

**Religion and Pluralism in Central Asia:
A Compendium of Research Papers Translated into Russian**

**НА ПУТИ К ГЛОБАЛЬНОМУ ЗАВЕТУ О ДОБРОСОСЕДСТВЕ: ВНЕДРЕНИЕ ФИЛОСОФИИ
ЗАВЕТНОГО ПЛЮРАЛИЗМА**

Кристофер Стюарт, Крис Сайпл, и Деннис Р. Хувер

Исследование межкультурной религиозной грамотности

Крис Сайпл и Деннис Р. Гувер

Религиозный плюрализм и государственный патернализм в Казахстане

Роман Подопрigора и Наргис Касенова

**МОЖЕТ ЛИ НА ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОЙ ЗЕМЛЕ ВЫРАСТИ ЗАВЕТНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ?
НАДЕЖДЫ И СЛОЖНЫЕ УРОКИ ИЗ РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИИ РЕГИОНА**

Марта Брилл Олкотт и Мэтью Рапп

[additional papers forthcoming]

About the Compendium: This compendium consists of Russian translations of selected English language research papers commissioned by the Institute for Global Engagement (IGE). They are part of a series exploring prospects for covenantal pluralism around the world. The papers were translated by permission of IGE for noncommercial use as an educational supplement in IGE's international educational programs. Further details and citation information for the final English versions can be found on the first page of each paper.


INSTITUTE *for* GLOBAL ENGAGEMENT

PO Box 12205
Arlington, VA 22219-2205
USA

<https://globalengage.org/>

Translation and citation info: This is a Russian translation of an English language research paper commissioned by the Institute for Global Engagement (IGE). The paper was translated by permission of IGE for noncommercial use as an educational supplement in IGE's international educational programs. The English language version of record has been published as: W. Christopher Stewart, Chris Seiple, and Dennis R. Hoover, "Toward a Global Covenant of Peaceable Neighborhood: Introducing the Philosophy of Covenantal Pluralism," *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 18, No. 4 (Winter 2020): 1-17, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15570274.2020.1835029>. (Copyright © IGE 2020.)

НА ПУТИ К ГЛОБАЛЬНОМУ ЗАВЕТУ О ДОБРОСОСЕДСТВЕ: ФИЛОСОФИЯ ЗАВЕТНОГО ПЛЮРАЛИЗМА

Кристофер Стюарт, Крис Сайпл и Деннис Р. Хувер

Аннотация: Глобальная задача мирного и конструктивного сосуществования в контексте глубоких религиозных/мировоззренческих различий не решается плакатными призывами к «толерантности». Настоящая статья – краткое изложение основ значительно более масштабного подхода «заветного плюрализма», который в течение последних лет разрабатывался при поддержке благотворительного фонда Templeton Religion Trust. Философия заветного плюрализма – это устойчивая, основанная на взаимоотношениях и нерелятивистская парадигма гражданства, которая придает особое значение как равенству в юридическом смысле, так и добрососедской солидарности. Ее условиями является не только конституционный порядок, характеризующийся равными правами и обязанностями, но и культура взаимодействия, характеризующаяся отношениями взаимного уважения и защиты.

Ключевые слова: плюрализм, релятивизм, завет, вовлечение, религиозная свобода, религиозная грамотность, толерантность.

Заклучив завет о мирном соседстве с окружающими нас
сахемами и туземцами и назвав это место Провиденс в знак
милосердного Божьего Провидения ко мне в моем
несчастье, я пожелал, чтобы оно служило убежищем для
людей, страдающих от того, что они не могут поступать по
велению своей совести.

Роджер Уильямс, 1636 г.¹

Наш мир все чаще сталкивается с проблемами насильственного экстремизма, религиозного и этнического национализма, культурной поляризации, превращения меньшинств в «козлов отпущения» и других тенденций к разъединению. По данным исследовательского центра Pew Research Center (2018), 83% населения мира в настоящее

¹ Цит по. Barry 2012, 220.

время живет в условиях, характеризующихся высоким уровнем государственных ограничений на религию и/или социальной враждебности, связанной с религией. Pew также сообщает, что 11% правительств по всему миру используют «националистическую риторику, обращенную против членов определенной религиозной группы». Учитывая эти цифры, неудивительно, что в настоящее время в мире насчитывается самое большое число беженцев со времен Второй мировой войны. Правый культурный популизм, левый секуляристский экстремизм, враждебность по отношению к мигрантам, а также стремление к религиозному и идеологическому обособлению растут во многих странах мира. Freedom House предупреждает, что либеральная демократия в целом теряет позиции. Согласно их ежегодному отчету, 2019 год стал четырнадцатым годом глобального снижения уровня свободы (Repucci, 2020).

В основе этих проблем лежит тот факт, что разнообразие само по себе постоянно и неизбежно. «Терпимость» к этому разнообразию необходима и благородна, насколько это возможно. Но становится все более очевидным, что одной терпимости недостаточно для решения тех сложных проблем, с которыми мы сталкиваемся. Проблемы таких масштабов и такой природы невозможно будет преодолеть простым, пусть и искренним призывом ко всем «сосуществовать» и «прославлять разнообразие». Нам понадобится нечто большее, чем упрощенный плюрализм. Иными словами, в мире глубоких различий нам необходима нормативная философия плюрализма, которая не будет ограничиваться тем, чтобы просто прикрывать реальные проблемы разнообразия плакатами, призывающими к терпимости².

В этой статье мы предлагаем краткий очерк значительно более обстоятельной концепции «заветного плюрализма», разрабатываемой в течение последних нескольких лет в благотворительном фонде Templeton Religion Trust (Стюарт, 2018; Сайпл, 2018a; Сайпл, 2018b)³. Философия заветного плюрализма выходит за рамки банальных призывов к мирному сосуществованию; вместо этого она предлагает прочную, реляционную, но не релятивистскую парадигму мирной и продуктивной совместной жизни, учитывающей наши глубочайшие различия. Заветный плюрализм предусматривает холистическую концепцию гражданства, которая придает особое значение как равенству в юридическом смысле, так и добрососедской солидарности. Он требует как конституционного порядка, характеризующегося равными правами и

² 2. В наклейках на бампер «COEXIST» и «TOLERANCE», которые становятся все более популярными, каждая буква стилизована под символ какой-либо религии или концепции. На наклейке «COEXIST», как правило, «С» – исламский полумесяц, «О» – знак мира, «Е» – знак, объединяющий символы двух полов, «Х» – звезда Давида, точка над «I» – языческая пентаграмма, «S» – символ инь-ян, а «Т» – христианский крест. «TOLERANCE», которая вдобавок дополняется слоганом «Верь в это», содержит символы коренных американцев и бахаи, и даже намек на науку (последняя «е» – из формулы Эйнштейна $e=mc^2$).

³ The Templeton Religion Trust (<https://templetonreligiontrust.org/>), штаб-квартира которого находится на Багамских островах, является глобальным благотворительным фондом, учрежденным сэром Джоном Тэмплтоном (2008г.) для поддержки исследований и вовлечения общественности во всем мире в исследование вопросов теологии, философии и науки, а также для содействия процветанию человечества путем финансирования проектов в области индивидуальной свободы, свободных рынков и развития личности, а также путем присуждения Премии Тэмплтона.

обязанностями, так и культуры взаимодействия, характеризующейся отношениями основанными на взаимных уважении и защите.

Это видение плюрализма, безусловно, амбициозно. Парадигма заветного плюрализма описывает некий идеальный результат, состояние, которое обеспечивается эффективными и подкрепляющими друг друга правовыми структурами и социальными нормами. Тем не менее, мы утверждаем, что заветный плюрализм – это не просто теоретическая абстракция или утопическая спекуляция. Это не просто плод воображения политического философа, а исторический и не учитывающий условия реальной жизни и религиозных вероучений. Скорее, предлагаемая нами парадигма заветного плюрализма – это реалистичная социально-политическая программа, имеющая актуальность, привлекательность и прецеденты во многих религиозных/мировоззренческих традициях.

В связи с этим настоящую статью мы начинаем не с формальной теории заветного плюрализма (как бы это ни было важно), а с краткой исторической иллюстрации того, как ценности заветного плюрализма работали на практике. Мы сделаем это, обратившись к примеру Роджера Уильямса (1603-1683), возможно, самого видного нонконформиста, когда-либо изгнанного из пуританского Массачусетса. Уильямс основывал Род-Айленд на принципах строгого (robust) плюрализма, свободы совести и межкультурного уважения. Он отстаивал эти принципы не вопреки своей собственной христианской вере, а благодаря ей — и применял их не только к другим христианам, не только к тем, кто принадлежал к авраамическим религиозным традициям, но и к тем, кто принадлежал к религиозным традициям коренных американцев. Хотя в опыте Род-Айленда 17-го века эти принципы, конечно, не могли воплотиться совершенным образом, тем не менее, он является важным и поучительным примером гражданского порядка (пусть даже в зачаточной форме), который сознательно стремится стать пространством, в котором люди радикально разных мировоззрений и религий могли бы жить вместе конструктивно и сообща, – т.е. и реализуя свои вероучения (правильные поступки), и в соответствии с общей потребностью в стабильности (поступки, продиктованные личными интересами).

После этой вводной иллюстрации мы изложим более подробно концепцию заветного плюрализма, которая лежит в основе инициативы благотворительного фонда Templeton Religion Trust «Заветный Плюрализм». Во-первых, мы обсудим опасности «плюрализма», если бы он был синонимом простой релятивистской терпимости, беззаботного экуменизма или эклектического синкретизма. Во-вторых, мы представим краткий обзор того, как возрождающаяся значимость религии в глобальной общественной жизни после окончания Холодной войны катализировала распространение теорий плюрализма. В-третьих, мы подробно остановимся на том, что именно означает (и не означает) эпитет «заветный», и какие условия являются обязательными для заветного плюрализма. В заключение мы рассмотрим глобальную применимость и адаптивность идей заветного плюрализма.

Самый процветающий гражданский штат: пример Роджера Уильямса и «Завет о мирном соседстве».

В американской мифологии пуритане пересекли Атлантику ради религиозной свободы; однако на самом деле они не хотели жить в режиме религиозной свободы для всех (среда, которую Голландия в значительной степени уже предлагала им). Действительно, Джон Уинтроп был вполне ясно сказал о том, что он ищет: «место совместного обитания и семейной жизни при должном правлении как гражданском, так и церковном» (Gaustad, 1999, 23). Как выразился один Массачусетский церковнослужитель, колония будет «стремиться к теократии, чтобы стать как можно ближе к тому, что было славой Израиля» (цитируется по Barry, 2012, 169). Хотя Массачусетс, вероятно, и не был суровой теократией, он точно не показался мягкой теократией баптистам, которые были объявлены вне закона, квакерам, которых казнили повешением, и «ведьмам», которых казнили при пуританах.

Уильямс во многом расходился с господствующей политической теологией. Он считал, среди прочего, что церковь в Массачусетсе должна быть отделена от англиканской церкви, что церковные и государственные чиновники не должны давать клятву Богу, что король Англии не имеет никакого права распоряжаться землей коренных американцев, и что собранные налоги не должны выдаваться церковным служителям. Прежде всего Уильямс верил в свободу совести и в то, что от этой свободы в конечном счете зависит благополучие как религии, так и государства⁴.

К 1636 году Бостонскому городскому совету надоел нонконформист Уильямс, и они решили изгнать его в Англию. Уильямс бежал, в конце концов поселившись среди своих индейских друзей в верховьях залива Наррагансетт, заплатив им за землю, на которой жил. Он назвал это место Провиденс (Провидение), потому что заключил «завет о мирном соседстве с окружающими нас сахемами и туземцами» и испытал чувство «милосердного Божьего Провидения»⁵. Уильямс надеялся, что новая колония сможет стать «убежищем для людей, страдающих от того, что они не могут поступать по велению своей совести» (цит. по Barry, 2012, 220).

