43.
24. РГИА, Фонд 821, опись 138, ед. хр. 87; 1810г. Лл. 1-19 и 106-110.
25. РГИА, Фонд 735, опись 5, ед. хр. 269; 1859 г. Лл. 1-9.

Xülasə - Summary – Резюме

Edvard Tomison, Riçard Rubinştein. ABŞ-da kilsə və dövlət: əvvəlki həmrəyliyin pozulması, yeni bir ümid və təhlükənin yaranması. "Kilsə və dövlətin bir-birindən ayrılması" ilə yanaşı, dini azadlığın qorunması məsələsi ABŞ-da hüquqi və vətəndaş mədəniyyətinin əsas xüsusiyyətləridir. Amerikanın dünyəvi və ya prinsipial dini dövlət olması, həmçinin bu terminlərin daşdığı məna əsas tədqiqat obyekti seçilmişdir. Məqalədə müəlliflər Amerikanın dünyəvi və ya dini dövlət olması ilə bağlı müxtəlif şərhləri araşdırırlar. Daha sonra məqalədə müasir dövrdə İkinci Dünya Müharibəsinə qədər əldə olunan razılaşmanı pozan kilsə-dövlət danışıqlarının sosial-ideoloji həmrəylik tarixindən bəhs olunur. Nəhayət, müəlliflər cari həmrəyliyin əldə olunmaması şəraitində ortaya çıxan təhlükələri nəzərə alaraq müzakirə olunan terminlərin alternativ mənalarını araşdırır və eyni zamanda dünyəvi və dini cəmiyyətdə yaşamağın nə olduğunu dərk etmək üçün yeni imkanları görməyə çalışırlar.

Томпсон Эдвард, Рубинштейн Ричард. Церковь и государство в США: разрушение старого консенсуса, возникновение новых надежд и опасностей. "Отделение церкви от государства» наряду с защитой религиозной свободы являются отличительными чертами правовой и гражданской культуры в Соединенных Штатах. Вопросы о

том, является ли Америка светским или принципиально религиозным государством, наряду с тем, каково содержание этих терминов – тема самых последних дискуссий. В этой статье авторы представляют и исследуют различные интерпретации Америки как светского или религиозного государства. Далее в статье намечен исторический ход социально-идеологического консенсуса ведения переговоров церковь/государство, включая современные, которые несколько подорвали консенсус, достигнутый до Второй мировой войны. Наконец, с вниманием к опасностям в условиях текущего отсутствия консенсуса, авторы исследуют альтернативные значения обсуждаемых терминов, видя новые, возникающие возможности для переосмысления того, что значит жить в обществе одновременно и светском, и религиозном.

Thompson Edward E., Rubenstein Richard E. Church and State in the United States: An Old Consensus Erodes, New Hopes and Dangers Emerge. The "separation of church and state", along with the protection of religious freedom, are hallmarks of legal and civic culture in the United States. But whether America is secular or fundamentally religious has been a topic of recent debate, along with what such terms mean. In this article, we present and examine the interpretations of America as secular or religious. We then chart the historical course of the socio-ideological consensus on how to negotiate the church/state dynamic, ending with the current, somewhat eroded consensus that emerged before World War II. Finally, with attention to dangers amidst the current lack of consensus, we explore alternative meanings of the terms of discussion, seeing new, emerging possibilities for re-imagining what it means to live in a society both secular and religious.

Qeybullayeva Arzu. Müasir Türkiyədə din harada bitir və siyasət harada başlayır:

Gəzi-park hadisələri nümunəsində. Son iki ay ərzində 70 milyonluq əhalisi olan bir ölkəni lərzəyə gətirən gəzi-park nümayişləri Türkiyənin yeni simasını nümayiş etdirdi. Məqalədə Türkiyə hökumətinin artan dindarlığının, 2002-ci ildə AKP-nin (Ədalət və İnkişaf Partiyası) hakimiyyətə gəlməsinə şərait yaradan vədləri yerinə yetirə bilməmələrinin və ictimai azadlığı məhdudlaşdırmalarının səbəbləri öyrənilməyə cəhd olunur. Məqalədə gəzi-park nümayişləri araşdırılır, zaman ərəfəsində Türkiyə siyasətində tədricən baş verən irəliləyişlər təhlil olunur. Məqalədə qeyd olunur ki, nümayişlər xüsusilə ictimai etirazlar şəraitində demokratik dəyərləri daima qorumayan və gələcək siyasi mənfəət əldə etmək üçün cəmiyyətin böyük dəstəyini formalaşdırmaq məqsədilə effektiv siyasi alət kimi dinə üstünlük verən hakim partiyanın yeni simasını üzə çıxardı.

Гейбуллаева Арзу. Где завершается религия и начинается политика в современной Турции: сквозь призму протестов Гези-парка. Протесты Гези-парка, которые потрясли 70-миллионную страну в течение последних двух месяцев, показали новую сторону Турции. Статья является попыткой понять растущую религиозность властей Турции, их неспособность сдерживать данные обещания, которые привели правящую Партию Справедливости и Развития к власти в 2002 году, и её посягательство на общие свободы. В статье рассматриваются протесты Гези-парка, анализируется постепенный сдвиг в турецкой политике, происходящий с течением времени. В статье также подчёркивается, что протесты показали новое лицо правящей партии, которая не всегда поддерживает демократические ценности, особенно в случае общественного недовольства, предпочитая прибегнуть к религии в качестве эффективного политического инструмента, чтобы сформировать широкую поддержку общества для получения дальнейшей политической выгоды.

Qeybullayeva Arzu. Where does religion end and politics begin in Turkey: through the prism of the Gezi Park protests. The Gezi Park protests that shook the country of some 70 million over the past two months, showed a new side of Turkey. The paper is an attempt to understand the growing religiousness of Turkey's ruling government, its failure to keep up to its initial promises that brought the ruling AK party to power in 2002, and its meticulous grip on general freedoms. By looking at the Gezi Park protests, the paper offers an analysis of gradual shifts in Turkish politics taking place over time. It also provides an understanding of how the protests brought out a new face of the ruling Justice and Development Party - one that does not necessarily support democratic values especially when it comes to addressing public grievances and instead resorting to religion as its viable political tool to generate wider public support for further political gains.

İsmailpur Mianci Nəsrin Nəsrin, Amooji Ali. İran İslam Respublikası hakimiyyətində və qanunvericiliyində dinin yeri. Məqalədə bildirilir ki, İran İslam Respublikasının əsas hüquq mənbəyi olan dövlət qanunvericiliyi islam inqilabından sonra xalq və hakimiyyət arasında öhdəlikləri ifadə edən dini demokratik bir müqavilə olduğu üçün, qarşıya qoyulan vəzifələrin yerinə yetirilməsi hər bir vətəndaş üçün zəruridir. İslam dininə əsaslanan bu qanunvericilikdən dinin ayrılmasını təklif edən siyasi iddiaların heç bir məntiqi əsası yoxdur.

Cuvarlı Mehdi. Almaniyada İslam. Kiçik dəyişikliklər, əlavələr ilə müəllifin namizədlik dissertasiyasının fraqmentlərini əks etdirən bu məqalə

müasir Almaniyada İslam dininin yerinin tədqiqinə həsr olunmuşdur. Burada Avropanın yerli əhalisi və onun müsəlman azlığı arasında gərgin münasibətlərin sosial-tarixi səbəblərinin qısa şəkildə ortaya qoyulmasına cəhd edilmişdir.

Джуварлы Мехди. Ислам в Германии. В данной статье, представляющей фрагменты кандидатской диссертации автора, с незначительными изменениями и дополнениями обсуждается место Ислама в современной Германии. Предпринимается попытка кратко представить социально-исторические причины напряженности в отношениях между коренным населением Европы и её мусульманским меньшинством.

Juvarli Mehdi. Islam in Germany. This article, representing fragments of the PhD thesis of the author with insignificant alterations and additions, looks at the status of Islam in modern Germany and attempts to briefly portray social-historical factors explaining the tension in the relationship between indigenous population of Europe and its Muslim minority.

Guihua Hi, Horst J. Helle. Müasir Çində din. Dünyanın bir çox bölgələrində, müxtəlif dinlər arasında dözümsüzlük tarixi yaşandığı halda, tarixinin əlamətdar cəhətlərindən olan Çində dinlər arasında nisbətən dinc və açıq ünsiyyət mövcud olmuşdur. Lakin dözümsüzlük problemi Çində adətən dinlər arasında deyil, bu və ya digər dinə hökumətin və 1949-cu ildən Kommunist Partiyasının münasibəti ilə meydana çıxmışdır. Partiya üzvlərinə din kimi müəyyən edilənə etiqad etməyə icazə verilmir. Lakin, çin xalqı çoxəsrlik əcdadlara itaət ənənəsini poza bilməz. Bu qədim dini ənənə baxımından, hətta Çində 1966-1979 illərdə baş verən qarşıdurma ölkə tarixinin rəngarəng bir epizodu kimi qəbul edilməlidir. Çin mədəniyyəti din və siyasət arasında ziddiyyət və barışıq müstəvisində irəliləyir.

Гуихуа Хи, Хорст Дж. Хелле. Религия в современном Китае. В то время как во многих регионах мира существует история нетерпимости между различными религиями, одним из знаменательных аспектов китайской истории является сравнительно мирное и открытое отношение между практикуемыми в этой стране вероисповеданиями. Тем не менее, проблема нетерпимости коснулась и Китая, но, как правило, не в смысле взаимоотношений между религиями, а в том, как к той или иной вере относилось правительство, а, с 1949-го года - Коммунистическая партия этой страны. Членам партии запрещено исповедовать то, что определяется как религия. Однако китайцы не могут не следовать своей многовековой традиции поклонения предкам. С учётом этого древнего культа, даже конфронтацию 1966-1979 гг. следует рассматривать как красочный эпизод истории Китая.

Китайская культура движется от противоречий между религией и политикой к их примирению.

Guihua He, Horst J. Helle. Religion in contemporary China. Whereas in many regions of the world there has been a history of intolerance of one religion by another, one of the remarkable facts about the history of China is the comparatively peaceful and open relationship between the religions practiced there. Still, the problem of intolerance has troubled China, but typically not in the way one religion is treated by another, but rather in the way this or that particular religion is dealt with by the government and since 1949 by the Communist Party. Members of the party are not allowed to practice what is defined as a religion. However, as Chinese they cannot but follow the age old sacred tradition of ancestor worship. On the basis of that ancient religion, even the confrontation of the years 1966-1979 belongs to the colorful past of Chinese history. Chinese culture moves on, away from confrontation and in the direction of reconciliation between religions and politics.

Черняев Анатолий. Проблемы консолидации современного общества и Церковь: казус России. Статья посвящена проблемам общественной консолидации в современной России и интегративному потенциалу традиционных религиозных институтов (на примере Русской Православной Церкви). Рассматривается социальная роль религии в историческом контексте и ее изменения вследствие секуляризации культурной и общественной жизни в эпоху Модерна — главным образом плюрализация и приватизация религиозной сферы. В связи с этим анализируются различные концепции критиков теории Модерна, в частности, концепция множественности современностей и религиозно детерминированных цивилизаций.

Çernyayev Anatoli. Rusiyada müasir cəmiyyət və kilsəsinin birlik problemləri. Məqalədə müasir Rusiyada sosial birlik problemlərindən və ənənəvi dini qurumların integrativ imkanlarından (Rus Pravoslav Kilsəsi nümunəsində) bəhs olunur. Modernizm dövründə mədəni və ictimai həyatın dünyəviləşməsi nəticəsində dinin tarixi kontekstdə sosial rolu və onun dəyişikliyə məruz qalması, xüsusilə, dini sahədə plüralizm və özəlləşdirmə məsələləri araşdırılır. Bu baxımdan, modernizm nəzəriyyəsini tənqid edən müxtəlif konsepsiyalar, xüsusilə, müasirliyin çoxluq və dinyönlü sivilizasiyalar konsepsiyaları təhlil olunur.

Chernyaev Anatoly. The Problems of the Consolidation of Modern Society and the Church: Russia Incident. The article deals with the problems of social consolidation in modern Russia and the integrative potential of traditional religious institutions (for example, the Russian Orthodox Church). We consider the social role of religion in the historical

context and changes due to the secularization of the cultural and social life in the era of modernity - especially pluralization and privatization of the religious sphere. In this regard, we analyzed the various concepts of the critics of theory of modernity, in particular, the concept of multiple modernities and religiously determined civilizations.

Beliser Natalya. Münaqişələr və dinlər: Ukraynada vəziyyət. Ukraynada olan əsas konfesiylar və inanclar barədə qısa məlumatlarla başlayan bu məqalədə xristianlığın üç əsas provaslav və bir neçə az əhəmiyyətli katolik kilsələrindən (Ukrayna Yunan-Katolik, Ukrayna Roma-Katolik və Erməni Roma-Katolik), həmçinin paralel şəkildə sürətlə inkişaf edən protestantlıq qollarından bəhs olunur.

Ukraynada çoxsaylı yəhudi və müsəlman icmaları, həmçinin buddistlər, Yahova Şahidləri və müasir bütperəstlər vardır. Burada bəhs etdiyimiz qeyri-ənənəvi dini cərəyanlardan bəziləri dinamik şəkildə inkişaf edirlər.

Növbəti başlıqlar din və əqidə azadlığı sahəsində qanunvericilik məsələlərinə həsr olunmuşdur. Burada əsas konfessiylalararası struktur və assosasiylar barədə məlumat verilir. Tədqiqatın əsas məqsədi konfessiylalararası və konfessiyadaxili münasibətlərə xas olan münaqişələrin yaranma səbəblərini ortaya qoymaq olmuşdur. Həmçinin ölkənin dini həyatında dövlətin rolu məsələsi, xüsusilə Ukrayna Provaslav Kilsəsi Moskva Patriarlığına münasibətdə proteksionizm məsələsi təhlil olunur. Bu tendensiya 2010-cu ildə keçirilən prezident seçkilərində Viktor Yanukeviçin qələbəsi sonradan daha da gücləndi və nəticədə onun rəhbərlik etdiyi Ukraynanın Regionları Partiyası ölkədə yalnız siyasi deyil, həmçinin sosial-iqtisadi, mədəni və dini həyatı nəzarətə götürərək inhisarlaşdırmağa cəhd göstərdi.

Ukrayna müsəlman əhalisi yalnız immiqrantlardan deyil, həmçinin yerli əhalidən ibarət olan avropa ölkələrindən olduğu üçün, islama, xüsusilə yerli kırım tatar əhalisinin və Ukrayna müsəlmanlarının əksər hissəsinin yaşadığı Kırım ərazisinə xüsusi diqqət yetirilir. İslamın müxtəlif qollarının tərəfdarları və həmçinin onların bəzi dini rəhbərləri arasında mürəkkəb və mütəmadi münaqişə məsələləri işıqlandırılır. Məqalədə ayrıca islamafobiyanın ortaya çıxmasından, həmçinin xristianlığın aparıcı din olduğu ölkədə bu cür ksenofobiyanın alovlanması üçün istifadə olunan “siyasi texnologiyalar”, köhnə və yeni stereotiplərdən bəhs olunur. Buna görə də bu cür mənfi hallara qarşı müqavimət göstərən vətəndaş cəmiyyətinin güclənməsi diqqətəlayiq bir haldır.