Его модель была не только удивительно обстоятельной для XVII в., но и экспансивной, так как он предполагал, что она выйдет за пределы его собственной колонии. Он писал: «Такова воля и повеление Бога, чтобы (со времени пришествия Его Сына Господа Иисуса) разрешение языческих, еврейских, магометанских (Turkish) или антихристианских учений и богослужения было даровано всем людям всех наций и во всех странах» (цит. по Rowley, 2017, 69). Но в то же время он не был анархистом. Он

⁴ Фрагменты этого раздела взяты из Seiple, 2012.

⁵ Стоит отметить, что тема добрососедства возникнет аналогичным образом и столетия спустя в мыслях Хэлфорда Джона Маккиндера, который в начале 1919 года утверждал, что пытался повлиять на Версальский мирный договор: «Это великое старое слово «сосед» почти предано забвению. Именно к добрососедству сегодня громко призывает мир... Давайте же снова вернем себе себя, иначе мы станем простыми рабами мировой географии ... Добрососедство или братский долг по отношению к тем, кто является нашими согражданами, – это единственная надежная основа счастливого гражданства» (Mackinder, 1919).

понимал необходимость стабильности и безопасности, предлагаемых государством, и считал, что в соответствующих условиях свобода и безопасность будут работать рука об руку. Уильямс подытожил это в январском письме от 1655 года в город Провиденс:

Случалось, что паписты, протестанты, евреи и магометане поднимаются на один корабль. Исходя из этого, я утверждаю, что вся свобода совести, о которой я когда-либо просил, основывается на двух вещах – что никого из папистов, протестантов, евреев или магометан не должны принуждать приходить на корабельные молитвы или богослужения, и, во-вторых, никого не следует ограничивать в их собственных молитвах или богослужениях, если они их совершают. Я также добавлю, что никогда не отрицал, что, несмотря на эту свободу, командир корабля должен управлять курсом судна – да!, – а также приказывать сохранять и умножать справедливость, мир и трезвость как среди моряков, так и среди пассажиров (Цит. по Davis , 2008, 278).

Иными словами, лица, облеченные политической властью, не имеют права указывать гражданам, как им верить (что Уильямс осудил как «изнасилование души»), даже в том случае, если имеет место требование к гражданам осуществлять свое право верить и жить в соответствии с этой верой. Он считал, что принудительное поклонение «зловонно для ноздрей Бога» (письмо майору Джону Мейсону от 22 июня 1670 г., цит. по Barry, 2012, 336) и неизбежно ведет к гражданским беспорядкам, тогда как свобода совести ведет к подлинной гражданской солидарности и лояльности. Соответственно, Устав Род-Айленда от 1663 года содержал уверенное заявление, согласно которому колония «проведет эксперимент в жизни, дабы доказать, что наиболее процветающее гражданское государство стоит и сохраняется ... лишь при условии полной свободы в религиозных вопросах» (см. Seiple и Hoover, 2004, vii)⁶.

Важно отметить, что Уильямс не был политическим плюралистом на том лишь основании, что он придерживался своих религиозных убеждений менее уверенно, чем теократы-пуритане. Его религиозные убеждения и политические интуиции коренились в его понимании Библии. Джон Барри, изучавший жизнь Уильямса, отмечает, что «едва ли найдется хоть один абзац хоть в одном из писем [Уильямса] без упоминания Бога. Вера, жажда Бога и знание Священного Писания пронизывают все, что он написал Его жизнь вращалась вокруг поиска Бога; этот поиск определял то, как он думал, как писал, что делал каждый день» (Barry, 2012, 225). Историк Мэтью Роули также отмечает, что в шести томах собрания сочинений и двух томах переписки Уильямса «изредка можно увидеть абзац без цитирования, упоминания или выводов, сделанных из Священного Писания или богословия» (Rowley, 2017, 68).

На самом деле, Уильямс разделял многие теологические доктрины пуритан, но пришел к совершенно иным выводам относительно религиозного плюрализма и

⁶ Идеи Уильямса о религиозной терпимости повлияли на Джона Локка, который, в свою очередь, оказал большое влияние на основателей Соединенных Штатов. Подробное сравнение Уильямса, Локка и Гоббса см. Vejan, 2017.

политического порядка (Davis, 2008). По мнению Мирослава Вольфа, и Уильямс, и Джон Уинтроп «были сторонниками религиозного эксклюзивизма. И все же религиозный эксклюзивизм привел Уинтропа к политической эксклюзивности, а Уильямса к политическому плюрализму» (Volf, 2015, 151–152). Три примера могут проиллюстрировать, как образом Уильямс был одновременно и религиозным эксклюзивистом в теологическом плане и плюралистом в социально-политическом.

Первый пример – это позиция Уильямса в отношениях с коренными американцами. С одной стороны, Уильямс твердо верил в истину христианского Евангелия, а также в обязанность и долг евангелизации – активного обращения в свою веру. С другой стороны, его понимание «Великого Поручения» не привело к довольно типичному пренебрежительному отношению к коренным американцам. Уильямс настаивал на том, что «природа не разделяет европейцев и американцев по крови, рождению, телу и т.д.; Бог сотворил все человечество единым по крови» (Gaustad, 1999, 28). Он также отказывался распространять свою веру среди коренных американцев до тех пор, пока не выучил их язык. Согласно Барри, Уильямс «считал, что нельзя стать христианином без полного понимания того, каков смысл христианства, и он воздерживался от любых попыток обратить индейцев в свою веру до тех пор, пока его свободное владение их языком не было достаточным для объяснения послания Христа» (Barry, 2012, 157).

Второй пример – позиция и политика Уильямса по отношению к квакерам. В богословском смысле Уильямс был на стороне остальных пуритан в отношении квакеров, то есть презирал их (Barry, 2012). Он утверждал, что квакеры «проповедуют не Христа Иисуса, а самих себя» и что их учение является мерзостью (Gaustad, 1999, 183). Однако Уильямс никогда не позволял этим серьезным богословским разногласиям вылиться в политическое преследование квакеров. В отличие от Массачусетса, в Род-Айленде квакеров приветствовали. Он также уважительно дебатировал с квакерами. Например, его письменное изложение теологической позиции квакеров последними не оспаривалось (Barry, 2012).

Третий пример – эпизод, демонстрирующий, как приверженность Уильямса свободе совести в некоторых случаях была достаточно крепка, чтобы поколебать даже казалось бы незыблемые патриархальные нормы. Спустя два года после основания Род-Айленда в 1636 году Джошуа и Джейн Верин, соседи Роджера и Мэри Уильямс, перестали посещать церковь, которая находилась в доме Уильямсов. Джейн хотела приходить, но Джошуа запретил ей. Тем не менее, это стало предметом общественной озабоченности, в соответствии с основополагающими принципами Род-Айленда, с которыми все согласились. В конце концов, община пришла к согласию относительно необходимости соблюдения основополагающих принципов; Джейн Верин продолжала посещать церковь – без мужа и его одобрения (Eberle, 2004).

Конечно, о Вильямсе можно было бы рассказать гораздо больше, но вышеприведенных примеров должно быть достаточно, чтобы понять, что идеи Вильямса о свободе совести и «мирном соседстве» были своего рода предзнаменованием

философии, которую мы сегодня называем заветным плюрализмом. Мы могли бы даже пойти дальше и сказать, что видение Уильямса было «исключительным». Однако под «исключительным» мы не подразумеваем какую бы то ни было триумфальность, которая нередко составляет неотъемлемую часть риторики «американской исключительности» (Hoover, 2014). На наш взгляд, версия заветного плюрализма Уильямса от XVII в. была исключительной не потому, что она отражала нечто уникально «американское», а потому, что это была исключительно *ранняя* формулировка парадигмы, которая и сегодня остается актуальной и практически достижимой во всем мире и в различных культурных контекстах.

Уильямс проложил путь, по которому, к сожалению, судя по нынешнему состоянию американской политической культуры и институтов, Соединенные Штаты с трудом продвигаются в стремлении к «более совершенному союзу». Об это говорят, например, два глобальных индекса ограничений религии исследовательского центра Pew, один из которых измеряет государственные ограничения религии, а другой – социальную враждебность, связанную с религией (Pew, 2018). Ни по одному из этих индексов Соединенные Штаты не характеризуются «низкими» показателями. Скорее, показатели Соединенных Штатов, как и ряда других западных либеральных демократий, находятся в середине этой группы. В каждом регионе глобального Юга имеется множество незападных стран, в которых действуют такие же или более низкие уровни религиозных ограничений и социальной враждебности, что и в Соединенных Штатах. Вывод таков: все страны, независимо от географии или ВВП, постоянно сталкиваются с необходимостью выбора пути решения проблем и использования возможностей, связанных с религиозным/мировоззренческим многообразием.

Более того, путь заветного плюрализма не обязательно является «новым» или неизведанным. Напротив, повсюду можно найти соответствующие вехи – в историческом опыте различных культур. В частности, показателен пример из истории Индии – император Великих Моголов Акбар (1542–1605 гг.), который известен своим доброжелательным подходом к религиозному разнообразию. Как писал А.Л. Бэшем,

[Акбар] полностью отдавал себе отчет в том, что империя может существовать только на основе всеобщей толерантности. Все религиозные надзоры и ограничения были отменены, включая ненавистный подушный налог для неверующих. Раджпутские князья и другие индуисты занимали высокие государственные должности, не обращая при этом в ислам ... Если бы политика величайшего из мусульманских правителей Индии была продолжена его преемниками, ее история могла бы быть совсем иной (Basham, 1954, 482).

Прецеденты плюрализма, конечно, можно найти и в новейшей индийской истории, в том числе и в конституции⁷ Индии от 1949 года – но, к сожалению, они часто

⁷ Соответствующие источники см. Singha, 2017.

омрачаются теми вызовами, которые ставит перед Индией современность, а именно вызовами, связанными с религиозным насилием и религиозным национализмом.

ПУТЬ ЗАВЕТНОГО ПЛЮРАЛИЗМА НЕ ОБЯЗАТЕЛЬНО ЯВЛЯЕТСЯ «НОВЫМ» ИЛИ НЕИЗВЕДАННЫМ

Проще говоря, ответ на призыв к заветному плюрализму может в некоторых контекстах быть скорее делом *переоткрытия*, чем открытия, или возрождения, а не революции. Однако, несмотря на это, путь к заветному плюрализму действительно следует проложить. Для начала заветный плюрализм требует некой толстокожести — то есть такой степени готовности к разногласиям и различиям, который выходит за рамки простой «терпимости».

В нашем быстро глобализирующемся мире постоянно растущего разнообразия «терпимость», безусловно, необходима как общая норма цивилизованности. Кроме того, важные международные документы по правам человека посвящены защите терпимости, такие как Декларация ООН о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений. Тем не менее, толерантность сама по себе недостаточна для достойной жизни в условиях предельного разнообразия. Действительно, минималистские и некритические версии «толерантности» могут фактически противоречить подлинному и устойчивому плюрализму. Здесь возникает три типа проблем.

Во-первых, дарование «терпимости» может попросту восприниматься как проявление привилегированности или даже снисхождения. Никто не хочет, чтобы его просто «терпели», словно его присутствие нежелательно и принимается исподволь в рамках определенного социально-политического строя. Мы «терпим» то, от чего надеемся избавиться, как только появится возможность, например, боль в спине или зубная боль. Вместо этого все люди хотят чувствовать, что их равное положение и присущее им человеческое достоинство уважаются повсеместно. Более того, этот вид эмпатического эгалитаризма жизненно важен для социального процветания, особенно в условиях демократии. Джордж Вашингтон признал это в своем знаменитом письме от 18 августа 1790 года к еврейской общине в Ньюпорте, штат Род-Айленд: «Все обладают одинаковой свободой совести и правами гражданства. Теперь о толерантности больше не говорят, как если бы она была проявлением снисходительности одних, которые другим позволяют пользоваться неотъемлемыми естественными правами».⁸

Во-вторых, банальные призывы к «терпимости» проблематичны тем, что в них может проявляться опасная религиозная неграмотность. Единообразная идеология толерантности порой может свидетельствовать о чрезмерно упрощенных, если не откровенно наивных представлениях относительно самой природы религии и

⁸ Полный текст этого письма см. в разделе «Founders Online» на вебсайте Национального архива: <https://founders.archives.gov/documents/Washington/05-06-02-0135>

религиозных различий. Всякое серьезное изучение религиозных традиций и мировоззрений сразу же выявляет наличие глубокого разнообразия. Религии не одинаковы, а некоторые разногласия непримиримы.

Выдающимся ученым, который долгое время доказывал необходимость смотреть на реальность множества вероисповеданий широко открытыми глазами, является Стивен Протеро, автор книги «Бог не один» (Prothero, 2010a). В интервью Religion Dispatches о своей книге Протеро кратко резюмировал проблему терпимости, которая является следствием религиозной неграмотности:

[В магистратуре] я неоднократно слышал от преподавателей, что все религии – это разные пути, ведущие к одной вершине. Это изречение никогда не имело для меня никакого смысла. У меня были друзья – евреи, мусульмане, христиане и атеисты, и никто из нас не питал иллюзий о взаимном согласии ... Главный аргумент [о том, что Бог не один] состоит в том, что религии мира ведут на разные вершины, используя очень разные инструменты и методы. Одна из точек зрения, которую разделяют новые атеисты и либеральные мультикультуралисты, заключается в том, что все религии по существу одинаковы (ложные и губительные для первых, и истинные и прекрасные – для вторых). Я думаю, что эта точка зрения опасна, выдает пренебрежение и не соответствует действительности. Христиане не отправляются в хадж в Мекку, а мусульмане не исповедуют доктрину Троицы. Более того, хадж не является периферийным действием для мусульман – на самом деле это один из пяти столпов ислама. И вера в то, что Иисус есть Сын Божий, не является неважной для христиан – на самом деле она лежит в основе христианского Евангелия... Что в итоге? Терпимость – пустая добродетель в том случае, если вы даже не понимаете, что именно вы должны терпеть (2010b).

Третья и, возможно, наиболее значительная проблема простой терпимости состоит в том, что она слишком легко сочетается с *безразличием*. Сэр Джон Темплтон, основатель фонда Templeton Religion Trust, прекрасно понимал: то, что принято называть «толерантностью», слишком часто может быть довольно неустойчивым состоянием. Он был твердо убежден в том, что прогресс человечества во всех областях, включая религию, в значительной степени зависит от конструктивной конкуренции, то есть от уважительного отношения к различиям, а не от пренебрежительного их игнорирования. Сэр Джон писал, что

Терпимость может быть божественной добродетелью, но она может стать и проводником безразличия. Миллионы людей демонстрируют совершенную терпимость к различным религиям, но редко такие люди входят в историю как создатели, благодетели или лидеры прогресса... Разве мы не должны желать, чтобы наш ближний делился своими открытиями и старался донести до нас яркий свет, преобразивший его жизнь, – огонь в его душе? Зачем довольствоваться религией с наименьшим общим знаменателем, основываясь только на терпимости? Нам нужна не только терпимость, но и конструктивная конкуренция.

Когда люди, пламенея великим Евангелием, соревнуются в любви, чтобы поделиться с ближними лучшими из благ, разве от этого не приобретают все? (Templeton, 2000, 122-123).

Адам Селигман, Рэйчел Вассерфалл и Дэвид Монтгомери в своей книге 2016 года «Жизнь с различиями: как построить сообщество в разделенном мире» утверждают, что современные приверженцы терпимости часто относятся к религиозным различиям так, будто они имеют дело только с эстетическими предпочтениями, а не с *принципиальными* вопросами, предполагающим вовлеченность.

Мы по-прежнему отрицаем различия, а не взаимодействуем с ними, причем в такой степени, что невовлеченность является самой сутью нашей социальной жизни. В определенном смысле, отрицание различий путем их отнесения к эстетическому или чему-то тривиальному, само по себе является формой безразличия к тому, что является другим и отличным. Определяя свое отличие от позиции или действия другого человека на основе вкусов или тривиальности, мы освобождаем себя от участия в них и можем сохранить безразличное к ним отношение ... [Такие подходы] на самом деле вовсе не толерантны, потому что они в реальности способствуют отстранению от различий, а не примирению с ними. Возможно, они являются не более чем просто способом вовсе обойти проблему различий в современном обществе, а не осознать ее (Seligman, Wasserfall, Montgomery, 2016, 8–9).

Говоря вкратце, «толерантности», которая сводится лишь к апатии и грубому релятивизму, недостаточно для решения задач нашего времени.

«Возвращение» религии и необходимость теории плюрализма

Важным исходным условием, которое помогает объяснить непреходящую популярность дешевых наклеек «толерантность» на бампер, является сохраняющееся культурное влияние теории секуляризации, а также ее методологических последствий, особенно в академических кругах. Главная посылка теории секуляризации состояла в том, что модернизация подрывает позиции религии в культурном и эпистемологическом плане, то есть в современных условиях религия либо полностью отброшена, либо радикально приватизирована и отодвинута на задний план психологически, культурно и политически. «Терпимость» к религиозной вере и любого рода религиозным практикам является естественным результатом широко распространенных популярных предположений о неизбежно уменьшающемся значении религии.

Ирония заключается в том, что большинство социологов больше не придерживаются теории секуляризации. Ярким примером тому является покойный Питер Бергер, выдающийся социолог, благодаря ранним работам которого теория секуляризации сделалась почти парадигматической. Однако в 1990-х годах Бергер отказался от теории секуляризации и утверждал, что ей на смену должна прийти теория плюрализации, парадигматическая для понимания современной религии.

В книге «Многие алтари современности: к парадигме религии в эпоху плюрализма» Бергер писал, что упадок религии не является обязательным следствием модернизации. Модернизация приводит к тому, что больше людей, чем когда-либо прежде, должны жить среди какофонически соперничающих верований, ценностей и образа жизни (Berger, 2014). Это положение дел не присуще исключительно «западной» жизни. Глобальный Юг также переживает плюрализацию, особенно в свете растущей урбанизации и миграции. Процесс плюрализации неизбежно заставляет современного человека все чаще сталкиваться с глубокими различиями. Для некоторых это может быть источником беспокойства и раздражения⁹. Плюрализацию можно интерпретировать как подрыв эпистемической и моральной определенности, вынуждающий решать вопросы, которые в противном случае могли бы оставаться на периферии сознания и не осознаваться в качестве требующих решения. Глобализация и технологические изменения ускоряют эту динамику и могут способствовать возникновению чувства духовного и психологического расстройства.

Бергер также исследовал две распространённые, но весьма проблематичные стратегии решения современных проблем: фундаментализм и релятивизм. Фундаменталист, согласно Бергеру, – это тот, кто пытается восстановить моральную/эпистемическую определенность с помощью различных социальных и политических средств. Другую крайность представляет релятивист, тот, кто превращает моральную равноценность, непредвзятость и «терпимость» в идеологию. Определив таким образом полюса – первый как опасный, а второй как бессмысленный, – Бергер выступал за «сохранение и легитимацию золотой середины между фундаментализмом и релятивизмом» (2014, 15). Бергер справедливо (на наш взгляд) предполагает, что эта счастливая золотая середина будет формой плюрализма.

Но любой аргумент в пользу «плюрализма» немедленно сталкивается с существенной терминологической проблемой, а именно: в контексте современной религиозной жизни слово «плюрализм» чаще всего используется в значении, которое является синонимом релятивизма. Как в научном, так и повседневном дискурсе в тех случаях, когда понятие «плюрализм» употребляется без уточняющих эпитетов, его значение обычно синонимично значению понятия «релятивизм». Это то самое ни к чему не обязывающее уравнивание «мы все восходим на одну вершину», которое Стивен Протеро справедливо отвергает как «притворный плюрализм» (2010b).

Тогда вопрос сводится к следующему: Что такое *настоящий* плюрализм? И какое уточнение мы должны ввести, если слово «плюрализм» само по себе в лучшем случае неоднозначно?

⁹ Однако важно не допустить простого бинарного противопоставления предмодерновых условий, в которых религия является сама собой разумеющейся «судьбой», и условий модерна, в которых она представляет собой неопределенность и дело «выбора». Как писал Роберт Хефнер, было бы ошибкой «считать всех акторов предмодерна обитателями густонаселенных религиозных миров, в которых естественное и сверхъестественное настолько переплетены, что не остается места для неопределенности или агностических сомнений» (Hefner, 2016, 16). См. также «миф о примитивном благочестии» Мэри Дуглас (Douglas, 1970).

На какое-то мимолетное мгновение сразу после окончания холодной войны возник пьянящий оптимизм по поводу «конца истории» — глобального триумфа либерализма и его конститутивных атрибутов, таких как индивидуализм, рационализм, легализм, процедурализм и т. д. Но боги отказывались умирать, и локальные идентичности (*particularistic identities*) возвращали утраченное, иногда насильственно. Будущее быстро превратилось не в универсализацию либерального порядка, а в культурную и политическую балканизацию. Теоретики, представляющие как «левых», так и «правых», все чаще признавали необходимость такой философии плюрализма, которая в большей степени соответствовала бы эмпирическим фактам реальной жизни и обладала бы бóльшими возможностями для нормативной согласованности и функционального согласия в условиях глубокого глобального разнообразия. В результате последнее десятилетие стало временем невероятно продуктивным для формулировки разнообразных плюралистических теорий. Многоликую плюралистическую мысль сегодня образуют, в частности, следующие концепции:

- уверенный плюрализм (Inazu, 2016; Keller, Inazu, 2020)
- смелый плюрализм (Patel, 2016; Patel, 2018; Geiss, 2020; Patel, 2020)
- прагматический плюрализм (L. Patton, 2018; L. Patton, 2006)
- глубокий / агонистический плюрализм (Connolly, 2005)
- принципиальный / гражданский / структурный плюрализм (Monsma, 1992; Skillen, 1994; Chaplin, 2016; Soper, den Dulk, Monsma a, 2017; Carlson-Thies, 2018)
- инклюзивный плюрализм (Marsden, 2015)
- плюрализм «принципиальной дистанции» (или «индийская модель») (Bhargava, 2012)
- «религиозная гармония» / регулируемый плюрализм (Neo, 2020)
- плюрализм «политического секуляризма» (Taylor, 2010; Maclure, Taylor, 2011)
- плюрализм «различий» (Mahmood, 2016; Shakhman Hurd, 2015)
- плюрализм «живущих вместе по-разному» (Seligman, Wasserfall, Montgomery, 2016)
- плюрализм «столкновения обязательств» (Eck, n.d.; Eck, 2020)
- плюрализм «глобальной общественной площадки» (Guinness, 2013)
- и многие другие.

Совокупность современных форм плюрализма сама по себе плюралистична в нескольких отношениях. Например, некоторые разновидности плюрализма имеют долгие и внушительные философские родословные, в то время как другие – менее респектабельны. Некоторые из них больше озабочены структурными аспектами и аспектами положительного права, свойственными устойчивому плюрализму – конституционными и законодательными «правилами игры» за справедливость во всех религиозных и светских мировоззрениях, тогда как другие имеют дело в большей степени с культурными, реляционными, эмоциональными и духовными аспектами

жизни в ситуации глубоких различий. Некоторые больше фокусируются на применимости в западной либеральной демократии (особенно в Соединенных Штатах), в то время как другие используют абстрактно универсальный подход и не-западные системы взглядов. Некоторые придерживаются широкого взгляда на степень консенсуса — политического и/или теологического — который возможен и желателен в условиях плюрализма, в то время как другие предполагают минималистский, «более тонкий» консенсус. (Сравнение различных направлений современной плюралистической мысли см. Joustra, 2020).