Məqalənin nəticə hissəsində qeyd olunur ki, Ukraynada dini həyatın bütün çətinliklərinə və münaqişə yaradan çoxsaylı amillərə baxmayaraq, keçən əsrin 90-cı illərində müxtəlif xristian konfessiyların tərəfdarları arasında baş verən toqquşmalar tədricən səngiməmiş, liberal qanunvericilik müxtəlif

ənənəvi və qeyri-ənənəvi dini icmaların sülh şəraitində birgə yaşayışına şərait yaratmışdır. Kırım yarımadasında "islam ekstremizmi" təhlükəsi qarşısında siyasi baxımdan motivləşdirilmiş və əzabverici qorxu hissiin cəhəlat və mənfi stereotiplər üzərində adətən xeyli şişirdilmiş və əsaslandırılmış şəkildə media mənbələri vasitəsilə yayılması az əhəmiyyət kəsb edən məsələlərdən deyildir.

Белицер Наталя. Конфликты и религии: ситуация в Украине. Статья начинается коротким обзором основных конфессий и вероисповеданий в Украине, включая христианские, которые состоят из трех ведущих православных церквей и нескольких менее значительных; католических, представленных Украинской Греко-Католической Церковью, Украинской Римско-Католической, и Армянской Римско-Католической, а также рядом хорошо развитых протестантских конфессий.

В Украине имеются многочисленные иудаистские и мусульманские общины, кроме того, буддисты, Свидетели Иеговы и нео-язычники; представлены и нетрадиционные религиозные течения, некоторые из них динамично развиваются.

Далее в статье анализируется законодательство в области религии и свободы вероисповеданий; приводятся данные об основных межконфессиональных структурах и ассоциациях. Основной фокус исследования сосредоточен на конфликтогенных факторах, присущих межконфессиональным и внутриконфессиональным отношениям; анализируется также роль государства в религиозной жизни страны, в частности, протекционизм в отношении одной из конфессий – Украинской Православной Церкви Московского Патриархата. Эта тенденция стала особенно выраженной после победы Виктора Януковича на президентских выборах в январе 2010 г., в результате чего руководимая им Партия Регионов Украины пытается контролировать и монополизировать не только политическую, но и социально-экономическую, культурную и религиозную жизнь в стране.

Поскольку Украина принадлежит к тем европейским государствам, где мусульманское население представлено не только иммигрантами, но и автохтонными жителями, особое внимание уделено Исламу – в частности, в Крыму, где коренной народ, крымские татары, составляют основную часть мусульман Украины. Освещаются вопросы сложных и часто конфликтных взаимоотношений между приверженцами различных ветвей Ислама, а также несколькими Муфтиятами, руководящими ими. В отдельном разделе описаны проявления исламофобии, а также старые и новые негативные

стереотипы и «политические технологии», которые используются для разжигания этого вида ксенофобии в стране, где доминирующей религией является Христианство. При этом заслуживают внимания усилия гражданского общества, направленные на противодействие подобным негативным тенденциям.

В разделе Выводы подчеркивается, что, несмотря на многочисленные конфликтогенные факторы и всю сложность религиозной жизни в Украине, столкновения между верующими разных христианских конфессий, характерные для 90-х годов прошлого столетия, со временем практически прекратились и что весьма либеральное законодательство позволяет мирно сосуществовать разнообразным традиционным и нетрадиционным религиозным общинам. Не менее важен вывод о том, что политически мотивированные, нагнетаемые страхи перед угрозой «исламского экстремизма» на Крымском полуострове значительно преувеличены и основаны, как правило, на невежестве и негативных стереотипах, распространяемых медиа-источниками.

Belitser Natalya. Conflict and religion: the case of Ukraine. The paper begins with a brief overview of the main confessions and religious denominations in Ukraine including Christian ones that consist of three leading Orthodox Churches and several smaller confessions, major Catholic churches represented by the Ukrainian Greek Catholic Church, Roman Catholic Church, and Armenian Catholic Church, and a number of well-entrenched Protestant denominations.

Ukraine is also a home to quite a few Jewish and Muslim communities, also Buddhists, Jehova's Witnesses and Neo-pagans; a number of non-traditional and new religious movements are also present, and some of them are growing dynamically.

The issues of legislation regulating religious life and state-church relations are then addressed, as well as the main inter-religious councils and associations. The main focus of this research relates to conflict-generating factors existing between different churches and confessions, within some of them, and due to the state policies favouring certain confessions, in particular Ukrainian Orthodox Church subordinated to the Moscow Patriarchy – the trend that has become most pronounced after Victor Yanukovich's victory on presidential elections in January 2010 and his Party of Regions trying to monopolise not only political but also economic, cultural and religious life.

Since Ukraine belongs to those European countries which have their own native Muslim population, much attention is paid to Islam, especially in the Crimea where indigenous Crimean Tatar people constitute the major part of

all Ukrainian Muslims. Rather complicated relations the between believers belonging to diverse Islamic movements and traditions and different ruling Muftiyats are also addressed; a separate sub-chapter describes manifestations, old roots and newly arising stereotypes leading to Islamophobia, as well as the attempts and activities of civil society aimed at counteracting these negative developments.

In the Conclusions, it is emphasised that despite numerous conflict-generating factors and general complexity of the religious life in Ukraine, clashes between the believers of different religious denominations over church buildings and properties distinctive in the early and middle 90's, with time have calmed down and practically disappeared, also that rather liberal legislation allows for peaceful co-existence of numerous and diverse traditional and non-traditional confessions and faiths. Not least important conclusion is that politically motivated fears and warnings of the threat of "Islamic extremism" on the Crimean peninsula are largely exaggerated, and are often based on ignorance and widespread negative stereotypes.

Baydar Erkin. Dünəvi dövlət modeli kontekstində Qazaxıstan Respublikasının dövlət-din münasibətlərinin aktual məsələləri. Məqalədə Qazaxıstan Respublikasının 20 illik müstəqillik dövründə formalaşan dövlət-din münasibətlərinin aktual məsələlərinə toxunulur. Vicdan azadlığı sahəsində Qazaxıstanın dövlət siyasətinin əsas mərhələləri ortaya qoyulur, həmçinin dövlət-din münasibətlərində olan ziddiyyətlər və müvafiq problemlərlə əlaqədar məsələlər təhlil edilir.

Байдаров Еркин. Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан в контексте светской модели государства. В статье освещаются актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан, которые сложились за 20-летний период независимости страны. Раскрываются основные этапы в развитии государственной политики Казахстана в сфере свободы совести, а также проводится анализ связанных с этим проблем и противоречий в сфере государственно-конфессиональных отношений.

Baydarov Erkin. Topical issues of the state-confessional relations in the Republic of Kazakhstan in the context of secular model of the state. The paper examines topical issues of the state-confessional relations in the Republic of Kazakhstan which have formed during the 20-year period of independence of the country. The author reveals the main stages in the development of the state policy of Kazakhstan in the sphere of freedom of worship, analyzes related problems and contradictions in the sphere of the state-confessional relations.

Hasanov Ahacon, Yunusov Əbdülməlik. Özbəkistanın dinləri: tarix və müasirlik. Orta Asiya (həmçinin Özbəkistan) minilliklərlə müxtəlif dinlərin qovuşduğu və birgə şəkildə mövcud olduğu mərkəz olmuşdur.

Müstəqillik illərində Özbəkistanın dini həyatında əlamətdar müsbət dəyişiklər baş verdi. İlk növbədə, ruhanilərin təhsil səviyyəsi kəskin şəkildə artdı (əvvəllər məscid imamlarının cəmi 3% dini baxımdan savadlı idisə, indi onların təqribən 30% ali dini təhsil və 60%-dən çoxu orta xüsusi dini təhsil səviyyəsi əldə etmişdir). Özbəkistan Müsəlmanları Dini İdarəsinin və Rus Pravoslav Kilsəsinin öz rəsmi mətbəə orqanları vardır. Sərbəst şəkildə ölkəyə xaricdən dini ədəbiyyat daxil olur və Özbəkistanın dini təşkilatlarının xarici əlaqələri daima inkişaf edir. Dini təşkilatlara həmçinin hüquqi şəxs statusu əldə etməyə şərait yaradan mülkiyyət hüququ bərpa olunmuşdur. 1998-ci ilin may ayında Özbəkistan Respublikasının Ali Məclisi təşkilatların fəaliyyəti və qeydiyyatı məsələlərinə düzəlişlər edilən "Vidcan azadlığı və dini təşkilatlar barədə" qanunun yeni redaksiyasını təsdiq etdi. Adətən, dini təşkilatların rəhbərləri müvafiq dini təhsili olan Özbəkistan Respublikasının vətəndaşları ola bilər. Özbəkistan Respublikası Nazirlər Kabinetinin yanında Dini İşlər Üzrə Dövlət Komitəsi (1992-ci ildən) müqəddəs yerlərə ziyarət, eynimənşəli xarici dini təşkilatlarla xarici əlaqələr, dini təşkilatlarla dövlət strukturları arasında qarşılıqlı əlaqələr və digər fəaliyyətləri yönəldir.

Хасанов Ахаджон, Юнусов Абдумалик. Религии Узбекистана: история и современность. На протяжении тысячелетий Средняя Азия (в том числе и Узбекистан) была центром встречи и сосуществования различных религий.

За годы независимости в Узбекистане произошли заметные позитивные изменения в религиозной жизни страны. В первую очередь, резко возрос уровень образования священнослужителей (раньше всего 3% настоятелей мечети – имамов имели религиозное образование, сейчас около 30% из них имеют высшее духовное образование и свыше 60% - среднее специальное религиозное образование). Управление мусульман Узбекистана и Русская православная церковь имеют свои официальные органы печати. Свободно поступает литература из-за рубежа, постоянно развиваются зарубежные связи религиозных организаций Узбекистана. Религиозным организациям возвращено право на собственность, что одновременно дает право на приобретение статуса юридического лица. В мае 1998 г. Олий Мажлис Республики Узбекистан утвердил новую редакцию Закона "О свободе совести и религиозных организациях", в которой были откорректированы вопросы регистрации и деятельности организаций. Руководителями

религиозных организаций могут, как правило, быть граждане Республики Узбекистан, имеющие соответствующее религиозное образование. Вопросы паломничества в святые места, зарубежные связи с родственными зарубежными религиозными организациями, взаимоотношения религиозных организаций и государственных структур и другие действия координирует Комитет по делам религии при Кабинете Министров Республики Узбекистан (с 1992 г.).

Hasanov Aghajon, Yunisov Abdumalik. Religions of Uzbekistan: history and today. During millenniums, Central Asia (including Uzbekistan) was an area of meeting and coexistence of different religions.

Noticeable positive changes have taken place in the religious life of Uzbekistan in the years of independence. First of all, the education level of the workers of religion has sharply increased (while in the past, only 3% of mosque superiors – imams had got religious education, nowadays about 30% of them have higher religious education and over 60% have specialized secondary religious education). The Spiritual Administration of the Muslims of Uzbekistan and the Russian Orthodox Church have their press media. Literature from abroad is freely coming in, foreign contacts of Uzbekistan religious organizations are developing. Religious organizations have won back the right to property that in the meantime gives them the right to acquire the status of legal entity. In May 1998, the Oliy Majlis of the Republic of Uzbekistan ratified the revised version of the Law "On Freedom of Conscience and Religious Organizations" where the issues of registration and activities of the organizations were corrected. As a rule, the citizens of the Republic of Uzbekistan who have appropriate religious education can become heads of religious organizations. The Committee for the Affairs of Religion at the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan coordinates the issues of pilgrims' journeys to holy places, contacts with the related foreign religious organizations and governmental institutions, and other activities (since 1992).

Kesxoveli İrma, Sulava Nestan. Gürcüstan mədəniyyətində xristianlıq dini. Bir çox sənəd və tarixi materiallara əsaslanan bu məqalə gürcü pravoslav kilsəsi tarixinə həsr olunubdur. Müəlliflər Gürcüstanın dövlət tarixi kontekstində kilsənin keçmiş həyatını sistemli şəkildə yəni xronoloji ardıcılıqla araşdırırlar.

Tanrının oğlu İsa Məsih tərəfindən yaradılan və idarə olunan kilsə Müqəddəs Ruh tərəfindən nurlandırılan dindarların icmasıdır. Kilsə - yalnız dünyəvi deyil, cəmiyyətdə ilahi hakimiyyətin gerçəkləşməsini və insanların səmavi səltənətə qovuşmasını təmin edən ilahi məqsədlərə yönəlik müəssisədir.

Gürcüstan xristian kilsələrinin tarixi öz əksini monumental və yazılı mənbələrdə tapmışdır. Monumental mənbələr xristianların tarixini sözlərlə deyil, onların ruh, məişət, inanc və düşüncələrini xristian memarlıq və rəsəmlər əsərləri, həmçinin divar və fresk yazıları ilə ifadə edən mənbələrdir. Yazılı mənbələrə hüquqi sənədlər, kilsə tarixi, aqioqrafik, doqmatik, polemik xarakterli ədəbi əsərlər, bir sıra rəsmi və hüquqi xristian aktları aiddir (Məsələn, Fənər-Yunan kainat kilsələrinin qərarlarına əsaslanan yerli kilsələrin qərarları, yepiskop, mitropolit və katolik-patriarxların müraciətləri).

Gürcüstan xristian kilsəsinin tarixi Bizans imperiyasında olduğu kimi dünyəvi tarixlə vəhdətdə olan vətəndaş tarixidir. Gürcüstan mənbələrində kilsənin tarixi həmçinin diplomatik xrisovullar (qızıl möhürlü kral nizamnamələri), siqel-qucarlar (kral imzası ilə sənədlər), sfaqistika (möhürlər barədə elm) və numizmatika vasitəsilə ötürülür.

Gürcüstan Apostol Kilsəsi Fələstin, Bizans, erməni kilsələri və sonra orta əsrlərdə vəftiz olunan Rus xristianlığı ilə əlaqələri vardır. Bu gün bu kilsənin təsiri Gürcüstan ərazisində, həmçinin Türkiyə, Azərbaycan və Ermənistan sərhəd bölgələrindəki kilsələrdə özünü biruzə verir.

Gürcüstanda xristianlığın təbliği aşağıdakı həvarilərin adları ilə bağlıdır: İlk müjdəçi Müqəddəs Andrey, Müqəddəs Simon Kananit, Müqəddəs Foma, Müqəddəs Matvey, Müqəddəs Bartolomey və Müqəddəs Faddey. Gürcüstan kilsə ənənələrinə görə, Gürcüstan Müqəddəs Məryəmin ərazisidir. Bizans mənbələrinə görə, Gürcüstanın Askuri ərazisində həvari İlk müjdəçi Müqəddəs Andrey tərəfindən ilk yepiscop kafedrası təsis edilmişdir. Romada olduğu kimi, Gürcüstanda da xristianlıq XIV əsrin əvvəllərinə qədər bütpərəstliklə mübarizə aparmışdır. IV əsrin əvvəlində Gürcüstanda xristianlıq həvari kimi dəyərləndirilən Müqəddəs Nino tərəfindən təbliğ olunmuş və o vaxtdan xristianlıq dövlət dini olmuşdur. Müqəddəs Ninonun təbliği gürcü aqioqrafik "Moksevai Kartlisai" (Kartlinin dinə dəvəti) əsərində, həmçinin yunan, latın, erməni, kopt mənbələrində əks olunmuşdur. Gürcüstanda birinci katolikos Vaxtanq Qorqasalinin hakimiyyəti dövründə, yəni V əsrin ikinci yarısında meydana gəlmişdir. X əsrin 80-ci illərində parxal yazılarında ilk dəfə katolikos-patriarx İoann IV Zlatoustun adı çəkilir. Bərpacı Davidin hakimiyyəti dövründə müxtəlif monastirlərdəki tipikonları nəzərə alan kilsə qanunvericiliyi Ruis-Urbnis yerli kilsə toplantısında qəbul olundu.