Тем не менее, всем этим версиям плюрализма свойственны общие черты. Все они избегают упрощенного релятивизма, они требуют от отношения к вызовам разнообразия реализма, а не фатализма, и рисуют позитивный плюрализм, который требует не просто сосуществования бок о бок, на расстоянии вытянутой руки, а принципиального взаимодействия между разными религиозными и мировоззренческими группами. Рассмотрим, например, теорию «глубокого плюрализма», разработанную политическим теоретиком Уильямом Коннолли (William E. Connolly). Коннолли утверждает, что определенная степень конфликта и конкуренции является неотъемлемой частью человеческого существования, но все же эти неизбежные противоречия могут иметь мирные, продуктивные последствия на пользу общественной жизни. Согласно Коннолли, реалистичный, но позитивный плюрализм

не следует из простого универсализма, в рамках которого один образ трансцендентного навязывается в качестве образца повсюду, или культурного релятивизма, в рамках которого одна вера преобладает здесь, а другая – там. Это – не универсализм и не релятивизм в простом понимании каждого из них. Это глубокий плюрализм. Плюрализм, который периодически приходится деятельно защищать от поползновений религиозно-государственного унитаризма. Общественный идеал плюрализма, преследуемый нами, опять-таки требует от каждой веры активного культивирования плюралистических добродетелей и подтверждения договоренности о позитивном этосе взаимодействия между ними. (Connolly, 2005, 64-65)

Диана Эк, директор Гарвардского проекта по плюрализму, также подчеркивает важность принципиальной вовлеченности представителей различных вероисповеданий и мировоззрений. В своем призыве к «новой парадигме плюрализма» Эк утверждает, что

плюрализм – это не только разнообразие, но и деятельная вовлеченность в разнообразие. Разнообразие может означать – и означало – создание религиозных гетто с возможностью незначительного перемещения между ними или среди них. Сегодня религиозное разнообразие – это данность, но плюрализм – это не данность; это – достижение. Простое разнообразие без реальных встреч и отношений приведет к росту напряженности в наших обществах... Новая парадигма плюрализма не требует от нас отказа от нашей идентичности и наших обязательств, потому что плюрализм – это столкновение обязательств. Это

означает, что наши самые глубокие различия, даже наши религиозные различия, следует не изолировать друг от друга, но включать во взаимоотношения (Eck, n.d.).

Мы согласны с Эк, но хотели бы добавить, что новый стиль разговора может быть полезен и даже необходим для передачи новых перспектив и нюансов. Сегодня слово «плюрализм» очень часто используется не для обозначения нерелятивистского столкновения обязательств, а скорее для обозначения простого релятивизма, который обычно навязывается наряду с клише мультикультурализма (Sacks, 2007). Таким образом, мы считаем полезным добавить к слову «плюрализм» эпитет, который с самого начала давал бы ясно понять, что предлагаемая идея является гораздо более богатой и интересной, чем поверхностная релятивистская терпимость. Мы предполагаем, что эпитет «заветный» точнее всего отражает этот более тонкий взгляд на плюрализм.

Заветный плюрализм – чем он является ... и не является

По нашему мнению, основное преимущество использования понятия «заветный» состоит в том, что оно отсылает к совершенно понятной, целостной идее, которая придает особое значение не только столь важным *правилам*, но и *взаимоотношениям*. В отличие от плюрализма, который является строго «договорным» (или транзакционным), заветный плюрализм предполагает более глубокое чувство моральной серьезности и важности, и предполагает неопределенный временной горизонт. «Контракт» – это типично условные отношения, регулируемые рациональными правилами, нарушение которых аннулирует эти отношения. Но «заветный» плюрализм существует за пределами конкретных конфликтов и эпизодических отклонений от норм. Он предполагает более гибкую связь между правилами и милосердием. Такой подход к устойчивому плюрализму в особенности находит соответствия за пределами Запада, где многие культуры на практике являются скорее общинными, чем договорными (Sacks, 2002; Sacks, 2007).

Концепция заветного плюрализма касается одновременно политико-правовых критериев «сверху вниз» и культурных норм и практик «снизу вверх». Мир заветного плюрализма характеризуется как конституционным порядком равных прав и обязанностей, так и культурой взаимной приверженности вовлечению, уважению и защите другого – пусть и без обязательного признания равной истинности или моральной эквивалентности верований и поведения других. Предполагаемое конечное состояние – это не пресный экуменизм и не расплывчатый синкретизм, а скорее позитивный, практический, нерелятивистский плюрализм. Это парадигма гражданской справедливости и человеческой солидарности, договор о глобальном добрососедстве, который предназначен быть гибким и не ломаться под давлением разнообразия.

Мы используем здесь понятие «заветный» в его светском смысле, доступном для людей любой религии и не принадлежащим ни к одной религии. Конечно, различные религиозные традиции – в частности, относящиеся к авраамическим, а именно иудаизм, христианство и ислам – используют понятие «заветный» в специально богословском смысле в соответствующих внутрирелигиозных контекстах. Однако в контексте плюрализма понятие «заветный» употребляется в ином значении, которое явно отражает многообразие форм веры/мировоззрений во всем мире¹⁰. Наше использование понятия «заветный» аналогично его употреблению в некоторых международных соглашениях по правам человека, таких как Международный пакт о гражданских и политических правах¹¹, или даже в документах, принимаемых объединениями домовладельцев, которые согласны с тем, что каждый человек по соседству с ними должен руководствоваться общими правилами.

Джонатан Сакс, автор вышедшей в 2002 году книги «Достоинство различий» и бывший главный раввин Соединенного Королевства, долгое время размышлял о значении термина «заветный», его духовном происхождении и его светском применении от имени всех религий и ни одной из них:

Заветы касаются более крупных групп, в которых и через которые мы приобретаем идентичность. Они о «мы», в котором я обнаруживаю «я». Заветные отношения – те, что поддерживаются доверием. ... Завет – это узы не интереса или выгоды, а принадлежности... [Завет] там, где мы развиваем грамматику и синтаксис взаимности (*reciprocity*), где мы помогаем другим, и они помогают нам, не рассчитывая на преимущества – там, где рождается доверие (Sacks, 2002, 150–151).

Далее он поясняет:

[Завет] напоминает нам, что мы опекаем прошлое ради будущего. Он расширяет наш горизонт [памяти] до цепочки поколений, частью которой мы являемся... Заветы – это начинания, поступки, связанные с моральными обязательствами. Они сформулированы в общих понятиях, точное значение которых является предметом постоянных дискуссий, но которые выступают в качестве пробных камней, идей, ориентиров, по которым судят о политике и практике. (Sacks, 2002, 203)

Вкратце, заветный плюрализм это плюрализм целостный (одновременно «сверху вниз» и «снизу вверх»), долгосрочный, характеризующийся взаимной поддержкой людей и, как следствие, устойчивостью.

Кроме того, мы утверждаем, что заветный плюрализм является в наибольшей степени плюралистическим — то есть включающим в себя все существующее разнообразие – и, следовательно, с большей вероятностью будет понят и принят как

¹⁰ Несмотря на то, что некоторые идеи партикуляристской теологии завета в целом *подобны* предлагаемому нами, философия заветного плюрализма является светской.

¹¹ International Covenant on Civil and Political Rights (прим пер.)

нормативно легитимный в локальных сообществах. За условным столом заветного плюрализма есть место для по-настоящему разных субъектов, способных взаимодействовать друг с другом. Приглашенные к этому столу – не просто нерепрезентативная выборка, состоящая только из самопровозглашенных космополитов. Вместо этого имеет место более реалистичный диапазон – от светского до религиозного, от фундаменталистского до модернистского, от западного до восточного и так далее. Это плюрализм, требующий скромной открытости по отношению к людям, которые заявляют об исключительной истинности своих взглядов, к членам сообществ, предполагающих локальную идентичность и непреодолимые границы, чьи убеждения и практики не так «гибки», как предпочтения на потребительском рынке (J. Patton, 2018). Заветный плюрализм включает в себя исключительное.

Конечно, существуют определенные пределы; некоторые религиозные (и идеологические) субъекты могут быть настолько нетерпимыми и столь враждебными плюрализму, что с ними просто не о чем говорить. Тем не менее, вполне возможно – зачастую так и происходит, – что некоторые религиозные общины сохраняют внутренние убеждения и практики, которые являются «ортодоксальными», и все же являются плюралистическими в гражданской и политической жизни (Volf, 2011; Yang, 2014; Volf, 2015). Ключевым моментом является то, насколько эти общины восприимчивы к духу заветного плюрализма и его условиям, которые включают в себя, например, уважение права людей на выход из общины, не опасаясь насилия, и уважение равных прав других общин с иной внутренней практикой (Hoover, 2016).

Плюрализм такого заветного толка не является ни легким, ни естественным для большинства людей. Это не путь наименьшего сопротивления. Однако движение по этому пути открывает реальные перспективы преодоления различий таким образом, чтобы способствовать как духовному развитию, так и социальному процветанию. Философия заветного плюрализма перекликается с центральным постулатом теории социальных изменений сэра Джона Темплтона, который считал, что «прогресс является результатом конструктивной конкуренции» (Templeton, 1998, 122) – то есть конкуренции, осуществляемой *в определенном духе* (на основе любви и дружбы) и в *достойных условиях* (свободы и справедливости). Сэр Джон считал, что во избежание застоя и для ускорения прогресса в религиозной и общественной жизни необходимо конструктивное соперничество и взаимодействие на уровне принципов, которые разделяют разные стороны. К его преимуществам относятся более обстоятельное и глубокое понимание духовных реалий, прирост социальных благ и социальный капитал, связанный с религиозной верой и практикой в их лучших проявлениях, а также более высокая жизнеспособность и динамизм религиозного самовыражения.

Создание Заветного плюрализма

Мы считаем целесообразным выделить ключевые составляющие заветного плюрализма с точки зрения «условий их возможности», т.е. условий, каждое из которых

необходимо, а все вместе они достаточны для формирования здорового и устойчивого плюрализма¹². Эти условия можно разделить на несколько основных категорий.

Первой из них является *свобода религии и убеждений*, которая включает в себя два аспекта: а) свободное исповедание религии/свобода совести и б) равенство религий/мировоззрений. Наше определение свободы религии и убеждений в контексте заветного плюрализма сформулировано в статье 18 Всеобщей декларации прав человека Организации Объединенных Наций (ВДПЧ).

Статья 18. Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов¹³.

Фактически, историю разработки и обсуждения этого текста редакционным комитетом, состоящим из представителей самых разных организаций, можно рассматривать в качестве примера заветного плюрализма (Glendon, 2001; Brink, 2003). Обсуждения в комитете потребовали значительных усилий, направленных на то, чтобы сделать текст приемлемым для самых разных политических систем и культур. Один из самых влиятельных создателей Всеобщей декларации прав человека, китайский представитель П.С. Чанг (P.C. Chang) защищал данные принципы от обвинений в том, что они каким-то образом являются исключительно «западными» (Glendon, 2001, 142).

Фундаментальная предпосылка заветного плюрализма состоит в том, что стремление к духовной жизни и желание искать ответы на вопросы о трансцендентном универсальны. Поэтому любые системные репрессии или дискриминация, препятствующие этому стремлению, идут вразрез с природой человека и, скорее всего, будут способствовать социальной и политической нестабильности (Seiple и Hoover, 2013). Устойчивая среда заветного плюрализма требует надежной защиты свободы исследовать природу предельной реальности, подвергать сомнению свои собственные убеждения о трансцендентной/духовной реальностях, организовывать (или реорганизовывать) свою жизнь в соответствии со своими открытиями, объединяться (или разъединяться) с другими, в коллективном стремлении к истине о трансцендентной и предельной реальности и выражать свои убеждения в публичной сфере – хотя и в соответствии с требованиями общественного порядка и равных прав.

Однако одно только право свободы не исчерпывает базовых условий, необходимых для заветного плюрализма в полном смысле. Создание системы правовой защиты свободы религии имеет жизненно важное значение, но это не то же самое, что

¹² Понятие «условия возможности» заимствовано нами из философии Иммануила Канта, который изменил ход всей западной философии, сконцентрировавшись не на том, возможно ли вообще что-либо знать, а на условиях возможности человеческого знания.

¹³ Всеобщая декларация прав человека. Принята резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года (https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml, дата обращения: 04.07.2021).

достижение заветного плюрализма. Заветный плюрализм предполагает не только «правила», которые должны регулировать свободу религии, но и нормы взаимоотношений, в рамках которых правила имеют (или не имеют) какую-либо фактическую ценность. Другими словами, при отсутствии каких-либо «заветных» отношений и/или обязательств, которые преодолевают религиозно-мировоззренческие различия, разумные правила свободы религии вряд ли будут определять правила игры. Даже если некоторые предлагаемые правила являются логически «верными», но большинство не разделяет ни заветной солидарности, ни товарищеских чувств, люди склонны просто отмахиваться от таких правил.

Вторая категория условий – *религиозная грамотность*. Как отмечалось выше, религиозная неграмотность является общим местом и ослабляет общественную востребованность плюрализма. Под религиозной грамотностью мы понимаем нечто большее, чем просто общие знания, достаточные для прохождения теста по «мировым религиям». Мы имеем в виду религиозную грамотность, которая включает в себя понимание различия реальных культурных контекстов, а также навыки вовлечения в такие контексты. Здесь уместна аналогия с владением абстрактной математикой и математической грамотностью; последняя требует навыков решения задач в реальном мире.

Религиозная грамотность в этом прикладном смысле имеет, по крайней мере, три аспекта. Чтобы быть религиозно грамотным, человек должен обладать действительным пониманием (а) собственной системы верований или религиозной традиции, особенно того, что она говорит о людях (и взаимодействии с ними) вне этой традиции, (б) нравственных, эпистемологических и духовных принципов, по которым живут ближние, и того, что в них говорится о взаимодействии с другими, и (в) исторических и современных особенностей конкретных обстоятельств, в которых может (или не может) быть целесообразным межконфессиональное взаимодействие – то есть духовные, этнические и/или организационные аспекты культуры, отражающие способность к совместной разработке и реализации общего проекта или программы.

Наконец, третий набор необходимых условий, тесно связанный со вторым, – это воплощение и выражение добродетелей, которых требует позитивный этос нерелятивистского плюрализма. Заветный плюрализм – это тяжелая работа, не предполагающая выход на пенсию. Он не сулит ни утопии, ни конца истории. Глобальная работа по созданию возможностей жить вместе, несмотря на наши различия, это продолжающийся процесс, и долг каждого поколения – завещать эти принципы следующему поколению и учить добродетелям, которые делают это возможным. Заветный плюрализм требует практики и постоянного развития черт характера, необходимых для прочного и устойчивого взаимодействия между людьми различных религий/мировоззрений, – прежде всего, таких качеств, как смирение, сочувствие, терпение и смелость, в сочетании со справедливостью, взаимностью, сотрудничеством, самокритикой и самокоррекцией.

Чем глубже принципиальные разногласия, тем более важными становятся такие добродетели. Политика плюрализма не всегда соответствует простому сценарию со счастливым концом и достижением «взаимопонимания» (Brink, 2012). Реальный мир взаимодействия в системе глубоких разногласий и опаснее, и хаотичнее. Иногда выявляются и укрепляются общие позиции, но случается и так, что закрепляются разногласия, да еще и обрастают большим количеством деталей. Чтобы жить мирно и дружелюбно в этих далеко не идеальных реалиях – чтобы «согласиться с тем, что мы согласны не соглашаться» – требуется зрелость характера. Такие диалогические добродетели имеют решающее значение для того, что сэр Джон Темплтон называл «богословским смирением». Сэр Джон утверждал, что прогресс в религиозном контексте во многом зависит от уважительного отношения к тем, с кем мы не согласны (Herrmann, 2004).

Ключом к этому необходимому настрою является взаимное уважение. Как утверждает Ленн Гудман в работе «Религиозный плюрализм и ценности в общественной сфере», «религиозная терпимость не означает гомогенизацию. Плюрализм сохраняет различия. Чего он требует, так это уважения» (Lenn Goodman, 2014, 1). Уважение означает, что мы ценим сущность личности другого, не жертвуя собственной сущностью. Другими словами, «уважение» другого не обязательно морально уравнивает все убеждения. Действительно, притворное согласие в тех случаях, когда глубокие проблемы действительно являются предметом разногласий, может быть одной из форм неуважения. Уважение просто означает, что каждый человек должен уважать врожденное достоинство каждого человека, включая врожденную свободу совести другого, даже если проявления этой свободы противоречат нашим представлениям о ней. Плюрализм – это, в конце концов, неизбежный результат свободы совести.

Таким образом, в обществе, которому свойствен заветный плюрализм, виды мостов, возведенные между религиями, лучше описать как «*многоконфессиональные*», чем «*межконфессиональные*». Понятие «многоконфессиональность» в большей степени отражает существование непримиримых богословских различий между верованиями и мировоззрениями. Эти различия не обязательно должны выдвигаться на первый план в каждом диалоге или проекте, но в некоторых контекстах признание этих различий и вовлеченность в них на уровне принципа важно, хотя бы для того чтобы продемонстрировать уважение к личности другого человека. И, как показывает наш опыт, как только этого удастся достичь, практическое сотрудничество ускоряется.

УВАЖЕНИЕ ОЗНАЧАЕТ, ЧТО МЫ ЦЕНИМ СУЩНОСТЬ ЛИЧНОСТИ ДРУГОГО, НЕ
ЖЕРТВУЯ СОБСТВЕННОЙ СУЩНОСТЬЮ

Слово «межконфессиональный», напротив, имеет тенденцию предполагать смешение теологий. Межконфессиональные диалоги слишком легко игнорируют или (что еще хуже) эффективно выхолащивают принципиальные разногласия. Хотя межконфессиональные диалоги могут помочь в поиске общих ценностей, слишком часто они заканчиваются тем, что сосредотачиваются на банальных общих чертах, а не на различиях между богатыми и едва ли имеющими что-то общее традициями людей, собравшихся вместе. Обнаружение общих убеждений и ценностей имеет смысл только тогда, когда также понимается богатство различных моральных отправных точек.

Выводы

В истории социальной теории нет недостатка в пессимизме относительно влияния религиозного разнообразия и противоречий на общество. Отсутствие морального / эпистемологического единообразия часто рассматривается как источник политической нестабильности и социальной патологии. Философия заветного плюрализма предполагает более детализированный взгляд, который условно оптимистичен в отношении возможности жить, и жить *хорошо*, с учетом наших различий.

В отличие от зачастую ограниченной риторики толерантности, концепция заветного плюрализма отдает должное сложным проблемам, связанным с глубоким разнообразием, и предлагает целостную концепцию структур и норм, которые способствуют достижению справедливости и процветания каждым, даже при наличии непреодолимых различий в теологии, ценностях и образе жизни.

Заветный плюрализм

- воспитывает (и опирается на) всеобщие добродетели, присущие каждой традиции (например, смирение, сочувствие, терпение), поощряя рефлексию богословских / мировоззренческих различий и того, что в священных писаниях и этике говорится о взаимодействии с другим;
- стремится к созданию равных условий, при которых ко всем людям – как к людям любой религии, так и к людям, не исповедующим никакой религии, – следует относиться с равным уважением;
- использует наши различия, руководствуясь идеей о том, что наилучшие решения проблем, с которыми мы сталкиваемся, наиболее эффективно принимаются в условиях противопоставления и конкуренции идей, всегда в интересах общего блага;
- предполагает равные возможности для каждого выразить свои убеждения и действия, не навязывая их другим;
- поддерживает инклюзивную идею гражданства (включая тех, кто утверждает исключительную истину собственной традиции), что полезно для общества и государства; и

– ведёт к интеграции «не-большинства», а не к его ассимиляции, никогда не настаивая на том, что меньшинства должны думать и действовать точно так же, как большинство.

К сожалению, сегодня во многих странах (nations) – иногда даже там, где на словах декларируется религиозная свобода и разнообразие – заветный плюрализм остается не (в полной мере) избранным путем. Однако указателей на этом пути предостаточно; прецеденты и возможности для развития заветного плюрализма существуют во всем мире. Кроме того, мы утверждаем, что *пере*-открытие заветного плюрализма является не только правильным поступком с точки зрения универсальных моральных идеалов, но также и реалистичной стратегией движения к разумному эгоизму (enlightened self-interest). То, в какой мере страна будет следовать (иногда переоткрывая его) по исторически более узкому и, как правило, менее проторенному пути заветного плюрализма, будет определять долгосрочное процветание как в области религиозной жизни, так и государства. Но если народ или государство выбирают исторически более широкий и гораздо более торный путь «пуританского» (фундаменталистского или секуляристского) единообразия, тем меньше надежды на благополучие и граждан, и соседей. Реализация идей заветного плюрализма повышает вероятность того, что люди с совершенно разными религиозными и эпистемологическими взглядами, тем не менее, будут активно взаимодействовать друг с другом, преодолевая свои разногласия, и вносить свой вклад в мирное соседство для всех.

Благодарность

Эта статья является частью большего проекта, спонсируемого Инициативой Заветного Плюрализма, действующей в рамках благотворительного фонда Templeton Religion Trust.

Об авторах

В. Кристофер Стюарт (W. Christopher Stewart, доктор философии, Университет Notre Dame) – вице-президент по грантовым программам и главный сотрудник по грантам фонда Templeton Religion Trust, штаб-квартира которого находится на Багамах. Он начал работать в фонде в 2013 году, прежде проработав 20 лет на факультете Хоутонского Колледжа (Houghton College), где он был профессором философии и заместителем декана библейских исследований, теологии и философии.

Крис Сайпл (доктор философии, The Fletcher School of Law and Diplomacy) – почетный президент Института Глобального Взаимодействия и главный советник Инициативы Заветного Плюрализма фонда Templeton Religious Trust. Бывший Офицер морской пехоты США; старший научный сотрудник в области сравнительного религиоведения в Школе международных исследований Джексона (Вашингтонский университет) и старший советник Центра инициатив веры и возможностей Агентства международного развития США.

Деннис Р. Гувер (доктор политической философии, Oxford University) – редактор журнала «Вопросы веры и международные отношения», научный консультант Инициативы Заветного Плюрализма фонда Templeton Religion Trust и старший научный сотрудник Института Глобального Взаимодействия. Он является редактором книги «Религия и американская исключительность» (2014 г.), а также соредактором книги «Религия и международные отношения» (2012 г.) и двух справочников Routledge – «Справочника по религии и безопасности» (2012 г.), а также готовящегося к выпуску справочника по религиозной грамотности, плюрализму и вовлечению.