Pravoslav icmasında insan hüquqlarının etik və hüquqi aspektləri fərd, dövlət və kilsə əlaqələri fonunda meydana çıxır. Onlar xristian təlimlərinə əsaslanır, kilsə hüququ və kilsə strukturunda öz əksini tapır. Orta əsrlərdə dövlətin kilsə ilə vəhdəti nəticəsində dövlət müəssisələrində pravoslav mənəviyyatı gerçəkləşdi. Pravoslav kilsəsinin insan hüquqları ilə bağlı

qəbul etdiyi prinsiplər, müasir sivil dünyanın etik və hüquq normalarına cavab verir.

Кецховели Ирма, Сулава Нестан. Христианство в культуре Грузии. Статья посвящена истории грузинской православной церкви и базируется на обширном документальном, историческом материале. Авторы рассматривают прошлое церковной жизни в контексте истории грузинского государства, излагая его в систематическом порядке, т.е. в хронологической последовательности.

Церковь есть основанное и руководимое Иисусом Христом, сыном Божиим, общество верующих в него, освещаемых духом святым. Церковь – не только земное учреждение, она преследует неземные цели: осуществление среди людей царства Божьего, подготовка их к царству небесному.

Источниками для истории грузинской христианской церкви являются монументальные и письменные памятники. К монументальным относятся произведения христианской архитектуры и живописи, не передающие историю словесно, но являющиеся выражением духа и быта христиан, их верований и настроений; к ним также принадлежат настенные и фресковые надписи. К письменным памятникам относятся юридические документы, церковные истории, агиографические, догматические, полемические литературные произведения, различные христианские акты официального и юридического характера, например, постановления поместных соборов, которые использовали постановления вселенских соборов, послания епископов, митрополитов, католиков-патриархов.

История христианской церкви Грузии не существует отдельно от светской истории, как в Византии, она представляет собой слияние с гражданской историей. История церкви в грузинских источниках передается также в дипломатических хрисовулах (царских грамотах с золотой печатью), сигел-гуджари (документах с царской подписью), в сфагистике (науке о печатях), нумизматике.

Грузинская апостольская церковь имела связи с палестинской, византийской, армянской церквами, позже, в средневековье, после крещения Руси – также с русским христианством. Ныне ее влияние распространяется на территории Грузии, а также на паству в приграничных областях Турции, Azerbaijan и Армении.

Проповедь христианства в Грузии связана с именами апостолов: св. Андрея Первозванного, св. Симона Кананита, св. Фомы, св. Матфея, св. Бартоломея и св. Фаддея. Согласно грузинской церковной традиции, Грузия является уделом Богородицы. Согласно данным византийских источников считается, что первую епископскую кафедру

в Грузии основал в Ацкури апостол св. Андрей Первозванный. Как и в Римской империи, в Грузии христианство вело борьбу с язычеством до начала XIV века. В начале IV века христианство в Грузии проповедовала равноапостольная св. Нино, и с того времени христианство является государственной религией. Проповедь св. Нино описана в грузинском агиографическом произведении "Мокцеваи Картлисаи" ("Обращение Картли"), а также в греческих, латинских, армянских, коптских источниках. Первый католикос появился в Грузии во второй половине V века, во время царствования Вахтанга Горгасали. Первым упоминается Католикос-Патриарх Иоанн IV Златоуст в пархальской надписи 80-х годов X века. В период царствования Давида Возобновителя состоялся Руисско-Урбнисский поместный церковный собор, который установил церковное законодательство с учетом типиконов из разных монастырей.

В православном обществе этические и правовые аспекты прав человека проявляются на фоне взаимоотношений индивида, государства и церкви. Они основаны на христианском учении, отражены в церковном законодательстве и в структуре церкви. В средние века слияние церкви с государством вызвало утверждение православной морали в государственных институтах. Принципы, принятые православием в отношении прав человека, соответствуют этическим и правовым нормам современного цивилизованного мира.

Ketskhoveli Irma, Sulava Nestan. Christianity in Georgian culture. The paper concerning the history of the Georgian Orthodox Church is based on the vast documentary, historical material. The authors view the past of religious life in the context of the history of Georgian state, describe it in systematic way, i.e. in chronological order.

Church is a society established and governed by Jesus Christ; it unites the believers who are lightened by the Holy Spirit. Church is not a terrestrial institution, it pursues the following aims: to establish the Kingdom of God among people, to prepare them for the Kingdom of Heaven.

Monuments and written texts are sources for the history of the Georgian Christian Church. Monuments include works of Christian architecture and painting: they do not narrate history verbally but express spirit and life of the Christians, their faith and feelings; wall and fresco inscriptions belong to such monuments as well. Written sources include juridical documents, church histories, hagiographical, dogmatic, polemic literary writings, various Christian documents of official and legal nature, e.g. the decisions of local church councils which used the decisions of ecumenical councils, messages of bishops, metropolitans, catholicoses-patriarchs.

The history of Christian Church in Georgia does not exist apart from secular history, as in Byzantium, it is merged with civil history. Church history is also reflected in such Georgian sources as diplomatic chrysobullons (royal charters with golden signet), sigel-gujari (documents with royal signature), in sphragistics (the science of seals and signets), in numismatics.

The Georgian Apostolic Church intercommunicated with the Palestinian, Byzantine, Armenian Churches, and later, in the Middle Ages, after the Christianization of Russia, with Russian Christianity as well. Nowadays, its influence is spread over the territory of Georgia, and parishes in the near-border areas in Turkey, Azerbaijan and Armenia.

Preaching Christianity in Georgia is connected with the names of the Apostles: St. Andrew the First-Called, St. Simon the Cananaean, St. Thomas, St. Matthew, St. Bartholomew, St. Thaddeus. According to the Georgian church tradition, Georgia is a domain of the Holy Virgin. According to the data from Byzantine sources, St. Andrew the First-Called is supposed to be a founder of the first Episcopal Cathedra in Georgia (in Atskuri). As in the Roman Empire, Christianity in Georgia had been fighting with paganism until the early 14th century. In the early 4th century, Equal to the Apostles St Nino preached Christianity in Georgia and since that time Christianity has been official religion in Georgia. St. Nino's preaching is described in the Georgian hagiographical work "Moktsevai Kartlisai" ("The Conversion of Kartli"), and in Greek, Latin, Armenian, Coptic sources. The first catholicos appeared in Georgia in the second half of the 5th century, during the reign of Vakhtang Gorgasali. Catholicos-Patriarch John IV Chrysostom is the first to be mentioned (in the Parkhal inscription of the 80's of the 10th century). The Ruisi-Urbnisi Local Council which took place in the period of David the Renewer's reign, established church legislation on the basis of typicons from different monasteries.

In the Orthodox society, ethical and legal aspects of human rights appear against the background of interrelation of an individual, state and church. They are based on Christian teaching and reflected in church legislation and church structure. In the Middle Ages, the amalgamation of church and state had caused the establishment of the Orthodox morality in state institutions. The principles concerning human rights accepted in Orthodoxy correspond to ethical and legal norms of the modern civilized world.

Cubotaru Viorel. Moldova dövlət-kilsə m nasib tl riin m sasir vəziyyəti və onların genişlənən sekulyarlı   raitind  inkişaf meylləri. Moldova Respublikası bütün MDB  lk ləri, Balkan v  Mərkəzi Avropa regionunun yaxın qonşuları ilə müqayisədə güclü dini xüsusiyyətlərinə görə fərqlənir: 1)  halinin 93.4 % yalnız ortodoks pravoslavlardan təşkil

olunmuş, 2) əhalinin 80 % kilsə institutuna böyük inamla yanaşır 3) əhalinin 80-90 %-i parlament, hökumət, prezident, məhkəmə və partiyalara etimad göstərmir. Bu vəziyyət əsasən Moldova xalqının taleyində kilsənin oynadığı tarixi rol ilə bağlıdır (dövlətçiliyin etnogenezis və təhsil məsələlərindən başlamış müasir sosial-etnik münasibətlərin sabitlik amilinə qədər) Əslində, kilsə dövlətə alternativ olaraq mənəvi hakimiyyət kimi çıxış edir. Lakin bu səlahiyyət kilsənin şüurlu təbliğatının nəticəsi deyildir. Əhali kütləsi kilsəsi Moskva Patriarxlığının Moldova Mitropoliya (MM) kultu təmsalında psixoloji və qismən sosial sabitliyi təmin edən bir institut kimi görür. Avropaya integrasiya siyasəti, ümumi demokratikləşmə siyasəti, Moldova vətəndaşlarının ictimai və şəxsi həyatının bütün sahələrində, həmçinin inanclarda ardıcıl şəkildə aparılan sekulyarlıq siyasətindən ayrılmazdır. Bu qanunvericilik prosesi və pravoslav xristianların fəal azlığı arasında münaqişələrə gətirib çıxarır. Eyni zamanda MM kultunun inzibati rəhbərliyi hakimiyyəti "anti-xristian" qanunvericiliyi qəbul etməkdə və "kilsəni təqib etməkdə" ittiham etməsinə baxmayaraq, onunla sıx siyasi və iqtisadi əməkdaşlıq şəraitindədir.

Bu vəziyyət Moldovanın əsas dini təmayülü daxilində parçalanma prosesinə şərait yaradır. Dövlət ardıcıl demokratikləşmənin qaçınılmaz nəticəsi olan gücləndirilmiş sekulyarlıq siyasəti və dini rəhbərliyi öz strukturuna yarıformal şəkildə integrasiya etmək yolu ilə bütün kultları, ilk növbədə majoritar kultu öz nəzarəti altına alacaqdır. Bu MM kultu daxilində iki qarşılıqlı zidd proseslərə səbəb olacaq: 1) pravoslavların fəal azlığı ya dini rəhbərlikdən dini təlimə riayət etmək tələbindən imtina edərək bu vəziyyətlə barışacaq, ya da 2) onların az bir hissəsi özünü sosial, iqtisadi və siyasi həyatdan təcrid edərək (ilk xristian kilsəsinin "katakombalara" çəkilməklə müşayiət olunan tarixi təcrübəsini təkrarlamaqla) bu dindən uzaqlaşmağa məcbur olacaqlar.

Чуботару Виорел. Современное состояние государственно-церковных отношений в Молдавии и тенденции их развития в условиях расширяющейся секуляризации. В сравнение с почти со всеми странами СНГ и ближайшими соседями Балканского и Центрально-европейского региона, Республика Молдова отличается сильной конфессиональной спецификой.: 1) высокая степень конфессиональной однородности – 93,4% православных; 2) высокая степень доверия общества к институту Церкви – 80%; 3) высокая степень недоверия общества к государственным институтам – 80-90% населения не доверяют ни парламенту, ни правительству, ни президентуре, ни судам, ни партиям. Эта ситуация объясняется, в основном, ролью Церкви на всем историческом пути молдавского народа (от этногенеза, образования собственной государственности до

фактора стабильности в социальных и межэтнических отношениях в настоящее время). Фактически, Церковь выступает в качестве альтернативного государству нравственного авторитета. Но этот авторитет не является результатом осознанного исповедания вероучения Церкви. Население, в своей массе, рассматривает Церковь, в лице культа Молдавской Митрополии (ММ) Московской Патриархии, как институт, обеспечивающий психологический и, отчасти, социальный комфорт.

Политика евроинтеграции, всеобщей демократизации, неотделима от политики последовательной секуляризации всех сфер общественной и частной жизни граждан Молдавии, культа не являясь исключением. Это приводит к коллизиям между законодательным процессом и активным меньшинством православных. В то же время, администрация культа ММ, несмотря на свои же оценки власти как «притесняющая Церковь», принимающая «антихристианское» законодательство, тесно с ней сотрудничает – политически и экономически.

Эта ситуация приводит к процессам размежевания внутри мажоритарного культа Молдавии. При усилении политики секуляризации, что неизбежно при последовательной демократизации, государство возьмет под свой полный контроль все культы, в первую очередь мажоритарный культ, путем полуформальной интеграции в свои структуры администрации культа. Это приведет к двум взаимно несовместимым процессам внутри культа ММ: 1) активное меньшинство православных либо смириться с этой ситуацией на основе отказа от своих требований к администрации культа соблюдать вероучение, либо 2) часть этого меньшинства будет вынуждена отойти от этого культа путем (само)маргинализации в социальном, экономическом и политическом планах, т.е. повторить опыт первохристианской Церкви – уход в «катакомбы».

Chubotaru Viorel. The current status of state-church relations in Moldova and trends of their development under the conditions of expanding secularization. Compared to almost all CIS countries as well as with Balkan and Central-European regions, Republic of Moldova benefits from a very specific confessional situation: 1) a high degree of confessional homogeneity – 93.4% are orthodox; 2) high degree of population's trusts the Church – 80%; 3) very low degree of trust for state institutes – 80-90% of population does not trust neither parliament, nor the government, nor the presidency, nor the judicial system, nor the parties. This situation is explained, especially, by the role the Church played during the whole historic way of the Moldovan people (from its ethnic genesis, the

establishing of its statehood to the role of main factor of stability in social and inter-ethnic relations in our days). Actually, the Church is an alternative to the state moral authority. But this authority is not due to a conscientious confession of the Church's Creed teaching. The population, as a whole, perceives the Church, in the person of the Moldovan Metropolitan's cult (MM cult), as part of Moscow Patriarchate, as an institute assuring a psychological and, to some extent, a social comfort.

The politics of EU-integration, of the overall democratization, cannot be separated from the politics of consistent secularization of all public and private spheres of the Moldovan citizen's life, the cults not being an exception. This leads to collisions between the law-making process and the active minority of the orthodox believers. On the other hand, the administration of the MM cult, despite its own evaluation of the State's officials as being "prosecuting the Church" and as being "adopting Anti-Christian laws", cooperates very strong with the State – politically and economically.

This situation generates in the majority's cult processes of dissociation. Under the intensification of the secularization policy, what is unavoidable within a consistent democratization, the state will take under its full control all the cults, and first of all, the majority's cult, by integrating, in a semi-formal way, in its power structures the cult's administration. This will determine the launching of two mutually incompatible processes within the MM: 1) the active minority of the orthodox believers either will be constrained to accept this situation on the bases of giving up its claims towards its administration to follow the Creed teaching, or 2) a part of this minority will be constrained to separate from this cult by self-marginalization – socially, economically and politically – i.e. to repeat the experience of the Church of the first times.

Abasov Əli. Azərbaycan: dövlət, cəmiyyət, din. Sovet İttifaqının dağılmasından sonra on beş postsovet respublikarından altısı müstəqil dövlət kimi milli özünüdərk, "İslama qayıdış", inkişafın az və ya çox dərəcədə dəqiq müəyyənləşdirilən dəyərləri və konstitusiya prinsipləri ilə müasir dünya siyasi birliyinə daxil olmaq yolunun təməlini qoydu. Bu yolun başlanğıcında postsovet ölkələri sayla bir-birindən ayrıldı və sonralar onların sosial-mədəni və siyasi həyatına daxil olan dini dəyərlər hər bir hal üçün özünəməxsus unikalıq qazandı. İslamın dünyada və türk xalqları arasında az yayıldığı şüəliyi və müsəlmanlar arasında əhalisinin ən yüksək dərəcədə dünyəviliyi ilə seçilən Azərbaycan görünür, bir çox cəhətdən bənzərsiz bir təcrübə əldə etmişdir.

Məqələdə ötən illərin təcrübəsinin yekunlaşdırılmasına, bütün azərbaycan cəmiyyətinin və Azərbaycanda mədəniyyətin ən mühüm hissəsi olan

islamın müasir vəziyyətə necə gəldiyi, müstəqilliyin sınaqlarına məruz qalan azərbaycan mentalitetinin xüsusiyyətlərinin öyrənilməsinə cəhd edilmişdir.