Литература

- Barry, John. 2012. *Roger Williams and The Creation of the American Soul*. New York: Viking.
- Basham, Arthur Llewellyn. 1954. *The Wonder that was India*. London: Sidgwick & Jackson.
- Bejan, Teresa M. 2017. *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Berger, Peter L. 2014. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston, MA: De Gruyter.
- Bhargava, Rajeev. 2012. "How Should States Deal with Deep Religious Diversity?" In *Rethinking Religion and World Affairs*, edited by Timothy Samuel Shah, Alfred Stepan, and Monica Duffy Toft, 73–84. Oxford: Oxford University Press.
- Brink, Paul A. 2003. "Debating International Human Rights: The 'Middle Ground' for Religious Participants." *The Review of Faith and International Affairs* 1 (2): 13–20.
- Brink, Paul A. 2012. "Politics Without Scripts." *Comment Magazine*, November 1. <https://www.cardus.ca/comment/article/politics-without-scripts/>.
- Carlson-Thies, Stanley. 2018. "The Dissatisfactions—and Blessings!—of Civic Pluralism." *Public Justice Review* 8: 4. https://cpjustice.org/index.php/public/page/content/pjr_vol8issue4_no1_carlsonthies_dissatisfactions_b
- Chaplin, Jonathan. 2016. "Liberté, Laïcité, Pluralité: Towards a Theology of Principled Pluralism." *International Journal of Public Theology* 10: 354–380.
- Connolly, William E. 2005. *Pluralism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Davis, James Calvin, ed. 2008. *On Religious Liberty: Selections from the Works of Roger Williams*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Douglas, Mary. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon.

- Eberle, Edward J. 2004. "Another of Roger Williams's Gifts: Women's Right to Liberty of Conscience: Joshua Verin v. Providence Plantations." *Roger Williams University Law Review*. Spring: 399–407.
- Eck, Diana. 2020. "From Diversity to Pluralism," The Pluralism Project. <https://pluralism.org/from-diversity-to-pluralism>.
- Eck, Diana. n.d. "What is Pluralism?" Pluralism Project website, Harvard University. Accessed April 20, 2020. <https://pluralism.org/about>.
- Gaustad, Edwin S. 1999. *Liberty of Conscience: Roger Williams in America*. King of Prussia, PA: Judson Press.
- Geiss, Mary Ellen. 2020. "These Colleges Want to Make their Campuses Laboratories for Bridging Divides." The Aspen Institute, February 7. <https://www.aspeninstitute.org/blog-posts/these-colleges-want-to-make-their-campuses-laboratories-for-bridging-divides/>.
- Glendon, Mary Ann. 2001. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House.
- Goodman, Len. 2014. *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guinness, Os. 2013. *The Global Public Square: Religious Freedom and the Making of a World Safe for Diversity*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press.
- Hefner, Robert W. 2016. "Going Global: An Anthropology of the Two Pluralisms." *Society* 53 (1): 13–19.
- Herrmann, Robert. 2004. *Sir John Templeton: Supporting Scientific Research for Spiritual Discoveries*. Revised Edition. Radnor, PA: Templeton Foundation Press.
- Hoover, Dennis R., ed. 2014. *Religion and American Exceptionalism*. Oxford: Routledge.
- Hoover, Dennis R. 2016. "Pluralist Responses to Pluralist Realities in the United States." *Society* 53 (1): 20–27.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2015. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inazu, John. 2016. *Confident Pluralism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Joustra, Robert. 2020. "The Coordinates of Covenantal Pluralism: Mapping Pluralist Theory in the 21st Century." *The Review of Faith & International Affairs* 18 (4): 18–34.
- Keller, Timothy and John Inazu. 2020. *Uncommon Ground: Living Faithfully in a World of Difference*. Nashville: Thomas Nelson.
- Mackinder, Halford John. 1996 [1919]. *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction*. Washington, DC: National Defense University Press. Defense Classic Edition.

- Maclure, Jocelyn and Charles Taylor. 2011. *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mahmood, Saba. 2016. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Marsden, George. 2015. "A More Inclusive Pluralism: A Constructive Proposal for Religion in a Pluralistic Society." *First Things*. February. <https://www.firstthings.com/article/2015/02/a-more-inclusive-pluralism>.
- Monsma, Stephen. 1992. *Positive Neutrality*. New York: Praeger.
- Neo, Jaclyn. 2020. "Regulating Pluralism: Laws on Religious Harmony and Possibilities for Robust Pluralism in Singapore." *The Review of Faith & International Affairs* 18 (3): 1–15.
- Patel, Eboo. 2016. *Interfaith Leadership: A Primer*. Boston, MA: Beacon Press.
- Patel, Eboo. 2018. *Out of Many Faiths: Religious Diversity and the American Promise*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Patel, Eboo. 2020. "The Campus and the Culture Wars." *Inside Higher Ed*. February 13. <https://www.insidehighered.com/blogs/conversations-diversity/campus-and-culture-wars>.
- Patton, James. 2018. "Including the Exclusivists in Interfaith." *The Review of Faith & International Affairs* 16 (3): 23–33.
- Patton, Laurie L. 2006. "Toward a Pragmatic Pluralism." *Emory Magazine*. Autumn. https://www.emory.edu/EMORY_MAGAZINE/autumn2006/essay_pluralism.htm.
- Patton, Laurie L. 2018. "Plural America Needs Myths: An Essay in Foundational Narratives in Response to Eboo Patel." In *Out of Many Faiths: Religious Diversity and the American Promise*, edited by Eboo Patel, 151–179. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pew Research Center. 2018. "Global Uptick in Restrictions on Religion." Pew Research Center. <https://www.pewforum.org/2018/06/21/global-uptick-in-government-restrictions-on-religion-in-2016/>.
- Prothero, Stephen. 2010a. *God is Not One: The Eight Rival Religions the Run the World—and Why Their Differences Matter*. San Francisco, CA: HarperOne.
- Prothero, Stephen. 2010b. "Religious Differences are Real (and Tolerance can be an Empty Virtue)." *Religion Dispatches*, June 24. <https://religiondispatches.org/religious-differences-are-real-and-tolerance-can-be-an-empty-virtue/>.
- Repucci, Sarah. 2020. *Freedom in the World 2020: A Leaderless Struggle for Democracy*. Washington, DC: Freedom House. <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2020/leaderless-struggle-democracy>.

- Rowley, Matthew. 2017. "All Pretend an Holy War': Radical Beliefs and the Rejection of Persecution in the Mind of Roger Williams." *The Review of Faith & International Affairs* 15 (2): 66–76.
- Sacks, Jonathan. 2002. *The Dignity of Difference*. London: Continuum.
- Sacks, Jonathan. 2007. *The Home We Build Together: Recreating Society*. London: Continuum.
- Seiple, Chris. 2012. "The Essence of Exceptionalism: Roger Williams and the Birth of Religious Freedom in America." *The Review of Faith & International Affairs* 10 (2): 13–19.
- Seiple, Chris. 2018a. "Faith Can Overcome Religious Nationalism: Here's How." *World Economic Forum*, April 18. <https://www.weforum.org/agenda/2018/04/faith-can-overcome-religious-nationalism-heres-how/>.
- Seiple, Chris. 2018b. "The Call of Covenantal Pluralism." *Templeton Lecture on Religion and World Affairs*. Foreign Policy Research Institute, November 13. <https://www.fpri.org/article/2018/11/the-call-of-covenantal-pluralism-defeating-religious-nationalism-with-faithful-patriotism/>.
- Seiple, Robert A. and Dennis R. Hoover. 2004. *Religion & Security: The New Nexus in International Relations*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Seiple, Chris and Dennis R. Hoover. 2013. "Religious Freedom and Global Security." In *The Future of Religious Liberty*, edited by Allen D. Hertzke, 315–330. Oxford: Oxford University Press.
- Seligman, Adam, Rachel Wasserfall, and David W. Montgomery. 2016. *Living with Difference: How to Build Community in a Divided World*. Oakland: University of California Press.
- Singha, Sara. 2017. *Hinduism and Religious Freedom: A Sourcebook of Scriptural, Theological, and Legal Texts*. Washington, DC: Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs, Georgetown University.
- Skillen, James W. 1994. *Recharging the American Experiment: Principled Pluralism for Genuine Civic Community*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Soper, Chris, Kevin den Dulk, and Stephen Monsma. 2017. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Six Democracies*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Stewart, W. Christopher. 2018. "Ministerial Philanthropy Panel Remarks at US State Department," July 24, https://assets.aspeninstitute.org/content/uploads/2018/10/Ministerial-Panel-Remarks-23JULY2018-Chris-Stewart-1.pdf?_ga=2.146392060.956419236.1585346935-1222409484.1584028242.
- Taylor, Charles. 2010. "Solidarity in a Pluralist Age." *IWMpost*, April-August. Newsletter of the Institut für die Wissenschaften vom Menschen. No. 104.
- Templeton, John. 1998. *The Humble Approach*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.

Templeton, John. 2000. *Possibilities for Over One Hundredfold More Spiritual Information: The Humble Approach in Theology and Science*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.

Volf, Miroslav. 2011. "Pluralism as a Political Project for Exclusivist Christians and Muslims." *The Review of Faith & International Affairs* 9 (3): 51–62.

Volf, Miroslav. 2015. *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World*. New Haven, CT: Yale University Press.

Yang, Fenggang. 2014. "Agency-Driven Secularization and Chinese Experiments in Multiple Modernities." In *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, edited by Peter L. Berger, 123–140. Boston, MA: De Gruyter.

Исследование межкультурной религиозной грамотности

Крис Сайпл и Деннис Р. Гувер

Translation and citation info: This is a Russian translation of an English language research paper commissioned by the Institute for Global Engagement (IGE). The paper was translated by permission of IGE for noncommercial use as an educational supplement in IGE's international educational programs. The English language version of record has been published as: Chris Seiple and Dennis R. Hoover, "A Case for Cross-Cultural Religious Literacy," *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 19, No. 1 (Spring 2021): 1-13, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15570274.2021.1874165>. (Copyright © IGE 2021.)

Краткое содержание: Межкультурная религиозная грамотность является всеобъемлющим подходом к пониманию и проведению такого взаимодействия, которое отличает прочный, заветный плюрализм от просто равнодушной «толерантности» к многообразию. Такой подход учит, соответственно, личным и сравнительным навыкам и знаниям о себе и о другом, а также контексту сотрудничества, в котором это знание применяется. Этот подход также обучает навыкам оценки, ведения переговоров и общения – т.е. двигаться в направлении другого так, чтобы можно было определить и реализовать общие цели.

Ключевые слова: религиозная грамотность, межкультурный диалог, плюрализм, взаимодействие, многоконфессиональность, оценка, переговоры, общение.

Мы никогда не собирались ехать в Пакистан. Но однажды, осенью 2003 года, Институт глобального взаимодействия (IGE), где мы оба работали и до сих пор работаем, принимал гостя, который сказал: «Я не знаю, в чем состоит ваша деятельность – но мне кажется, вы наводите мосты между разными сторонами, - как вы относитесь к тому, чтобы поехать в Пешавар, Пакистан, и встретиться с недавно избранным главным министром Северо-Западной пограничной провинции?»¹ Проще всего было бы ответить «нет». Институту глобального взаимодействия было всего три года. Будучи аналитическим центром, институт был занят созданием новых образовательных программ, а также налаживанием отношений, которые в конечном итоге позволили бы создать форумы по всей Азии, посвященные религии и верховенству закона, безопасности и гражданственности. И мы только что начали выпускать журнал "*The Review of Faith & International Affairs*".

Крис обратился за советом. В начале 2004 года Крис обедал с Акбаром Ахмедом, давним заведующим кафедрой исламских исследований Ибн Халдуна и профессором международных отношений в Американском университете. На вопрос о том, каково его мнение относительно возможности распространить деятельность института в Пакистане, в частности в районе вдоль афганской границы между Пешаваром и Банну, где он

¹ Северо-западная пограничная провинция была переименована в провинцию Хайбер-Пахтунхва в 2010 году.

работал пакистанским государственным служащим, Акбар ответил: «Я был пуштуном в течение 3000 лет, мусульманином в течение 1400 лет и пакистанцем в течение 57 лет».