Абасов Али. Азербайджан: государство, общество, религия. После развала СССР шесть из пятнадцати бывших советских республик прокладывали собственные пути обретения национального самосознания, "возвращения к Исламу", вхождения в современное мировое политическое сообщество в качестве самостоятельных государств, с более или менее четко определенными ценностями и конституционными принципами развития. Уже в самом начале этого пути постсоветские страны стали стремительно отдаляться друг от друга, а последующая инкорпорации религиозных ценностей в социокультурную и политическую жизнь стала приобретать в каждом отдельном случае черты уникальности. В Азербайджане, где Ислам представлен малораспространенным как в мире, так и среди тюркских народов, шиизмом, а уровень светскости населения, видимо, самый высокий среди исламских народов, оформился свой, во многом неповторимый опыт.

В статье предпринята попытка подытожить опыт прожитых лет, показать, как Ислам в Азербайджане, вместе со всем азербайджанским обществом, важнейшим элементом культуры которого он является, подошел к современному своему состоянию, понять особенности азербайджанского менталитета, подвергшегося испытанию независимостью.

Abasov Ali. Azerbaijan: the state, society, religion. After the collapse of the USSR, six former Soviet republics out of fifteen ones have begun to pave their own ways to gain national self-consciousness, "to return to Islam", to enter modern political world community as independent states with more or less defined values and constitutional principles of the development. From the very beginning of this way, the post-Soviet countries began to rapidly move away from each other, and their further incorporation of religious values in socio-cultural and political life had unique traits in each particular case. Azerbaijan where Islam is represented by Shiism (which is little-spread throughout the world and in particular among the Turkic peoples), and where the population seems to be the most secular among the Islamic countries, has gained its own, to a large extent unique experience.

The paper attempts to sum up the past years experience, to show how Islam in Azerbaijan along with the whole Azerbaijani society (with Islam as the most important element of the society's culture) has approached its today's

condition, to understand peculiarities of Azerbaijani mentality that has passed the test of independence.

Аббасов Әбүлхәсән. Җәмийәт вә дин: фәзиләтләри тәһдид едән сәбәбләр һаqqында. Мәqаләдә мұасир Азәрбайҗан җәмийәтинин мөvcуд durumu нәзәрә алынмаqlа динин ictimai һәyatда вә шүurun формалаşmasында yeri вә rolu тәһлил edilir, dini шүurun мұxtәlif аспектиrdә ifадә olunmasында sosial-iqtisadi, siyasi, mәнәvi-әxlaqi вә бәşәри амилләрин тәsiri араşdırılır. Buna мұvafiq olaraq динин ictimai funksiyaları мұәyyәнләşdirilir, фәрди вә күtlәvi davranışда, тәfәккүр тәрзində сәciyyәvi xүsusiyәtlәр işıqlandırılır, sosial institutların тәkamүl dinamikaşı, inkişaf meyllәri öyrәнilir.

Бәşәрийәт үчүн artıq ciddi тәһдидләр yaradan global (maliyyә-sәlәмçи) kapitalizmin mahiyyәtinә вә onun әsaslandığı ideya-siyasi, sosial-fәlsәfi cәрәyana – liberalizmin anqlosakson variantına xүsusи diqqәt yetirilir. Bu kontekstdә bir sıra tanınmış mütәxәssislәrin baxışlarının мұqayisәli тәһлиli aparılır, дүnyada yaranmış böhranlı вәziyyәtdән чıxış үчүн мұәllifin мұlahizә, тәklif вә töfsiyәləri irәli sürүlür.

Аббасов Абульгасан. Общество и религия: о причинах угрозы добродетелям. В статье с учетом нынешнего состояния азербайджанского общества анализируется место и роль религии в общественной жизни и в формировании общественного и индивидуального сознания, влияние социально-экономических, политических, духовно-нравственных и общечеловеческих факторов на проявления религиозности в различных аспектах. Согласно этому уточняются общественные функции религии, освещаются специфические особенности индивидуального и массового поведения, образа мышления, изучаются эволюционная динамика и тенденции развития социальных институтов.

Особое внимание обращается на сущность глобального (финансово-ссудного) капитализма, создающего серьезные угрозы человечеству, и его идейно-политическое, социально-философское обеспечение – на англосаксонский вариант либерализма. В этом контексте проводится сравнительный анализ взглядов ряда известных специалистов, выдвигаются авторские суждения, предложения и рекомендации для выхода из сложившегося в мире кризисного состояния.

Abulgasan Abbasov. Society and religion: on the causes of menace to the virtues. Taking into account the current condition of the Azerbaijani society the paper analyzes the place and role of religion in social life and in the process of public conscience forming, the influence of social-economic, political, spiritual-ethical and universal human factors on the manifestation of devoutness in different aspects. Accordingly, the author clarifies social functions of religion, elucidates peculiarities of individual and mass

behavior, mode of thinking, studies evolutionary dynamics and development trends of social institutions.

Special attention is given to the essence of global (financial-loan) capitalism which seriously threatens mankind, to its ideological-political, social-philosophical support – to the Anglo-Saxon version of liberalism. In this context, the author conducts a corporative analysis of famous specialists' opinions, advances his own views, proposals and recommendations on overcoming the crisis existing in the world.

Şirinov Aydın. Modernləşmə və dini şüur. Məqalədə dinin insan və cəmiyyət həyatında rolu və əhəmiyyəti məsələsi araşdırılır. Dinlə xürafat arasındakı fərqdən bəhs olunur. Elmlə dinin bir-birinə əks olması haqqındakı ateist müddəanın uydurma olması göstərilir. Belə ki, elm özündə rəşional axtarışları və tapıntıları birləşdirir və cəmləşdirir. Din isə subyektin etiqadı və transsendent inamıdır. Bu etiqad və inam insana mənəvi təmizlik və əlavə daxili qüvvə verir. Məqalədə M.F.Axundovun ümumiyyətlə dinə və xüsusilə islam dininə münasibətindən bəhs olunur və bəzi mübahisəli məqamlara toxunulur.

Ширинов Айдын. Модернизация и религиозное сознание. В статье рассматривается роль и значение религии как в жизни отдельного человека, так и в жизни общества. Дается анализ различия религиозности и религиозного фанатизма, ведущего к отсталости и невежеству. Одновременно критикуется ложный тезис о том, что наука и религия несовместимы и противоположны друг другу по своей сути. Хотя это – отличные друг от друга феномены, тем не менее, и религия, и наука одинаково необходимы человеку в его деятельности и жизни.

Наука расширяет человеческое миропонимание в пределах рационального, а религия трансцендентна и очищает человека внутренне, дает ему дополнительную силу и веру в добро. В статье также рассматриваются некоторые дискуссионные вопросы, касающиеся отношения М.Ф.Ахундова к религии в целом и Исламу в частности.

Shirinov Aydın. Modernization and religious consciousness. The paper examines the role and importance of religion in the individual's life and in the life of a society, analyzes the difference between godliness and religious fanaticism which leads to backwardness and ignorance. At the same time, the author criticizes a fallacious thesis according to which science and religion are incompatible, contrary to each other by their core. Although those are different from one another phenomena, nevertheless both religion and science are equally necessary to man in his life and activity.

While science expands human world outlook within the bounds of rational sphere, religion is transcendent, it makes man more perfect, invigorates him, gives him faith in goodness. The paper also views some debatable issues concerning Mirza Fatali Akhundov's attitude toward religion in general and Islam in particular.

Şükürov Müşfiq. Orijinallıq hissini itirilməsi haqqında. Məqalə insanın orijinallıq və ilkinlik hissini itirilməsinin tədqiqinə həsr olunub. Bu fenomenin insan həyatına müdaxiləsinin miqyası göstərilir. İnsanın həyatına mədəniyyət və təhsil dolayısı ilə daxil olan “ikinci dərəcəlilik” hissi insanı həqiqi həyat yaşantısından məhrum edir. Mədəniyyətin ona aşladığı obrazları müqəddəsləşdirən insan özünün daxili dəyişikliklərini doğru identifikasiya bilmədiyindən öz ruhani inkişafını da dalana soxmuş olur. Yenidən orijinallıq hissini əldə etmək üçün insan çoxluğun mədəni yaşantısına qarşı durmalı, həyatı, ölümü, tarixi və mədəniyyəti yenidən oxumalıdır.

Фейзи́ев Джава́ншир. Политика́ и гуманитарная ме́дeни́е́ть в интеракции́
interaksiyasında din və əxlaq məsələləri.

Фейзи́ев Джава́ншир. Вопросы морали и религии в интеракциях политики и гуманитарной культуры. Метаэтический гуманизм формируется как та универсальная сфера не только системы гуманитарных наук, но и в целом современной гуманитарной культуры, на основе которой следует составить общий контекстуальный план современной международной политической жизни по политико-религиозно-духовным координатам. Этого требуют целостность, устойчивость и безопасность развивающейся и по мере развития сталкивающийся с все более обостряющимся кризисом современной международной системы. Сегодня религия и нравственность осмысливаются как важные составные части миротворческой деятельности в глобальной политике. В статье рассматриваются сущность и перспективы этого процесса, придающего мощный духовный импульс гуманитарной концепции современной глобальной политики.

Feyziyev Javanshir. Problems of Moral and Religion in the interactions of Politics and Humanistic Culture. Metaethical humanism is formed as a universal sphere not only of the system of the humanities but also of the modern humanistic culture as a whole, in which general contextual plan is understood on politics – religion – morality coordinates of contemporary international political life. Integrity, sustainability and security of the international system which develops and confronts severe global crisis while developing require this factor. Today religion and morale is accepted as a significant integral part of peace-building activities

in global politics. The article investigates the essence and perspectives of this process which gives a strong political and moral impetus to the humanistic concept of modern global politics.

Шукюров Мушфиг. О потери чувства оригинальности. Статья посвящена философскому исследованию потери человеком чувства собственной оригинальности и первозданности. Показывается масштаб влияния этого феномена на жизнь человека. Проникая в жизнь человека через культуру и образование, чувство «второсортности» лишает человека подлинного переживания жизни. Обожествляя образы, внушенные ему культурой, человек не может должным образом идентифицировать свои внутренние изменения и этим заводит свой духовный рост в тупик. Чтобы вновь обрести чувство оригинальности человек должен противостоять культурному переживанию большинства, заново прочесть жизнь, смерть, историю, культуру.

Shukurov Mushfiq. About the Loss of the Sense of Originality. The article is devoted to the philosophical study of the loss of a person's own sense of originality and pristine. Shows extent of the impact of this phenomenon on human life. Penetrating into a person's life through culture and education, a sense of "inferiority" deprives a person of true life experiences. Deifying images inspired by his culture, one can not properly identify their internal changes and it gets your spiritual growth to a standstill. To regain a sense of originality man must confront the cultural experience of the majority, re-read the life, death, history, and culture.

Muhəmmədsidikov Məhəmmədolim. İslamda siyasi nəzəriyyənin konseptual durumu. Müasir İslam yalnız qlobal siyasət və tarixin önünə gəlmədi, həm də insanlıq qarşısında bir çox problemlər qoydu. İslam dininə və siyasətdə islam amilinə həsr olunan bir çox elmi əsərlər, keçən əsrdə dini təsəvvür, münasibət və islam institutları sistemində aşkar olmağa başlayan radikal dəyişiklərin tarixi səbəblərini açmağa səy göstərir. “İslam amili” termini altında adətən, müsəlman ölkələrində, eləcə də regional və qlobal səviyyələrdə formalaşan vəziyyətə islam ənənəsinin təsiri və onunla əlaqəli olan hadisələr başa düşülür. Bu amilin güclənməsi, tez-tez islamı dini ehkam kimi deyil, siyasi məqsədlər üçün istifadə edən islamçıların fəaliyyəti ilə əlaqələndirilir.

Мухаммадсидиков Мухаммадолим. Концептуальные положения политических теорий в Исламе. Современный Ислам не только вышел на авансцену глобальной истории и политики, но и поставил перед человечеством множество проблем.

Многие научные публикации, посвященные мусульманскому вероучению и исламскому фактору в сфере политики,

сосредоточиваются на попытке раскрыть исторические причины радикальных сдвигов, которые начали обнаруживаться в прошлом столетии в системе религиозных представлений, отношений и институтов Ислама. Под термином «исламский фактор» обычно понимается воздействие исламской традиции и связанных с ней явлений на ситуацию, складывающуюся в мусульманских странах, а также на региональном и глобальном уровнях. Усиление этого фактора часто отождествляется с деятельностью исламистов – сторонников использования Ислама в политических целях, а не в качестве религиозной доктрины.

Muhammadsidikov Muhammadolim. Conceptual theses of political theories in Islam. Present-day Islam not only moves to the front of the scene of history and policy but also set up a great number of problems to mankind.

Many scientific publications concerning Mohammedan faith and Islamic factor in the political sphere are focused on the attempt to reveal historical causes of radical shifts originated in the system of religious ideas, relations and institutions of Islam last century. Under the term of "Islamic factor" one usually means an impact of Islamic tradition and related phenomena on the situation in Islamic countries as well as on regional and global situation. One often connects the increase in importance of this factor with the activities of Islamists who aim to use Islam for political purposes and not as a religious doctrine.

Əliyev İlham. Dini-hüquqi ədalət prinsipi - Azərbaycan dövlətində stabilliyin əsasıdır. Ədalət prinsipi İslam hüququnda mühüm yerlərdən birini tutur. Məqalədə pozitiv azərbaycan hüququnda ədalət prinsipinin insan hüquqları ilə bağlı olduğu açıqlanır. Bu prinsip onlara əsas tələb kimi daxil edilir, yəni cəmiyyətdə ədalət hüquq vasitəsilə gerçəkləşir. Hüquq normativ təsbit olunan ədalətdir. Yəni qanun obyektiv tələblərə cavab vermədiyi halda, hər qanun hüquq hesab edilə bilməz. Müəllif iddia edir ki, hüququn prinsipləri o cümlədən ədalət prinsipi, hüququ tətbiq edənlər və qanunvericilər üçün əsas tələbdir. Nəticədə bildirilir ki, həm İslam, həm də pozitiv azərbaycan hüququnda ədalət ictimai həyatın əsasını təşkil edir.

Алиев Ильхам. Религиозно-правовой принцип справедливости - основа стабильности в Азербайджанском государстве. Принцип справедливости занимает одно из важных мест в исламском праве. В статье раскрывается, что в позитивном азербайджанском праве принцип справедливости неразрывно связан с правами человека. Он включен в них в качестве важнейшего требования, т.е. достижение справедливости в обществе происходит через реализацию права. Право есть нормативно закрепленная справедливость, поэтому не

всякий закон можно считать правом, например, тот, который не отвечает объективному требованию права – справедливости. Автор утверждает, что принципы права, в том числе принцип справедливости, должны быть обязательны не только для правоприменителей, но и для законодателя. В заключении показано, что и в исламском праве, и в позитивном азербайджанском праве справедливость составляет основу социальной жизни людей.

Aliyev İlham. Religious-legal principle of justice - a basis of the stability in Azerbaijan. The principle of justice is one of the important elements of the Islamic law. The paper shows that in the positive Azerbaijani law, the principle of justice is inseparably linked to human rights. It is included in them as an essential requirement i.e. achieving justice in the society is carried out through the implementation of law. The law is statutory justice and therefore not every legislative act can be considered law e.g. if it does not satisfy justice as an objective requirement of law. The author argues that principles of law including the principle of justice should be compulsory not only for the law enforcers but also for the legislators. In conclusion, it is shown that in Islamic law and in the positive Azerbaijani law justice is the foundation of people's social life.

Baş Haydar. Əhli-Beyt Tövhidin təməlidir. Əhli-Beyt İslamın və tövhid inancının təməl prinsipi olması həm Quran ayələri, həm də səhih hədislərlə təsdiq olunur. Həm orta əsr şiə, həm də orta əsr sünni mənbələri bunu yekdilliklə təsdiq edirlər. Həmçinin bunu təsdiqləyən mənbələrin sayı yüzlərlədir. Bunun əksini söyləyən mənbələr isə, müqayisə edilməz dərəcədə azdır. Onların ortaya çıxma səbəbləri isə Əməvilərin uydurma hədislərindən irəli gəlir. Tarixi faktlar və dini mənbələr bunu birmənalı şəkildə sübut edir. Lakin müsəlmanlar arasında ixtilaf yaratmaq istəyən qüvvələr süni şəkildə sünni-şiə qarşıdurması yaratmağa çalışırlar. Onlar vaxtilə Əməvilər tərəfindən uydurulan hədislərə və əsassız tarixi sənədlərə istinad edərək, islamı daxildən parçalamağa səy göstərirlər. Bu məqalədə ortaya atılan yanlış fikirlərin həqiqətə uyğun olmadığı və müsəlmanların Əhli-Beyt inancında bir olduqları elmi dəlillərlə sübut olunur.

Баш Хайдар. Ахли-Бейт («Люди дома» т.е. близкие родственники Пророка Мухаммеда) – основа тоухида (Единобожия). Вера в Ахли-Бейт – основной принцип Ислама и тоухида – основывается на соответствующих аятах Корана и достоверных хадисах, что подтверждается средневековыми шиитскими и суннитскими источниками. Количество таких источников, в которых это положение утверждается безусловно, исчисляется сотнями. Источников, где это положение оспаривается, несравненно меньше, причем наличие их объясняется появлением сфальсифицированных хадисов ещё во

времена Омейядов, что бесспорно доказывается историческими фактами и религиозными текстами. Однако есть силы, которые хотят искусственно вызвать раскол между суннитами и шиитами, стремясь противопоставить их друг другу. Ссылаясь на сфальсифицированные во времена Омейядов хадисы и неподтвержденные исторические факты, они пытаются таким образом расколоть ислам изнутри. В этой статье на основе научных доводов доказывается несоответствие исторической истине и необоснованность подобных сфабрикованных и ошибочных мнений и утверждается, что все мусульмане едины в своей вере в Ахли-Бейт.

Bash Haydar. Ahl al-Bayt ("People of the House" i.e. the family of the prophet Muhammad) – the core of tawhid. Belief in Ahl al-Bayt, the main principle of Islam and tawhid, is based on the relevant Ayat of the Qur'an and authentic hadiths, and that is confirmed by both Shiite and Sunnite medieval sources. There are hundreds of such sources where this view is surely affirmed and incomparably less sources where this view is contested. The very existence of the latter ones is connected with the appearance of falsified hadiths as far back as Omeyyads time, and this is undoubtedly proved by historical facts and religious texts. However, there are forces which wish to artificially provoke a split between the Shiites and Sunnites, try to set them against each other. With reference to the falsified in Omeyyads time hadiths and uncorroborated historical facts, they attempt in such a way to split Islam from within. The paper on the basis of scientific evidences proves the groundlessness of such false, fabricated opinions, their discrepancy with the historical truth, and asserts that all the Muslims are united in their belief in Ahl al-Bayt.

Адыгезалова Светлана. История становления и развития традиционных религий Азербайджана.

Məmmədov Samir. Azərbaycanca XIII-XV əsrlərdə tətbiq edilən bəzi milli hüquq normalarının qüvvədə olan Azərbaycan Respublikasının cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyinə resepsiya olunmasının mümkünlüyü haqqında (Azərbaycanın XIII-XV əsrlər hüquq tarixinin materialları üzrə). Məqalədə Azərbaycanda XIII-XV əsrlərdə tətbiq edilən bəzi tarixi milli hüquq normalarının müasir Azərbaycan qanunvericiliyinə resepsiya (yəni mənimsənilmə) olunmasının mümkünlüyü haqqında bəhs olunur. Tarixi milli hüquq normaları - ilk növbədə islam hüququ, türk adət hüququ (törə) və monqol hüququnun normaları nəzərdə tutulur ki, monqol hüquq normalarının tədqiqi və müqayisəli təhlili bunların türk adət hüququndan resepsiya olunmasını göstərmişdir. Tarixi keçmişimizdə tətbiq olunan milli hüquq normalarının tədqiqi bunların yüksək hüquqi əsaslığını,

hüquqi texnikasının mükəmməlliyini, bir çox başqa müsbət cəhətlərini, bəzilərinin hal-hazırədək öz aktuallığını itirməməsini və bunların qüvvədə olan Azərbaycan Respublikasının cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyinə resepsiya olunmasının mümkünlüyü əsaslandırılmışdır.

Мамедов Самир. О возможности рецепции некоторых национальных правовых норм, применяемых в Азербайджане в XIII-XV веках, в ныне действующее уголовное и уголовно-процессуальное законодательство Азербайджанской Республики (по материалам истории права Азербайджана в XIII-XV веках). В статье исследуются вопросы рецепции национальных правовых норм, исторически применяемых в Азербайджане в XIII-XV веках. Под национальными правовыми нормами имеются ввиду, прежде всего, нормы исламского права, обычного права тюрков тѣре и нормы монгольского права, в которое, в свою очередь, и были рецептированы нормы обычного права тюрков, применяемые в Азербайджане в указанное время. Анализ некоторых из этих норм и положений показал, что они обладают высокой юридической обоснованностью, отличаются разработанной юридической техникой, не потеряли своей значимости и актуальности до настоящего времени и вполне могут быть рецептированы в ныне действующее уголовное и уголовно-процессуальное законодательство Азербайджанской Республики.

Mammadov Samir. On the possibility of reception of some national legal standards applied in Azerbaijan in XIII-XV centuries in the current criminal law and criminal procedure legislation of the Azerbaijan Republic (based on the history of law in Azerbaijan XIII-XV centuries). The article examines the reception issues of national legal norms, historically primenyamyh in Azerbaijan in XIII-XV centuries. Under the national regulations are meant, above all, the rules of Islamic law, customary law and the norms of Turks tere Mongolian law, which, in turn, were retseptirovany customary law Turks applied in Azerbaijan at that time. Analysis of some of these rules and regulations shows that they have a high legal validity, legal developed different techniques, have not lost their significance and relevance to the present and it can be formulated in the current criminal law and criminal procedure legislation of the Azerbaijan Republic.

Bekmirzayev İlhamcan. İslamda qazıların məhkəmə sistemi: nəzəri əsaslar və praktika. Müsəlman hüquqşünasları Quran və Sünnənin müsəlman hüququnda ədalətin mənşəyini təşkil etməsi məsələsində həmrəydirlər. Çünki sünnə Məhəmməd Peyğəmbərin yaşadığı normaları ravilər vasitəsilə qeydə alan tutarlı hədislərdən təşkil olunmuşdur. Nüfuzlu müsəlman fiqh məktəblərinin məhkəmələrin təşkili və funksiyası ilə bağlı

konkret məsələlərdə arabir fikirləri üst-üstə düşməsə də, müvafiq məsələlərin həlli ilə əlaqədar onların bir araya gətirən məqamlar da mövcuddur.

Бекмирзаев Илхамджан. Судебная система кадиев в Исламе: теоретические основы и практика. Мусульманские правоведы придерживаются совпадающих взглядов на исходные начала правосудия, закрепленные такими ведущими источниками мусульманского права, как Коран и сунна, под которой понимается нормативная практика пророка Мухаммеда, зафиксированная преданиями (хадисами). Хотя по конкретным аспектам организации и функционирования судов позиции ведущих школ мусульманской правовой доктрины (фикха) не всегда совпадают, можно выделить некоторые общие черты их подхода к решению этих вопросов.

Bekmirzayev Ilhamjan. The Qadi judicial system in Islam: theoretic basics and practice. The paper concerns the Qadi sources based on the original manuscripts. Muslim legal scholars uphold similar views on the initial principles of Islamic jurisprudence enshrined by main sources of Muslim law such as Qur'an and Sunnah or the Prophet Muhammad's normative practice fixed in traditions (hadiths). Although the positions of prominent schools of Muslim legal doctrine (fiqh) concerning some concrete aspects of the organization and functioning of courts are not always identical, there are some similar features in their approaches to the mentioned issues.

Yunusov Əbdumalik. XX əsrdə din və ekologiya əlaqələrinin öyrənilməsi. Bu məqalə aktual olan din və ekologiya əlaqələrindən bəhs edir. Məqalədə dinşünasların ətraf mühitin qorunmasına yanaşmaları təhlil olunur. Burada din və ekologiya əlaqələrini araşdıran dinşünaslar barədə məlumat verilir, müvafiq mövzu ilə bağlı elmi nəticələr çıxarılır.

Юнусов Абдумалик. Изучение взаимосвязи религии и экологии в XX веке. Статья освещает актуальный вопрос взаимосвязи религии и экологии, в ней проанализированы подходы религиоведов к вопросу охраны окружающей среды. Статья дает информацию о религиоведах, занимающихся проблемой взаимосвязи религии и экологии. Даны научные заключения по данной тематике.

Yunusov Abdumalik. Study of the interrelation between religion and ecology in the 20th century. The paper views a topical issue of the interrelation between religion and ecology, analyzes the approaches to the environment protection issues used by the scholars of religion. The paper contains information concerning the scholars of religion who are engaged in studying the problem of religion and ecology interrelation. The author presents scientific conclusions on the subject under consideration.

Nəcəfli Mahrux. Kvant şüuru və din. Məqalə kvant psixologiyası baxımından kvant şüuru ideyasının formalaşmasını prezentasiya edir. T.Lirinin sinir sisteminin ardıcıl imprintləşməsi nəzəriyyəsinə görə, insanın əsəb sistemi 7 evolyusion inkişaf mərhələsindən keçir. İdeyanın daha sonrakı inkişafı R.Vilsona aiddir. Din - insan şüurunu sistemli fokuslaşdırma cəhdidir. Müxtəlif dinləri bir-birindən fərqləndirən onların əsaslandığı şüur səviyyələridir. Liri şüuru genişləndirmə praktikasına dayanaraq, dünya dinlərinin fokuslaşdığı şüur səviyyələrini açıqlayır: Buddizm həyat və hüceyrə təzahürlərini transsendentləşdirir. O, formasız atom-elektrik qığılcımları reallığında əməliyyat apararaq boşluğun ağ işığına çatmağa can atır. Hinduizm hüceyrə, evolyusion, genetik reinkarnasiya haqda təsəvvürlərin bitki səhrasıdır. Tantra (benqal, somatik) somatik enerjiyə (kundalini) və çakralar (enerji dəşikləri) şüuruna əsaslanır. Cen-budizm, hasid iudaizmi, sufizm və ilkin xristianlıq hissi enerjini konsentrasiya metoduna əsaslanırlar. Protestantlıq və Təlmud İudaizmi klassik eqosentrik dinlərdir: məntiq, ağır əmək və Yol səni cənnətə aparacaq. Orta əsrlər katolisizmi və satanistlərin fundamentalist sektaları emosiyaların, xüsusən qorxunun oyadılmasına əsaslanır.

Наджафли Махрух. Квантовое сознание и религия. Статья описывает формирование идеи квантового сознания с точки зрения квантовой психологии. Согласно теории последовательного импринтирования нервной системы Т. Лири, человеческая нервная система проходит семь стадий эволюционного развития. Дальнейшее развитие этой идеи принадлежит Р.Вильсону. Религия – это систематически предпринимаемая попытка фокусирования сознания человека. Различия между различными религиями заключены в определяющих их уровнях сознания. Буддизм трансцендирует жизнь и клеточные проявления, индуизм – это представления о клеточной, эволюционной, генетической реинкарнации, тантра фокусируется на соматической энергии (кундалини) и сознании чакр, дзен-буддизм, хасидский иудаизм, суфизм и раннее христианство используют методы концентрации чувственной энергии. Протестантизм и талмудический иудаизм – классические эгоцентрические религии: логика, тяжелая работа и Путь должны привести тебя в рай. Средневековый католицизм, фундаменталистские секты сатанистов основаны на пробуждении эмоций, в частности, чувства страха.

Nəcəfli Mahruh. Quantum consciousness and religion. The paper presents the formation of an idea of quantum consciousness from the viewpoint of quantum psychology. According to T. Leary's theory of sequential nervous system imprinting, human nervous system passes seven stages of evolutionary development. The further development of this idea

was made by R. Wilson. Religion is a systematically undertaken attempt to focus human consciousness. Differences between various religions consist in their determining consciousness levels. Buddhism transcends life and cellular manifestations, Hinduism is a concept of cellular, evolutionary, genetic reincarnation, Tantra is focused upon somatic energy (kundalini) and consciousness of chakras, Zen-Buddhism, Hasidism, Sufism and Early Christianity use methods of concentration of sensory energy. Protestantism and Talmudic Judaism are classical egocentric religions: logic, hard work and the Way will bring you to the paradise. Medieval Catholicism, fundamentalist sects of satanists are based on the awakening of emotions, in particular a sensation of fear.

Məmmədov Rauf. Din və mədəniyyət münasibətləri. Sivilizasiya dindən çox elmlə bağlı bir fenomendir. Lakin müasir elm humanizmdən çox uzaqlaşmışdır. Çünki mədəniyyətin və cəmiyyətin formalaşmasında elmlə yanaşı dinin də rolu artmalıdır. Bu münasibətlər qarşılıqlı əlaqədə olanda cəmiyyətdə və mədəniyyətdə harmoniya təmin olunur. Lakin bu harmoniyanı islam dinindən başqa heç bir din təmin edə bilməz. Qərb mədəniyyətinin ən böyük problemləri onların islam dinindən uzaqlaşmasıdır. Bəşəriyyət artıq insanyönlü sivilizasiyaya möhtacdır. Kim bu sivilizasiyanı bəşəriyyətə təqdim edərsə, o da müasir dünyanın lideri olacaqdır. Lakin islam dəyərlərindən kənarda belə bir sivilizasiyanın yaradılması mümkün deyildir. Bu mədəniyyətin coğrafiyası, müasir elmin və islam dəyərlərinin kəsişdiyi ərazilərdir.

Мамедов Рауф. Соотношение религии и культуры. Современная цивилизация больше связана с наукой, чем с религией. Сегодняшняя наука лишена гуманизма вследствие снижения роли религии в культуре и в обществе. Взаимосвязь науки и религии приводит к высшей гармонии культуры и общества. Ислам – единственная религия, способная обеспечить гармонию и человечность во всем мире. Самой большой проблемой западной культуры является отвержение Ислама. Общество, способное обеспечить справедливость на Земле, станет лидером современного мира. Однако создать такую цивилизацию невозможно, не приняв за главное ценности Ислама. Место расположения такой культуры находится в точке пересечения современной науки и исламских ценностей.

Mammadov Rauf. The correlation of religion and culture. Modern civilization is connected rather with science than with religion. Today's science is devoid of humanism owing to the reduction of the role of religion in culture and society. The interconnection of science and religion promotes the highest harmony of culture and society. Islam is the only religion which is able to provide harmony and humaneness all over the world. The main

problem of Western culture is the rejection of Islam. The society which is able to guaranty justice in the world will become a leader of modern world. However, it is impossible to create such a civilization without the acceptance of the values of Islam as main elements. The location of such a culture is in the cross-point of modern science and Islamic values.