Позиция Акбара была лаконичной и глубокой. Акбар знал, кем он является. Он знал все о своей культуре, вере и стране – с перспективы времени и пространства. Были ли мы достаточно компетентны относительно понимания того, кем мы являемся сами, не говоря уже о народах Северо-Западной границы и их религиозных традициях? Способны ли мы понять самих себя, и удастся ли нам консолидировать волю и навыки, чтобы по-настоящему понять пуштунский мусульманский народ Пакистана?

Акбар говорил, что для успешного приобщения к пуштунско-мусульманской культуре на северо-западе Пакистана - то есть для совместной разработки и реализации устойчивых проектов - нам потребуется гораздо больше, чем добрые намерения, гораздо больше, чем поверхностное знакомство со страной. Как и в случае любого другого взаимодействия, нам придется пересмотреть мотивы и интересы, как наши, так и их. Мы должны были продумать о том, что на самом деле мы знаем о самих себе, и что мы думаем о взаимодействии с людьми и культурой, столь отличающейся от нашей. Мы также должны были подумать об этих людях, их культуре, и о том, как они воспринимают себя; и каким они видят взаимодействие с людьми и культурой, настолько отличной от их собственной. А потом, в итоге, мы стали думать о том, какие цели мы могли бы поставить и реализовать совместно с ними.

У нас было *намерение* достичь более глубоких знаний о себе, пуштунах и о том, что мы можем сделать вместе; но, честно говоря, у нас не было достаточных *навыков* для этого. Во время первой встречи с главным министром Северо-Западной пограничной провинции Крис задал вопрос: «Почему вы делаете то, что делаете?» Главный министр ответил: «Я верю, что Творец спросит с меня за то, как я управляю своим народом.» Крис не ожидал такого ответа, не говоря уже о том, что он тоже верил в то же самое (хотя он также знал, что у него серьезные теологические и политические разногласия с главным министром). Но в тот момент Крис был совершенно не готов оценивать, обсуждать и / или передать смысл того, что он думал, потому что у него не было достаточных навыков, чтобы разобраться в себе, в другом и в том, что можно было бы предпринять вместе.

Так начался процесс обучения, который продолжается по сей день. В конце концов Крис совершил несколько поездок в Пакистан, завел много друзей, с которыми институт впоследствии работал в рамках различных инновационных проектов (например, стипендиальной программой в Университете науки и технологий в Банну). Этот процесс партнерства протекал быстрее, потому что обе стороны стремились узнать больше о своей вере и культуре в их самом богатом и глубоком понимании, а также узнать достаточно о вере и культуре другого, чтобы продемонстрировать подлинное уважение (а не просто «толерантность») к сущности идентичности другого. Такого рода уважение проявлялось к присущему человеческой личности достоинству и искренним убеждениям друг друга (при этом не подразумевая какого-либо безоговорочного одобрения убеждений друг друга). В условиях разных этнических и политических культур, а также в непримиримых теологических различиях, они научились соглашаться с тем, что существуют расхождения во мнениях, тем самым соглашаясь работать вместе, на практике.

Эта модель и философия, подкрепленные аналогичным опытом в других странах, заложили организационный образец для работы института в первые годы его существования и продолжают задавать направления работ в сложных условиях по всему миру - Китай, Вьетнам, Лаос, Мьянма, Узбекистан, Северный Ирак и некоторые части Северной и Восточной Африки, а также в работе Центра женщин, веры и лидерства, созданного при институте, для обеспечения гендерных аспектов, как неотъемлемой части деятельности института в каждой стране. В каждой из этих ситуаций основой всегда являлось одно: первоначальное стремление понять суть своей собственной идентичности, а также идентичности другого, предшествующее созданию отношений, способных выявить общие ценности и общие интересы в рамках общего проекта.

Институт не использует фразу «межкультурная религиозная грамотность» для описания того, чем он занимается, но, если подумать, то это фраза отражает суть моральной цели и методологии работы института. Как показывают наши работы и конференции, проведенные в течение первых 20 лет существования института, мы постоянно оцениваем и анализируем самих себя, а также наших потенциальных партнеров и контекст их условий, прежде чем применять на практике совместно разработанные идеи. Мы также стремились донести до других людей во всем мире, принадлежащих к любой религии или не исповедующих никакой религии, стремление аналогичным образом рассматривать и включать религию в свои академические дисциплины и профессиональные сектора, по крайней мере в качестве аналитического фактора, подразумевая, что религия потенциально может быть, в зависимости от контекста, огромной силой как добра, так и зла.²

Глобальный контекст

Ученые-религиоведы, конечно, уже давно доказывают ценность образования в области сравнительного религиоведения. Но только после террористических атак 11 сентября 2001 года стало укореняться более широкое чувство безотлагательности в отношении религиозной грамотности. Кроме того, процессы глобализации - и реакция на эти процессы - в течение последующих двух десятилетий лишь еще больше усилили потребность в межкультурной религиозной грамотности практически во всех секторах общества и управления как внутри страны, так и на транснациональном уровне.

Глобализация определяется многим, но, похоже, она имеет два основных, иногда противоположных эффекта. Во-первых, на практике глобализация создает или усугубляет проблемы, которые могут быть решены только на основе широкого партнерства. Сегодня взаимосвязанные глобальные вызовы - от торговли до терроризма, от изменения климата до борьбы с распространением, от развития до сдерживания и от здравоохранения до прав человека - требуют различных точек зрения, а также различных партнерств между отдельными лицами и учреждениями, которые не

² Изданные публикации сотрудников Института за первые 20 лет его существования: Сейпл Р. 2004; Р. Сейпл и Гувер 2004; Вайт 2008; Темза, К. Сейпл и Роу 2009; Догерти 2011; Гувер и Джонстон 2012; С. Сейпл, Гувер и Отис 2013; Гувер 2014; и многие другие политические брифинги. Подробнее см.: <https://globalengage.org/publications>.

будут разделять одну и ту же веру или мировоззренческую ориентацию. Мы считаем, что в мире, где ни один глобальный вызов не может быть решен одним государством или негосударственным субъектом, партнерские отношения с индивидуумом или учреждением, не должны зависеть от того насколько схожи или отличаются стороны в своих мнениях, действиях и вере.

Другими словами, неважно, какие у нас разные духовные эпистемологии и/или этические рамки, в наших общих интересах найти способ работать вместе. Что также означает, что каждый из нас будет обладать другой моральной отправной точкой, которая де-факто реализует философию другого в построении практических партнерских отношений. Наше глобальное участие в соответствии с нашими личными интересами не может не отражать то, во что мы верим, о ком-то другом, о нужном партнере, вера которого отличается от нашей.

Второй эффект глобализации - ее постоянное влияние на идентичность. Постоянная передача информации и рост мобильности, ускоряемые глобализацией, неизбежно бросают вызов тому, как мы понимаем и представляем себя, друг друга и мир. В лучших обстоятельствах встреча и принципиальное взаимодействие с различными религиозными и философскими структурами укрепляет нашу идентичность, поскольку мы рассматриваем учения и мышление, которые, несмотря на различия, могут закрепить нашу духовную / моральную идентичность в другом (см. Золотое правило).

Но мы также знаем, что информацией можно манипулировать, чтобы использовать и / или создать реальные или предполагаемые угрозы для нашей личности. Слишком часто, к сожалению, люди не могут жить согласно своей идентичности, потому что их убеждения истолковываются как угроза.

Ежегодно, начиная с 2007 года, исследовательский центр «Pew Research Center» оценивает государственные ограничения в отношении религии по всему миру. В 2018 году (последний год, по которому имеются полные данные) религиозные ограничения достигли рекордно высокого уровня (Pew Research Center, 2020). Общее количество стран с «высоким» или «очень высоким» уровнем государственных ограничений также увеличилось с 52 в 2017 году до 56 в 2018 году. Pew Research Center также сообщает об индексе социальных враждебностей, связанных с религией. В 2018 году этот индекс несколько снизился, но только после того, как он достиг своего исторического максимума в 2017 году.

Учитывая такие репрессии и враждебность, неудивительно, что в настоящее время в нашем мире насчитывается больше всего перемещенных лиц со времен Второй мировой войны. По данным Организации Объединенных Наций, более 80 миллионов человек были вынуждены покинуть свои дома (УВКБ, 2020). Слишком часто люди спасаются бегством от конфликтов, когда религия, как представляется, используется для подтверждения силы одной группы (часто этно-религиозного большинства) против другой (как правило, этно-религиозных меньшинств) (Theodorou, 2014; см. также Falk, 2019 и C. Seiple, 2016).

Эти два взаимосвязанных и уравновешивающих друг друга эффекта глобализации - потребность в партнерстве, когда мы не желаем (не намереваемся) и/или не можем (не умеем) сотрудничать в силу (предполагаемой) угрозы нашей соответствующей самобытности, - порождают мир, характеризующийся концептуальными, географическими и духовными потрясениями и перемещениями. Трудно работать вместе, когда наша идентичность сопоставляется против другого и / или находится под угрозой со стороны другого. Неизбежно люди страдают, задаются вопросом «почему» и жаждут найти смысл. В мировом масштабе религия остается широко распространенной силой, которую можно использовать как для добра, так и для зла. Как таковые, ставки на межкультурную религиозную грамотность и неграмотность высоки. Как писал Стивен Протеро (Stephen Prothero), лидер в области религиозной грамотности: «Религиозная неграмотность более опасна, поскольку религия является наиболее изменчивой составляющей культуры, ибо религия всегда была, помимо одной из величайших сил добра в мировой истории, одной и из величайших сил зла» (Prothero, 2007, 17).³

Новая область религиозной грамотности

В американском контексте область религиозной грамотности перешагнула порог общественной осведомленности в 2007 году, когда было опубликовано несколько ключевых книг. Наиболее широко цитируется бестселлер *New York Times* «Религиозная грамотность: что каждый американец должен знать о религии - но не знает», написанный Протеро. Протерос писал о религиозной грамотности, «чтобы создать слои граждан, которые достаточно знают о христианстве и мировых религиях, чтобы они могли принимать значимое участие - как левые, так и правые - в религиозных дебатах, вызванных общественными дискуссиями». Это был не фаворитизм по отношению к христианству, а просто констатация факта: различные понимания христианства сыграли важную роль в основании и эволюции Соединенных Штатов. Нельзя, утверждал Протеро, быть полноценным гражданином США, пока человек не является функционально грамотным в своей истории - истории, в формировании которой библейский словарь и теологическая доктрина сыграли (и до сих пор играют) жизненно важную роль. Протеро определил религиозную грамотность как «способность понимать и использовать в повседневной жизни основные строительные блоки религиозных традиций - ключевые термины, символы, доктрины, практики, изречения, метафоры и повествования» (Prothero, 2007, 12).

Дайан Мур (Diane Moore) - еще один лидер в зарождающейся области религиозной грамотности - соглашается с тем, что факты о религии важны и что их следует преподавать в государственных школах Америки (также с целью укрепления гражданской сознательности). Но она считает необходимым добавить и то, что факты о религии не существуют изолированно от всего остального. Они должны рассматриваться

³ Данная статья представляет собой слегка отредактированную и сокращенную версию вводной главы книги, которую мы редактируем совместно. Книга, выходящая в свет в конце этого года, называется «Справочник Рутледжа по религиозной грамотности, плюрализму и глобальному взаимодействию».

и изучаться в контексте условий. Например, сострадание играет важную роль в христианской вере; но это понимание и то, как оно формирует конечное применение, скорее всего, будет различаться в зависимости от социально-культурного и исторического контекста, от того, является ли группа верующих частью этнического большинства или меньшинства (например, белые и чернокожие церкви в Америке). Кроме того, эти контексты также должны преподаваться, и то, как они преподаются, должно подвергаться сознательному и постоянному осмыслению.