Darievə Saida, Umarov Saidislombek. Mərəsimlər: gündəlik həyatda əhəmiyyəti və sosial-psixoloji aspektləri. Məqalədə dini mərasimlər, mədəniyyət və mistisizm, onların yaranma tarixi və gündəlik həyatda əhəmiyyəti arasında əlaqələrindən bəhs olunur. Həmçinin, dini simvolizm və fenomenologiya, bəzi mərasimlərin, adətlərin növ və şərtləri təhlil olunur. Bundan əlavə, müxtəlif mədəniyyət və dinlərdə magik rəmz və ornamentlərin müqayisəsi, antropoloji və psixoloji aspektləri ilə bağlı məlumat verilir.

Дариева Саида, Умаров Саидисломбек. Ритуалы: значение в повседневной жизни и социально-психологические аспекты. В статье идет речь о связи между религиозными ритуалами, культурой и мистицизмом, истории их происхождения и значении в ежедневной жизни. Также приведены анализ религиозного символизма и феноменологии, типы и объяснения некоторых церемоний и обрядов. Кроме того, даны сведения относительно антропологии и психологических аспектов магических символов и орнаментов, их сравнения в различных культурах и религиях.

Darievə Saida, Umarov Saidislombek. Rituals: the significance in everyday life and social-psychological aspects. The paper concerns the connection between religious rituals, culture and mysticism, the history of their origin and their significance in everyday life. The authors analyze religious symbolism and phenomenology, gives types and explanations of some ceremonies and rites. Besides that, the paper contains information concerning anthropology and psychological aspects of magic symbols and ornaments, their comparison in different cultures and religions.

İsakcanov Ramziddin. Mərkəzi Asiyada fəlsəfi elmlərin inkişafı: İbn Sina - Şərq və Qərb arasında körpü. Bu məqalədə Əbu Əli İbn Sinanın təmsalında Mərkəzi Asiya xalqlarının fəlsəfi irsindən bəhs olunur. Onun ideyaları, elmi-fəlsəfi görüşləri, mövzuyla bağlı əsas əsərləri haqqında məlumat verilir. Onun istifadə etdiyi terminlərə aydınlıq gətirilir, onun fəlsəfi yaradıcılığı ilə antik irs arasındakı əlaqələr təqdim olunur.

Исакджанов Рамзиддин. Развитие философских наук в Центральной Азии: Ибн Сина - мост между Востоком и Западом. В статье идет речь о философском наследии народов Центральной Азии на примере творчества Абу Али ибн Сины. Даны сведения о его идеях, философско-научных взглядах и основных произведениях,

относящихся к теме. Приведены пояснения к терминам, которые он использовал, представлены связи между его философским творчеством и античным наследием.

Isakdjanov Ramziddin. The development of philosophic sciences in Central Asia: Ibn Sina as a bridge between the East and the West. The paper examines philosophic heritage of Central Asian people by the example of Abu Ali Ibn Sina's works. The author gives special consideration to Ibn Sina's ideas, philosophic-scientific views and main of the related books. In addition, the paper contains explanations of the terms used by Ibn Sina, shows connections between his philosophic works and classical heritage of the antiquity.

Saidova Gulnoza. Türk təfsirləri və onlar arasında “Çərxinin sufi təfsiri”nin türkcə tərcümələri. Bu məqalədə Nəxşibəndi təriqətinin görkəmli nümayəndələrindən olan Yaqub Çərxinin (1363-1447) sufi təfsirinin türk dilinə edilən tərcümələrindən bəhs olunur. Özbəkistan Respublikası Elmlər Akademiyasının Əbu Reyhan Biruni adına Şərqşünaslıq İnstitutunun fondunda saxlanılan 7180 sayılı misilsiz əlyazmanın bir sıra xüsusiyyətləri və sonrakı əsrlərdə yerinə yetirilən tərcümə nüsxələri haqqında ətraflı məlumat verilir. Məqalənin sonunda Özbəkistanın müstəqillik dövründə yerinə yetirilən tərcümə, təfsir və aparılan elmi işlərdən bəhs olunur.

Саидова Гульноза. Тюркские тафсиры и место среди них тюркских переводов “суфийского тафсира Чархи”. В статье идет речь о тюркских переводах суфийского тафсира крупного представителя ордена Накшбандия Яькуба Чархи (1363-1447). Даны подробные сведения об особенностях уникального манускрипта, хранящегося под номером №7180 в фонде Института востоковедения имени Абу Райхана Бируни Академии наук Республики Узбекистан, о переводных экземплярах, выполненных в последующие века. В конце статьи повествуется о переводах, тафсирах и научных исследованиях, выполненных в Узбекистане в годы независимости.

Saidova Gulnoza. Turkic tafsirs and the place among them of Turkic interpretations of the "Sufi tafsir by Chakhri". The paper concerns Turkic interpretations of the Sufi tafsir by the prominent representative of the Naqshbandiyya Order Yaqub Charkhi (1363-1447). The author gives detailed information on the peculiarities of a unique manuscript kept with No.7180 in the holdings of the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, mentions translated copies made in the following years. The paper also views interpretations, tafsirs and scientific investigations carried out in Uzbekistan in the years of independence.

Əlizadə Aydın. Müstəqillik dönəmində Azərbaycanda qeyri-müsəlman inancların yayılması və bu günü. Məqalədə müstəqilliyimizin son 20 ilində Azərbaycanda qeyri-müsəlman inancların yayılması prosesləri təsvir və təhlil edilmişdir. Xüsusilə, bu proseslərin dövlətin gələcəyi üçün müsbət və mənfi tərəflərinə diqqət yetirilmişdir. Həmçinin müxtəlif qeyri-müsəlman dini srtukturların fəaliyyətinin qanun və qaydalara uyğun şəkildə təşkil olunmasında, onların Azərbaycan qanunvericiliyi və beynəlxalq prinsiplərə uyğunlaşdırılmasında dövlət orqanlarının fəaliyyətinin səmərəliliyi təhlil olunmuşdur.

Mefodiy Ata (Əfəndiyev). İndiki mərhələdə Bakı yeparxiyasının həyatı. Azərbaycanda xristianlığın tarixi 2000 il əvvələ aiddir. Müasir Azərbaycan ərazisində xristianlığın yaranması tarixi İsa Peyğəmbərin on iki həvarisindən biri olan apostol Varfolomeyin adı ilə bağlıdır. Xristianlıq müasir Azərbaycanın ərazisində orta əsrlərdə geniş yayılmışdır. Azərbaycanda rus əhalisinin meydana çıxması ilə Rus Pravoslav Kilsəsi fəaliyyətə başlamışdır. Azərbaycanın Bakı, Gəncə, Şamaxı kimi böyük şəhərlərində rus pravoslav kilsələri tikilmişdir. Pravoslav xristian icmasının artması nəticəsində və dini həyatı tənzimləmək məqsədilə 1905-ci ildə Bakı arxiyerey kafedrası (yeparxiya) yaradılmışdır. İnqilabdan sonra Azərbaycanda və bütün Sovet İttifaqı ərazisində başlanan təqiblər və ateist təbliğatı nəticəsində dini həyat ciddi böhran ilə üzləşdi. 28 dekabr 1998-ci ildə Rus Pravoslav Kilsəsinin Müqəddəs Sinodunun qərarı və Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyevin dəstəyi ilə Bakı yeparxiyasının dirçəldilməsi qərara alınmışdır. Yeparxiyanın yeddi kilsəsi vardır: dördü Bakıda, Sumqayıt, Gəncə və Xaçmaz şəhərlərinin hər birində bir kilsə vardır. Nəhsxanalarda 3 ibadət otaqları və bir ibadətqah vardır. Bakı yeparxiyası Saatlı, Lənkəran və Sabirabad xristianları arasında da fəaliyyət göstərir.

Отец Методий (Эфендиев). Жизнь Бакинской епархии на современном этапе. История христианства в Азербайджане насчитывает уже 2 тысячи лет. Появление христианства на территории современного Азербайджана связано с именем одного из двенадцати учеников Иисуса Христа – апостола Варфоломея. Христианство было широко распространено на территории современного Азербайджане и в течение всего средневековья. С появлением русского населения в Азербайджане стала осуществлять свою деятельность Русская Православная Церковь. В крупных городах Азербайджана - Баку, Гяндже, Шемахе были построены русские православные храмы. В связи с увеличением православной христианской общины и для упорядочения религиозной жизни в 1905 году была учреждена Бакинская архиерейская кафедра (епархия). После революции религиозная жизнь в Азербайджане, как и на всей территории

Советского Союза, в результате гонений и атеистической пропаганды переживала острый кризис. 28 декабря 1998 года решением Священного Синода Русской Православной Церкви и при поддержке Президента Азербайджана Г. Алиева, было решено возродить Бакинскую епархию. В епархии насчитывается 7 храмов: 4 в г. Баку и по одному в Сумгаите, Гяндже и Хачмаса, 3 молитвенные комнаты на территории пенитенциарных учреждений и 1 часовня. Деятельность Бакинской епархии распространяется на верующих гор. Ленкорань, Сабирабад, Саатлы.

Father Methodius (Efendiyev). The life of the Baku Eparchy at the modern stage. The history of Christianity in Azerbaijan extends back 2 thousand years. The appearance of Christianity within the territory of modern Azerbaijan is connected with one of the twelve Christ's disciples – Apostle Bartholomew. Christianity was wide spread on the territory of modern Azerbaijan during the Middle Ages as well. With the appearance of Russian population in Azerbaijan, the Russian Orthodox Church began to carry out its activities. Russian Orthodox temples were built in big towns of Azerbaijan: Baku, Ganja, Shemakha. Due to the growth of the Orthodox Christian community and in order to regulate the religious life, the Baku Bishopric Cathedral (Eparchy) was established in 1905. After the revolution, the religious life in Azerbaijan as well as over the whole territory of the Soviet Union, underwent an acute crisis as a result of persecution and atheistic propaganda. On 28 December 1998, according to the decision of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church and with the support of President of Azerbaijan H. Aliyev, it was decided to restore the Baku Eparchy. There are 7 temples in the Eparchy – 4 ones in the city of Baku and one temple in each of the towns: Sumgait, Ganja, Hachmas. There are also 3 prayer rooms on the territory of penitentiary institutions and one chapel. The Baku Eparchy's activities extend to the believers in the towns of Lenkoran, Sabirabad, Saatli.

Bekker Moisey. Azərbaycan Yəhudi icmasının dini həyatının müasir durumu. II Kır Əhəməni şahlığını qurduqdan sonra (e.ə. VI əsr) yəhudilər müasir Azərbaycan ərazisində peyda oldular. XVIII əsrin ortalarında Azərbaycan ərazisində kiçik feodal dövlətlər (xanlıqlar) yarandı. Onlardan ən böyüyü olan Quba xanlığında 1731-ci ildə dağ yəhudilərinin Qırmızı və ya Dağətəyi Slaboda qəsəbəsi yaradıldı.

Gürcü yəhudiləri Azərbaycana məskunlaşmadan da əvvəl buranı ziyarət edirdilər. Onların burada məskunlaşmasını XVIII-XIX əsrlərə aid etmək və onların Axalsix, Oni, Kulaşi və Kutaisidən gəldiklərini söyləmək daha inandırıcı olardı.

1806-cı ildə Bakı xanlığı rus qoşunları tərəfindən işğal olundu. Həmin dövrdən başlayaraq bura Rusiya imperiyasının müxtəlif quberniyalarından mühacirlər gəlməyə başladı. Azərbaycanda ilk aşkenaz yəhudiləri 1810-cu ildə peyda oldular.

Azərbaycanda yəhudilərin sayı 1969-cu ildə 41,2 mindən 1989-cı ildə 30,8 minə endi. Onların yerli əhali arasında xüsusi çəkisi 1,3%-dən 0,4%-ə düşdü.

Беккер Моисей. Современное состояние религиозной жизни еврейской общины Азербайджана. На территории современного Азербайджана евреи оказались после создания Киром II Великим Ахеменидской державы (VI в. до н. э.).

В середине XVIII в. на территории Азербайджана возникли небольшие феодальные государства. Наиболее крупным из них стало Кубинское ханство, на территории которого в 1731 г. был заложен поселок горских евреев – Еврейская (Красная) или иначе Подгорная слобода.

Грузинские евреи посещали Азербайджан и до своего переселения сюда. Однако наиболее вероятным временем их появления здесь можно считать рубеж XVIII-XIX веков, а местами исхода - Ахалцих, Они, Кулаши и Кутаиси.

В 1806 г. Бакинское ханство было завоевано русскими войсками. С этого момента сюда потянулись выходцы из разных губерний Российской империи. Первые евреи-ашкенази появились в Азербайджане в 1810 г.

Численность евреев в Азербайджане с максимальных 41,2 тыс. в 1969 г. сократилась до 30,8 тыс. в 1989 г. Их удельный вес в населении страны снизился соответственно с 1,3 до 0,4%.

Bekker Moisey. Current situation in religious life of the Jewish community in Azerbaijan. The Jews settled on the territory of present-day Azerbaijan after Cyrus II the Great had founded the Achaemenids Empire (the 6th c. BC).

In the middle of the 18th c., small feudal states appeared on the territory of Azerbaijan. The biggest one was the Quba Khanate where the Mountain Jews' village "Evreyskaya (or Krasnaya, or Podgornaya) Sloboda" (The Jewish Suburb) was founded in 1731.

The Georgian Jews had visited Azerbaijan until they resettled here. The most probable period of their appearance here is the turn of the 18th – 19th centuries; they arrived from Georgian places Akhaltsikhe, Oni, Kulasi and Kutaisi.

In 1806, the Russian troops conquered the Baku Khanate and from that time the Jews from various provinces of the Russian Empire started coming here. The first Ashkenazi-Jews appeared in Azerbaijan in 1810.

The number of the Jews in Azerbaijan decreased from maximal 41.2 thousand in 1969 to 30.8 thousand in 1989; accordingly their percentage in the country population decreased from 1.3% to 0.4%.

Qasımova Yelena. Bakı Xəzər Yepiskopluğu. Rus Pravoslav Kilsəsi Azərbaycan ərazisində 128 ərazi vahidlərindən biri olan Bakı Xəzər Yepiskopluğunu yeganə qanuni kanonik pravoslav kilsəsi hesab edir. Azərbaycanda Rus Pravoslav kilsəsinin strukturu, idarəetmə orqanları və onların səlahiyyətlərinin formalaşması məsələləri Rus Pravoslav Kilsəsinin nizamnaməsi ilə müəyyən edilir. Bu nizamnamə Yepiskoplar Şurasının 16 avqust 2000-ci il qərarı ilə qəbul edilmiş və 27 iyun 2008-ci ildə Yepiskoplar Şurasının qərarı ilə düzəlişlər edilmişdir.

Касумова Елена. Бакинская Прикаспийская епархия. Бакинская Прикаспийская епархия – одна из 128 территориальных единиц Русской православной церкви, рассматривает себя в качестве единственной канонически легитимной православной церкви на территории Азербайджана. Структура Русской Православной Церкви в Азербайджане, порядок формирования органов управления и их полномочия определены Уставом Русской Православной Церкви, принятым Архиерейским собором 16 августа 2000 года и внесенными в него поправками, принятыми 27 июня 2008 года на Архиерейском Соборе.

Kasumova Elena. The Baku Caspian Eparchy. The Baku Caspian Eparchy is one of 128 territorial entities of the Russian Orthodox Church; it considers itself to be the only canonically legitimate Orthodox Church on the territory of Azerbaijan. The structure of the Russian Orthodox Church in Azerbaijan, the procedure for forming of governing bodies and their authority are determined by the Regulations of the Russian Orthodox Church adopted by The Bishops' Council on 16 August 2000, and by the amendments adopted at The Bishops' Council on 27 June 2008.

Hüseynova Sevil. Azərbaycanda yəhudilər: postsovet dövründə etnik, dini və lokal identikliklərin diasporlaşması və aktuallaşması. Məqalə Azərbaycanda (Bakı) yəhudi icmasının təşkilatı şəbəkə xüsusiyyətlərinin, həmçinin paytaxtda yaşayan etnik yəhudilərin gündəlik həyatının araşdırılması nəticələri əsasında yazılmışdır. Tədqiqatın əsas suallarını aşağıdakı kimi səciyyələndirmək olar: Sovet dövründən postsovet dövrünə keçid perspektivində yəhudi təşkilatlarının (həm dini, həm də dünyəvi) şəbəkəsi və təşkilatı strukturu necə dəyişdi? Bu dəyişiklərin səbəbi nə idi? Yəhudi təşkilatlarının mövcud şəbəkəsi yəhudi icma sərhədlərinin və etnik yəhudilərin gündəlik həyatının qorunmasında hansı rol oynayır?

Sovet hakimiyyəti dövründə icma həyatı əsasən Bakı sinaqoqu ətrafında mərkəzləşmiş, həmçinin şəhərin əsasən mərkəzi rayonlarında sıx

məskunlaşan etnik yəhudilər arasında şəxsi gündəlik əlaqələr səviyyəsində mövcud olmuşdur. Bu qohumluq, qonşuluq və digər əlaqələrə əsaslanan sosial şəbəkə idi. SSRİ-nin dağılması, Qarabağ münaqişəsi və iqtisadi böhran əksər etnik yəhudilərin Azərbaycan ərazisini tərk etməsinə səbəb oldu. Məhz kütləvi mühacirət prosesində həm də etnik təşkilatların şaxələnməsi, qarşılıqlı əlaqə şəbəkəsi formalaşdı. Ümumiyyətlə, demək olar ki, icmanın sayı azaldıqca, o ictimai sahədə təşkilati baxımdan daha strukturlu, daha çox nüfuzlu və daha yaxşı təmsil olunur.

Bu dəyişiklikləri icmanın sürətlə dəyişən statusu ilə əlaqələndirmək olar. Sovet dövründə Bakıda yaşayan yəhudilər yəhudi diasporunun bir hissəsinə çevrildilər. Bakı yəhudi icmasının diasporun bir hissəsi kimi formalaşması prosesi, müstəqil Azərbaycanın formalaşması prosesi ilə üst-üstə düşür. Statusların (həm dövlət, həm də ona daxil olan icma) dəyişməsi indiki münasibətlərin müəyyən dərəcədə siyasiləşməsinə, “dövlət hakimiyyəti və diaspora” prinsiplərinə uyğunlaşmasına şərait yaradır. Əməkdaşlıq əlaqələri (dövlət hakimiyyəti və diaspora) Azərbaycan və İsrail arasında müttəfiqlik kontekstində həyata keçirilir. Bunun nəticəsi olaraq, müttəfiq ölkənin nümayəndəliyi olan İsrail səfirliyinin icma (etnik təşkilatlar, sinaqoq və s.) ilə fəal iş qurmaqda heç bir çətinliyi yoxdur. Eyni zamanda, səfirliyin mövcudluğu artıq Sovet İttifaqının dağılmasından sonra vəziyyəti radikal şəkildə dəyişdi. İcmanın indiki üzvləri üçün "bütün yəhudilərin tarixi vətəni" olan İsrailin obrazı daha aktual əhəmiyyət kəsb edir və İsrail səfirliyinin təşkilatçılığı və dəstəyi ilə həyata keçirilən müxtəlif bayram və matəm mərasimlərində iştirak, humanitar yardım və başqa tədbirlər vasitəsilə icma üzvlərinin gündəlik həyatına daxil olur. Nəhayət, gündəlik ünsiyyət və əlaqələrə kütləvi emiqrasiyasının vurduğu ciddi bir zərbə, Sovet İttifaqı illərində mövcudluğu sadəcə qeyri-mümkün olan müxtəlif etnik təşkilatların fəaliyyətində daha fəal iştirak (daha tez-tez) imkanları ilə kompensasiya olunur. Bu mənada, təşkilati şəbəkə icmanın daim azalan sayını ödəyir. Fəal təşkilatların kifayət qədər olması, yəhudi icmasına çoxsaylı və nüfuzlu etnik diasporu qorunmasına da imkan verir.

Гусейнова Севиль. Евреи в Азербайджане: диаспоризация и актуализация этнической, религиозной и локальной идентичностей в постсоветский период. Статья составлена по результатам исследования специфики организационной сети Еврейской Общины в Азербайджане (город Баку), а также повседневной жизни этнических евреев, проживающих в столице. Основной исследовательский вопрос можно сформулировать следующим образом: как изменялась организационная структура или сеть еврейских организаций (как религиозных, так и светских) в перспективе от советского к постсоветскому; в чем причина этих

изменений и какую роль существующая ныне сеть еврейских организаций играет в сохранении границ общины, а также в повседневной жизни этнических евреев.

В годы советской власти общинная жизнь была в основном сконцентрирована вокруг синагог Баку, а также существовала на уровне личных повседневных отношений между этническими евреями, многие из которых компактно заселяли центральные районы города. Это были социальные сети, основанные на родстве, соседстве и пр. В ситуации распада СССР, Карабахского конфликта и экономического кризиса абсолютное большинство этнических евреев покидает пределы Азербайджана. Однако именно в процессе массовой эмиграции сложилась также и разветвленная, взаимосвязанная сеть этнических организаций. В целом, ситуацию можно представить следующим образом: чем менее многочисленна община, тем она организационно более структурирована, обладает большим влиянием и лучше представлена в публичной сфере.

Эти изменения можно связать с быстрым изменением статуса общины. Из евреев -жителей советского Баку они стали частью еврейской диаспоры. Конструирование Бакинской еврейской общины как части большой диаспоры происходило в процессе становления независимого Азербайджана. Изменение статусов (как государства, так и общины в нем), приводит к тому, что ныне отношения в определенной степени политизируются и выстраиваются по принципу «государственная власть – диаспора». Партнерские отношения («власть – диаспора») реализуются в контексте союзнических отношений между Азербайджаном и Израилем. В результате, рассматриваемое как представительство союзной страны, посольство Израиля не испытывает затруднений в реализации активной работы с общиной (поддерживает этнические организации, синагоги и пр.). В то же время, существование посольства уже репрезентирует радикальную трансформацию ситуации после коллапса СССР. Для нынешних членов общины образ «исторический родины всех евреев» - Израиль, становится более актуальным и приходит в их повседневность через участие в различных праздниках, трауре, получении гуманитарной помощи и пр., организуемых или поддерживаемых посольством Израиля. Наконец, серьезный удар, который нанесла массовая эмиграция по повседневным сетям общения и контактов, компенсируется возможностью более активного (более частого) участия в деятельности различных этнических организаций, которые в годы СССР просто не могли существовать. И в этом смысле, организационная сеть компенсирует фактор постоянно снижающейся

численности общины. Так, наличие довольно значительного числа активно действующих организаций позволяет еврейской общине сохранять статус многочисленной и влиятельной этнической диаспоры.

Huseynova Sevil. The Jews in Azerbaijan: diasporization and actualization of ethnic, religious and local identities in the post-Soviet period. From the end of the 19th – beginning of the 20th centuries, a composition and number of the Jewish population residing on the territory of the contemporary Azerbaijan had been rapidly changed. At the same time, the specificity of the community's history (particularly the aspect of the process of its forming) is of special interest. The key question may be formulated as follows: is there point in reasoning about the Jewish community in Azerbaijan as a component part of the “classical Diaspora”? The main goal is to study the process of the changing in organizational structure or the network of Jewish organizations (both religious and secular) in the perspective of the Soviet to post-Soviet period. What caused these changes and what role does the currently existing network of Jewish organizations play in the preservation of the boundaries of the community and also in the daily life of the ethnic Jews. The author came to conclusion that there were several stages in the history of the institutionalization of the Jewish community in Baku. A few of the numerous communities began to form in the situation of Baku as the imperial industrial center of oil production. Since the realization of the Soviet national project, the religious component has been largely offset, at least in public sphere. Actually, the whole community life has focused around the newly-opened synagogue (1940). At the same time, the religious factor has not played a central role in the years after the opening of the synagogue. During the Soviet period, the community has remained numerous in count and was playing a prominent role in the city. At the end of the 1980's and especially just after the collapse of the Soviet Union, the community has been greatly diminished in number. Practically, the majority of the ethnic Jews emigrated from Baku. However, just in the post-Soviet period there has been a re-institutionalization of the community. Moreover, for the first time the Jewish community of Azerbaijan gained a status of the Diaspora which is largely determined by the actualization of ties with the “historic homeland”.

Fekete Vladimir Ata. Azərbaycanca Katolik Kilsəsi. XIV əsrin əvvəllərindən Azərbaycanda dominikan, fransiskan, karmelit və avqustin kimi katolik təriqətlərinin səyi nəticəsində katoliklik yayılmağa başladı, katolik monastır və məktəblərinin təməli qoyuldu.

1320-ci ildə Bakıda və Azərbaycanın digər şəhərlərində çoxsaylı katolik missionerlik fəaliyyəti genişləndi, katolik monastır, kilsə və məktəblərinin təməli qoyuldu. Həmin dövrdə yalnız Naxçıvanda 12 katolik monastırı vardır.

Papa bullası ilə (4 avqust, 2011) Benedikt XVI tərəfindən Azərbaycanda Katolik Kilsəsinin Apostol prefecturası yaradıldı. Hal-hazırda katolik kilsədə təqribən 500 katolik əqidəli Azərbaycan vətəndaşı və Azərbaycanda müvəqqəti yaşayan bir neçə min əcnəbi katoliklər vardır. Azərbaycan katolik icması kiçikdir və o, dinamik şəkildə inkişaf edir, ictimai həyatda fəal iştirak edir.

Фекете Отец Владимир. Католическая Церковь в Азербайджане. С начала XIV в. усилиями миссий католических орденов: доминиканцев, францисканцев, кармелитов и августинцев в Азербайджане стало распространяться Католичество, были основаны католические монастыри и школы.

В 1320 г. в Баку и других городах Азербайджана начинают появляться многочисленные католические миссии, были основаны католические монастыри, приходы и школы. В одной только Нахичевани того периода было 12 католических монастырей.

Папской Буллой (4 августа 2011 г.) Бенедикт XVI учредил Апостольскую префектуру Католической Церкви в Азербайджане. В настоящее время в католическом приходе состоят почти пятьсот католиков – граждан Азербайджана и несколько тысяч католиков-иностранцев, временно проживающих в Азербайджане. Община католиков Азербайджана невелика, но она динамически развивается и активно включается в общественную жизнь.

Fekete Father Vladimir. The Catholic Church in Azerbaijan. From the early 14th c., by the efforts of the missions of Catholic orders (the Dominicans, Franciscans, Carmelites, and Augustinians) Catholicism started spreading in Azerbaijan where Catholic monasteries and schools were founded.

In 1320, numerous Catholic missions appeared in Baku and other cities of Azerbaijan, and a number of Catholic monasteries, parishes and schools were founded. There were 12 Catholic monasteries only in the city of Nahichevan of that period.

Pope Benedict XVI by his Bull of 4 August 2011 established the Apostolic Prefecture of the Catholic Church in Azerbaijan. Nowadays, Catholic parish includes about five hundred of Catholics, citizens of Azerbaijan, and several thousands of Catholics-foreigners, temporary residents of Azerbaijan. The Catholic community of Azerbaijan is not big but it is being dynamically developed, taking active part in social life.

Xəlilov Rasim. Azərbaycanca protestantizmin hazırkı durumu. Bir çox məzhəb və müstəqil kilsələri əhatə edən protestantlıq - pravoslavlıq və katolisizm ilə yanaşı xristianlığın əsas istiqamətlərindən biridir. Müasir protestantlığın ideoloji və təşkili xüsusiyyətləri, onun yaranması və sonrakı inkişaf tarixinə çox bağlıdır.

Халилов Расим. Современное состояние протестантизма в Азербайджане. Протестантизм - одно из главных направлений христианства наряду с православием и католицизмом, охватывающее множество самостоятельных исповеданий и церквей. Особенности идеологии и организации современного протестантизма во многом обусловлены историей его возникновения и последующего развития. В статье рассматривается состояние протестантизма в современном Азербайджане.

Khalilov Rasim. Present-day state of Protestantism in Azerbaijan. Protestantism is one of the main directions of Christianity together with Orthodoxy and Catholicism and includes a great number of autonomous confessions and churches. Peculiarities of ideology and organization of present-day Protestantism are to a large extent associated with the history of its appearance and further development. The paper views the state of Protestantism in today's Azerbaijan.

Mobili Robert. Azərbaycanda udinlər və onların kilsəsi. Məqalədə Qafqaz Albaniyasında xristianlığın tarixi kontekstində Qafqaz albanlarının və xristianlığının birbaşa varisi olan udinlərin tarixi vətənləri olan Azərbaycanda dinlərarası və millətlərarası tolerantlıq mühitində ana dilini və etnik ənənələrini qoruması təsvir olunur. Məqalədə udinlərin tarix səhnəsinə çıxması, mövcudluğu və dirçəlişinin tarixi səbəbləri araşdırılır. Bu məqalədə müxtəlif aspektlər, faktlar vasitəsilə, digər millətlərlə müqayisə şəraitində udin etnik icmanın qorunması modeli nəzərdən keçirilir.

Мобили Роберт. Удины и их церковь в Азербайджане. В статье представлено описание удинского этноса, являющегося правопреемником христианства и прямым потомком албан Кавказа, в контексте истории христианства Кавказской Албании, сохранения родного языка и национальных традиций в межрелигиозной и межэтнической толерантной среде их исторической Родины – в Азербайджане. Статья исследует исторические причины рождения, существования и возрождения Удинской. В статье рассматривается модель сохранения удинского этноса посредством различных аспектов, фактов, условий в сравнении с другими народами.

Mobili Robert. The Udin people and their church in Azerbaijan. The paper describes the Udin ethnos which is a legal successor of Christianity

and direct descendant of the Caucasian Albanians in the context of the history of Christianity of Caucasian Albania, preservation of native language and national traditions in tolerant interreligious and interethnic environment of their historical homeland – Azerbaijan. The paper analyzes historical causes of birth, existence and revival of the Udin church. The author examines the Udin ethnos preservation model, taking into account different aspects, facts, conditions compared to other nations.

Müəlliflər haqqında məlumat - Сведения об авторах - Information about authors

Abasov Əli Seyidabbas oğlu – fəlsəfə elmləri doktoru (f. e. d.), professor (prof.), Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının (AMEA) Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun (FSHİ) “Müasir fəlsəfənin problemləri” şöbəsinin müdiri.

Абасов Али Сеидаббас оглу – доктор философских наук (д. ф. н.), профессор (проф.), заведующий отделом «Проблемы современной философии» Института Философии, Социологии и Права (ИФСП) Национальной Академии наук Азербайджана (НАНА).

Abasov Ali – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department at the Institute of Philosophy, Sociology and Law (IPhSL) of Azerbaijan National Academy of Sciences (ANAS).

Abbasov Əbülhəsən Fərhad oğlu - AMEA FSHİ “Müasir fəlsəfənin problemləri” şöbəsinin baş elmi işçi (baş.e.i.), f. e. d., prof.

Аббасов Абульгасан Фархад оглу – д. ф. н., проф., главный научный сотрудник (г.н.с.) отдела «Проблемы современной философии» ИФСП НАНА

Abbasov Abulhasan - Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the Department "Problems of Modern Philosophy", IPhSL of ANAS.

Amooji Ali Şaban oğlu - İran İslam Respublikasının Peyame nür universitetinin baş müəllimi, B.D.U-in Tətbiqi Riyaziyyat və Kibernetika fakültəsinin doktorantı.

Амужи Али Шабан оглу – старший преподаватель университета Пейаме нур, Иранская Исламская Республика. Докторант кафедры математики и кибернетики БДУ.

Amooji Ali – Peyame nur University, Iran Islam Republic. Doctorant of the kathedra of Matematik and Kibernetik of Baku State University.

Baş Haydar – ilahiyyat e. d., prof., “İcmal”, “Ögüt” və “Mesaj” jurnallarının baş redaktoru, Bağimsız Türkiyə Partiyasının (BTP) sədri.

Баш Хайдар – д. теологических н., проф., главный редактор журналов “Иджмал”, “Ойут” и “Месаж”, председатель Партии Независимой Турции.

Bash Haydar - Dr. of Theological Sciences, Professor, Editor-in-Chief of the magazines "Icmal", "Ogut" and "Mesaj", Chairman of the Independent Turkey Party.

Baydarov Erkin Ulanovich - fəlsəfə elmləri namizədi (f.e.n.), Qazaxıstan Respublikası Təhsil və Elm Nazirliyinin Fəlsəfə, Siyasət və Dinşünaslıq İnstitutunun “Dini Tədqiqatlar” şöbəsinin a. e. i.

Байдаров Еркин Уланович - кандидат философских наук (к. ф. н.), в. н. с. отдела религиоведения Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан;

Baydarov Erkin - PhD in Philosophy, Leading Researcher of the Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy, Political and Religion Sciences of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.

Bekker Moisey Vladimirovich - AMEA-nın İnsan haqqları İnstitutunun elmi işçisi (e.i.).

Беккер Моисей Владимирович – научный сотрудник (н.с.) Института по правам человека НАНА.

Bekker Moisey - Researcher of the Institute for Human Rights of ANAS.

Bekmirzayev Ihamcan İsrailcanovich - Özbəkistan Respublikası Daşkənd İslam Universitetinin “Dinşünaslıq” kafedrasının b.e.i., tarix e. n.

Бекмирзаев Илхамджан Исраилджанович – к. исторических н., с. н. исследователь кафедры «Исламоведения» Ташкентского исламского университета Республики Узбекистан.

Bekmirzaev Ihamjan – PhD in Historical Sciences, Senior Researcher of the Department "Islamic Studies" of the Tashkent Islamic University, Republic of Uzbekistan

Belitser Natalya – Pilip Orlük adına Demokratiya İnstitutu, Kiyev, Ukraina.

Белицер Наталя – Інститут демократії імені Пилипа Орлюка.

Belitser Natalya - Pylyp Orlyk Institute for Democracy, Kyiv, Ukraine.

C Cuvarli Mehdi Toğrul oğlu – beynəlxalq nədqiqatlar üzrə bakalavr (ABŞ), Lyudviq Maksimilian adına Münxen Universitetinin (AFR) psixologiya və sosiologiya üzrə maqistrı, sosiologiya elmləri doktoru.

Джуварлы Мехди Тоғрул оғлу - бакалавр в сфере международных исследований (США), магистр психологии и социологии Мюнхенского Университета им. Людвига Максимилиана (ФРГ), доктор социологических наук.

Juvarli Mehdi – bachilot of international reserches (USA), magister of phsicology and sociology (Germany), PhD of sociology

Ç Çernayev Anatoli Vladimirovich – fəlsəfə elmləri namizədi, Rusiya Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutunun böyük elmi işçi.

Черняев Анатолий Владимирович - кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской Академии Наук.

Chernayev Anatoly

Cubotaru Viorel

Чуботару Виорел - бывший начальник управления внешней связи Кишиневской мэрии, главный государственный советник, директор кабинета Президента Молдавии. Исполнительный директор Общества поддержки социальных инициатив "Гражданское Действие". Автор и соавтор ряда законов и законопроектов, в том числе «О культурах».

D Darieva Saida Abdurəşitovna - Daşkənd İslam Universitetinin "Dinşünəşliq" kafedrasının böyük elmi işçisi.

Дариева Саида Абдурашитовна - Старший научный сотрудник-исследователь кафедры «Религиоведение» Ташкентского исламского университета.

Darieva Saida - Senior Researcher of the Department "Religious Studies" of the Tashkent Islamic University.

E

Ə Əliyev İlham Malik oğlu – AMEA-nın FSHTİ-nin kiçik elmi işçisi.

Алиев Ильхам Малик оглы - младший научный сотрудник ИФСП НАНА

Aliyev İlham - Junior Researcher, IPhSL of ANAS.

F Fekete Vladimir Ata - qeyri-rəsmi olaraq Çexoslovakiyada (1975) fəaliyyət göstərən salezianların Don Bosco adlı Katolik Rahiblik ordeninin üzvü olmuş, 1983-cü ildə kahinliklə əlaqədar, Vyana (1995), Lublin (1999) və Roma (2006) Katolik universitetlərində ali dini təhsil almışdır. 2009-cu ildə Roma Papası XVI Benedikt tərəfindən Azərbaycanda Katolik Kilsəsinin rəhbəri təyin edilmişdir.

Фекете Отец Владимир – член католического монашеского ордена салезианцев дона Боско, неофициально действовавшего в Чехословакии(1975), в 1983 г. рукоположен в пресвитера, высшее теологическое образование получил в католических университетах Вены (1995), Люблина (1999) и Рима (2006). В 2009 г. назначен Папой Римским Бенедиктом XVI главой Католической Церкви в Азербайджане.

Fekete Vladimir –

Feyziyev Cavanşir Eyyub oğlu – f.e.ü.f.d., Milli Məclisin deputatı.

Фейзиев Джаваншир Эйюб оглу – д.ф. по ф., депутат Милли Меджлиса (Парламента АР).

Feyziyev Javanshir - PhD in Philosophy, member of the Parlamant of AR.

G Guihua Hi – Daosizm üzrə mütəxəssis, dini tədqiqatlar üzrə elmlər namizədi, Xuaqia universiteti, Xiamen şəhəri, Çin.

Гуихуа Хи – специалист по Даосизму, кандидат наук по религиозным исследованиям университета Хуагия, Хиамен, Китай.

Guihua He (何桂花) - candidate for an M.A. degree in Religious Studies at Huaqia University in Xiamen, China, and specializes in Daoism.

Ğ

H Hasanov Ahacon Ahmacanoviç – tarix elmləri doktoru, Daşkənd İslam Universitetinin Unesco dinşünaslıq və dünya dinlərinin müqayisəli tədqiqi kafedrasının professoru

Хасанов Ахаджон Ахмаджановиç - доктор исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО по религиоведению и сравнительному изучению мировых религий Ташкентского исламского университета

Hasanov Ahajon - Doctor of Historical Sciences, Professor of the UNESCO Chair in Religious Studies and Comparative Study of World Religions, Tashkent Islamic University.

Helle Xorst C. – Münxen universitetinin sosiologiya üzrə professoru, Georg Zimmel və dinin sosiologiyası üzrə mütəxəssis (Almaniya).

Хелле Хорст Дж. – профессор социологии Мюнхенского университета, специалист по Георгу Зиммелю и социологии религии (Германия).

Helle Horst J. - emeritus professor of sociology at Munich University, Germany, with a special interest in Georg Simmel and in the sociology of religion.

Hüseynova Sevil Mabud qızı – sosial antropologu, Berlin səh. Humbold adına Universitetinin Avropa Etnologiya İnstitutunun doktorantı.

Гусейнова Севиль Мабуд гызы – социальный антрополог, докторант Института европейской антропологии Университета им. Гумбольта (Берлин).

Huseynova Sevil - social anthropologist, doctoral student at the Institute for European Ethnology at the Humboldt University (Berlin).

X

I İsakcanov Ramziddin - Daşkənd İslam Universitetinin Unesco dinşünaslıq və dünya dinlərinin müqayisəli tədqiqi kafedrasının tədqiqatçısı.

Исақджанов Рамзиддин – исследователь кафедры ЮНЕСКО по религиоведению и сравнительному изучению мировых религий Ташкентского исламского университета

Isakdjanov Ramziddin - Researcher of UNESCO Chair in Religious Studies and Comparative Study of World Religions, Tashkent Islamic University.

İsmailpur Mianci Nəsrin Cavad qızı – İran İslam Respublikasının Peygəmə nur universitetinin baş müəlliməsi, AMEA FSHİ-nun doktorantı.

I

J

K Ketsxoveli İrma Vladimirovna - tarix elmləri doktoru, Gürcüstan Texniki Universitetinin professoru.

Кецховели Ирма Владимировна – доктор исторических наук, профессор Грузинского Технического университета.

Ketskhovereli Irma – doctor of History, professor Georgian Technical Universitet.

Qasumova Elena Vladmirovna – Siyasi e.ü.f.d., AR Prezidentin yanında İdarəetmə Akademiyasının dosenti.

Касумова Елена Владимировна – д.ф. по полит.н., доцент Академии управления при Президенте АР.

Qasimova Elena - PhD in Political science, docent of the Academy of

Qeybullayeva Arzu – jurnalist, hal hazırda Türkiyədə çalışır.

Гейбуллаева Арзу – журналист, в настоящее время работает в Турции.

Qeybullayeva Arzu - journalist

Məmmədov Rauf Tofiq oğlu - AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya, Hüquq İnstitutu “Müasir fəlsəfənin problemləri” şöbəsinin b.e.i., fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru.

Мамедов Рауф Тофиг оглу - кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела «Проблемы современной философии» ИФСП НАНА

Mammadov Rauf – PhD in Philosophy, Senior Researcher of the Department "Problems of Modern Philosophy", IPhSL of ANAS.

Мобили Роберт Багратович - старший научный сотрудник Бакинского Государственного Университета. Председатель Албано-удинской христианской общины Азербайджана.

Muhəmmədsidikov Məhəmmədolim – Daşkənd Dövlət Şərşünaslıq İnstitutunun “Dünya siyasəti” kafedrasının dosenti, siyasət elmləri namizədi (Özbəkistan).

Мухаммадсидиков Мухаммадолим - кандидат политических наук, доцент кафедры «Мировая политика» Ташкентского государственного института востоковедения (Узбекистан).

Muhammadsidikov Muhammadolim – PhD in Political Science, Associate Professor of the Tashkent State Institute of Oriental Studies (Uzbekistan).

R **Rubenstein Richard** – Corc Meyson Universitetinin münəqişələrin həlli və ictimai işlər üzrə professoru, 8 kitabın müəllifi, onlardan axırncı – “Öldürmək səbəbləri: amerikanlar nəyə görə müharibəni seçirlər” (Blumsberi, 2010).

Рубенстейн Ричард – профессор по разрешению конфликтов и общественным делам Университета Джорджа Мейсона, автор 8-ми книг по урегулированию насильственных конфликтов, последняя из которых – «Причины убивать: почему американцы выбирают войну» (Блумсбери, 2010).

Rubenstein Richard E. - University Professor of Conflict Resolution and Public Affairs at George Mason University, is the author of eight books on resolving violent conflicts, the latest of which is *Reasons to Kill: Why Americans Choose War* (Bloomsbury, 2010).

S **Saidova Gülnoza** – Daşkənd İslam Universitetinin tədqiqatçısı.

Саидова Гульноза - Исследователь Ташкентского исламского университета

Saidova Gülnoza - Senior Researcher of the Tashkent Islamic University.

Sulava Nestan Varlamovna – filologiya e. d., İ. Cavahishvili adına Tiflis Dövlət Universitetinin və Samtsxe-Cavaxeti Dövlət Tədris Universitetinin professoru

Сулава Нестан Варламовна - доктор филологических наук, профессор Тбилисского государственного университета им. И. Джавахишвили и Самцхе-Джавахетского государственного учебного университета.

Sulava Nestan

Şirinov Aydın Əhməd oğlu - f.ü.f.d., AMEA FSHİ-nin aparıcı elmi işçisi.

Ширинов Айдын Ахмед оглу - доктор философии по философии, ведущий научный сотрудник ИФСП НАНА.

Shirinov Aydın - Ph.D. in Philosophy, Leading Researcher, IPhSL of ANAS.

Şükürov Müşfiq oğlu - AMEA FSHİ-in Etikanın nəzəri və tətbiqi problemləri şöbəsinin böyük elmi işçi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent.

Шукюров Мушфиг оглу – старший научный сотрудник

T **azeri** **Tompson Edvard E.** – keşiş və Episkopal Kilsənin sabiq pastoru. Hal hazırda Virjiniya ştatı, Arlingtən şəhəri Corc Meyson Universitetinin “Münəqişələrin təhlili və həlli” Məktəbinin doktorantı.

The Rev. Thompson Edward E. - a priest and former pastor in the Episcopal Church, is now a doctoral candidate at The School for Conflict Analysis and Resolution, George Mason University, in Arlington, Virginia. Working in the area of religion and peacebuilding, he is currently engaged

in an Insight analysis of the Episcopal Church's response to the Israeli-Palestinian conflict.

Преподобный Эдвард Е. Томпсон - священник и бывший пастор епископальной церкви, в настоящее время является докторантом Школы анализа и разрешения конфликтов Университета Джорджа Мейсона, в Арлингтоне, штат Вирджиния. Работая в области религии и миростроительства, в настоящее время занимается анализом отношения Епископальной Церкви к израильско-палестинскому конфликту.

U Umarov Saidislombek Ilkhamovich - Daşkənd İslam Universitetinin "İslamşünaslıq" kafedrasının tədqiqatçısı.

Умаров Саидисломбек Ильхамович - Исследователь кафедры «Исламоведение» Ташкентского исламского университета.

Umarov Saidislombek - Researcher of the Department "Islamic Studies" of the Tashkent Islamic University.

ÜVX

Xəlilov Rasim – “Həyatın sözü” Kilsənin pastoru.

Халилов Расим - пастор Церкви «Слово жизни».

Khalilov Rasim - pastor of the Cherkh “World of Life”.

Y Yunusov Əbdülməlik Abdimajitoviç – Daşkənd İslam Universitetinin "İslamşünaslıq" kafedrasının böyük elmi işçisi.

Юнусов Абдумалик Абдимажитович - Старший научный сотрудник - соискатель кафедры «Исламоведение» Ташкентского исламского университета

Yunusov Abdumalik - Senior Researcher, Applicant for a Degree of the Chair "Islamic Studies" of the Tashkent Islamic University.

Z

Protoirey Mefodiy (Əfəndiyev) - Bakı Yeparxiya İdarəsinin katibi, Bakı Mixail-Arxangel Məbədinin keşişi (Moskva Patriarxlığının Rus Pravoslav Kilsəsinin Bakı-Azərbaycan yeparxiyası). 2005-2010-cu illərdə Sankt-Peterburq Dini Seminariyasında təhsil almışdır.

Протоиерей Мефодий (Эфендиев) - секретарь Бакинского Епархиального Управления,

настоятель Михайло-Архангельского храма г. Баку (Бакинско-Азербайджанская епархия Русской Православной Церкви Московского Патриархата). С 2005 по 2010 гг. обучался в Санкт-Петербургской Духовной Семинарии.