В своей книге от 2007 года *«Преодоление религиозной неграмотности»: Подход к изучению религии в средней школе*, основанной на изучении культуры, Мур привела три аргументации в пользу многодисциплинарного подхода к изучению культуры и привела попытки представить соответствующие ракурсы, установленные факты и присущие данному контексту расхождения. Данный целостный подход (Moore, 2007, 5) предполагает, что:

- «Без базового понимания верований, символов, литературы и практики, связанных с мировыми религиозными традициями, большая часть истории и культуры становится непонятной. Религия всегда была и остается неотъемлемой частью культур и цивилизаций. Неспособность признать этот факт обедняет наше понимание человеческого опыта и создает ложный посыл о том, что религия - это прежде всего личность, а не социальный феномен».
- «Религиозные мировоззрения предоставляют альтернативные рамки для критики нормативных культурных особенностей. ...Изучение религии может способствовать развитию критического мышления и культурного воображения в отношении человеческого фактора и потенциала, а не препятствовать ему.»
- «Знание основных постулатов и структур мировых религий имеет важнейшее значение для обеспечения демократии в нашу все более плюралистическую эпоху.»

Мур (2007, 56) определила религиозную грамотность как способность различать и анализировать фундаментальные пересечения религии и социальной/политической/культурной жизни через множество призм. В частности, религиозно грамотный человек обладает 1) базовым пониманием истории, основных текстов, верований, практик и современных проявлений некоторых мировых религиозных традиций по мере того, как они возникали и продолжают формироваться под влиянием конкретных социальных, исторических и культурных контекстов; и 2) способностью различать и исследовать религиозные аспекты политического, социального и культурного самовыражения вне зависимости от временных и пространственных ограничений... Такое понимание религиозной грамотности делает упор на сам метод исследования, а не на знание конкретного содержания, хотя знакомство с историческими проявлениями является важной основой для достижения понимания пересечения религии с другими аспектами социальной жизни человека.

Эти влиятельные труды задают закономерность того, что происходит в зарождающейся области религиозной грамотности: американская система обучения K-12 делает акцент на взаимопонимании друг с другом, но не обязательно на (роли) «я» во

время взаимодействия с другим человеком. Так, например, в 2007 году Центр по внесению первых поправок опубликовал *«Поиск общей позиции»: Руководство по первой поправке к закону о религии и государственных школах* (Haynes и Thomas, 2007). В руководстве утверждается, что общее образование является удручающе неполным без предоставления хотя бы базовых знаний о религии, а также ставится под сомнение широко распространенное заблуждение о конституционном разделении церкви и государства как о чем-то, препятствующем учению о религии (с несектантской точки зрения).

В 2010 году Американская академия религий (AAP) выпустила *Руководство по преподаванию основ религии в государственных школах с системой обучения K-12 в Соединенных Штатах*. Подготовленное целевой группой AAP под председательством Дайаны Мур, «Руководство» представило свое обоснование в отношении образования в области религиозной грамотности, а именно: «Неграмотность в отношении религии 1) широко распространена, 2) подпитывает предрассудки и антагонизм и 3) может быть снижена путем преподавания религии в государственных школах с использованием нерелигиозного, академического подхода, называемого религиоведением (Целевая группа AAP «Религия в школах», 2010 г.). Опираясь на это достижение, в 2011 году Мур начала закладывать фундамент для проекта религиозной грамотности на базе Гарвардской школы богословия.

В 2015 году Адам Динхам (Adam Dinham) и Мэтью Фрэнсис (Matthew Francis) опубликовали свою отредактированную книгу *«Религиозная грамотность в политике и практике»*, в которой они утверждали (Dinham и Francis, 2015, 257, 266, 270), что религиозная грамотность «является растяжимым, гибким понятием, которое имеет разные конфигурации и применяется с точки зрения контекста, в котором это происходит... Религиозная грамотность обязательно является не дидактической идеей, которая должна быть адаптирована в соответствии с конкретной средой.» Они также пришли к выводу, что религиозная грамотность заключается в знании, по крайней мере, некоторых религиозных традиций, а также осведомленности и способности узнавать о других. Цель религиозной грамотности - избегать стереотипов, взаимодействовать, уважать и учиться у других, а также строить хорошие отношения, несмотря на различия. *В этом смысле это гражданское, а не религиозное начинание, и оно направлено на поддержку сильного многоконфессионального общества, включающего в себя людей со всеми религиозными традициями и ни одной из них, в контексте, который в значительной степени вызывает подозрения и тревогу по поводу религии и убеждений....* [Выделено нами]. Соответственно, религиозная грамотность «лучше всего понимается как рамки, которые должны быть разработаны с учетом контекста». В этом смысле лучше говорить о религиозной грамотности во множественном числе, чем в единственном.»

Также в 2015 году Мур основала Проект религиозной грамотности в Гарвардской школе богословия, который, помимо прочего, был направлен на применение религиозной грамотности в различных профессиональных областях, проведение

симпозиумов по таким тематическим направлениям, как СМИ и развлечения, журналистика, иммиграционные службы и гуманитарная деятельность. Например, исследование, проведенное в 2017 году совместно с Oxfam, было посвящено религиозной грамотности религиозных НПО, занимающихся оказанием помощи и развитием (Gingerich и др., 2017). Мур также добавила рассмотрение «силы и бессилия» к своему методу изучения религиозной грамотности, предложив задать вопросы о том, «какие точки зрения являются политически и социально значимыми» и почему (Moore, 2015).

В 2017 году Национальный совет США по социальным исследованиям при поддержке AAR и Центра религиозной свободы добавил религиоведение в свою «Систему государственных стандартов колледжа, карьеры и гражданской жизни (СЗ)» (Национальный совет социальных исследований, 2017). Размышляя об этой концепции, директор Центра религиозной свободы (в то время) Чарльз Хейнс заметил: «Религиозная грамотность имеет решающее значение для поддержания американского эксперимента по религиозной свободе и разнообразию. Только просвещая студентов о религиях и убеждениях конституционным и академическим путем, Соединенные Штаты могут продолжать строить одну нацию из множества культур и вероисповеданий» (Национальный совет по общественным наукам, *дата не указана*).

В 2018 году в зарождающейся области религиозной грамотности начали рассматриваться вопросы глобального применения, а также роль тех, кто стремится к религиозной грамотности в отношении других. Бенджамин Маркус из Центра религиозной свободы, например, предостерегал от лингвистического зеркального отображения другого верующего человека при взаимодействии с ним. Маркус (2018) отметил, что «американцы свободно познают мир, используя свой собственный религиозный язык, но многие из них не способны понять язык другого верующего в общественной жизни». Чтобы по-настоящему понимать и уважать друг друга, «требуется способность разбираться в религиозном языке и анализировать, как отдельные люди и сообщества ценят каждый компонент своей религиозной идентичности».

Образование в области религиозной грамотности также начало распространяться и за пределы системы K-12 для решения вопросов, связанных с высшим образованием. Дуглас Якобсен (Douglas Jacobsen) и Ронда Хустт Якобсен (Rhonda Hustedt Jacobsen) отметили данные направления в своей важной книге от 2012 года «*Больше не невидимое: религия в университетском образовании*». Одним из примеров растущего интереса к религиозной грамотности на университетском уровне стал январь 2018 года, когда Крис впервые начал преподавать предмет «Межкультурная религиозная грамотность и лидерство в эпоху партнерства» в Школе международных исследований Джексона при Вашингтонском университете. Это занятие стало результатом опыта Криса в Институте глобального взаимодействия, а также деятельности, осуществленной в рамках гранта Фонда Карнеги «Ликвидация разрыва», призванного помочь институту стать более актуальным для лиц, ответственных за разработку политики. На этом занятии и в своей работе с Templeton Religion Trust Крис призывал размышлять о том, каким образом религиозная грамотность начинается с личности и как она применяется в

разных контекстах в глобальном масштабе (см. C. Seiple 2018a, 2018b). В марте 2019 года Попечительский совет Вашингтонского университета единогласно утвердил программу обучения по «Межкультурной религиозной грамотности». ⁴

Признание религиозной грамотности в качестве приоритета в высшем образовании стало еще одним шагом вперед в ноябре 2019 года, когда AAR опубликовала свои «Руководящие принципы религиозной грамотности: Что должны знать о религии выпускники американских колледжей». Вторя прорывной работе Дайан Мур, которая была сопредседателем отчета, в отчете AAR (2019) говорится:

Религиозная грамотность помогает нам понять самих себя, друг друга и мир, в котором мы живем. Он включает в себя следующие возможности:

- Распознавать точные и достоверные знания о различных религиозных традициях и проявлениях.
- Признать внутреннее разнообразие религиозных традиций.
- Понять, как религии формировались - и как они формируются - опытом и историей отдельных людей, сообществ, наций и регионов.
- Интерпретировать, каким образом формы религиозного самовыражения используют культурные символы и художественное изображение своего времени и контекста.
- Отличать конфессиональные или предписывающие заявления, сделанные религиями, от описательных или аналитических заявлений.

Позже, в Приложении В к руководящим принципам, AAR, больше фокусируясь на личности, стремящейся вовлечь других в религиозную деятельность, определила религиозную грамотность как способность различать и анализировать роль религии в личной, социальной, политической, профессиональной и культурной жизни. Религиозная грамотность способствует развитию навыков и знаний, которые позволяют выпускникам участвовать в осознанной гражданской и общественной жизни; эффективно и совместно работать в различных контекстах; задумываться об обязательствах перед собой и перед другими; и развивать самосознание.

В октябре 2020 года Мур также запустила программу получения степени магистра по предмету «Религия и общественная жизнь» в Гарвардской школе богословия, чтобы «продвигать общественное понимание религии в служении справедливому миру». ⁵

Результаты

⁴ См. <https://jsis.washington.edu/religion/cross-cultural-religious-literacy-graduate-certificate/>.

⁵ См. <https://hds.harvard.edu/news/2020/10/15/understanding-religion-and-public-life#:~:text=Harvard%20Divinity%20School%20launched%20this%20week%20Religion%20and,since%20it%20introduced%20the%20master%20of%20theological%20studies.>

Подводя итог, можно сказать, что существует несколько аспектов «религиозной грамотности» в ее самом полном смысле. Первый - это признание неявного различия между разнообразием и плюрализмом. Разнообразие - это наличие различий. Это взаимная толерантность. Диана Эк (Diana Eck), директор проекта «Плюрализм в Гарварде», пишет:

Плюрализм - это не только многообразие, но и энергичное взаимодействие с многообразием. Многообразие может означать и означало создание религиозных гетто с ограниченным движением между ними или среди них. Сегодня религиозное многообразие - это данность, но плюрализм - не данность; это достижение (Еск, *дата не указана*)

Соответственно, второй ключевой элемент - это вовлеченность. Если мы хотим выйти за рамки толерантности, нам понадобятся воля и навыки для взаимодействия. Взаимодействие требует понимания мотивов и интересов друг друга, а также некоторого собственного самосознания. Взаимодействие с религиозным деятелем ничем не отличается от взаимодействия со светским - процесс все равно требует понимания того, чего вы и другая сторона добиваетесь и почему. «Религиозная грамотность», по крайней мере, является инструментом для достижения понимания другой религии. Конечно, Протеро, Мур и Маркус, среди прочих, начали бы именно с этого.

Но верно также и то, что большинство авторов согласятся с тем, что контекст лежит в основе «религиозной грамотности», используемой в качестве средства понимания, если не применения. Поэтому суждение и гибкость являются жизненно важными характеристиками, поскольку люди, ситуации и контексты отличаются друг от друга. (Гибкость также важна, потому что, как показывает вышеприведенный обзор, религиозная грамотность сама по себе является развивающейся концепцией.) И если религиозная грамотность зависит от контекста, то она неизбежно связана и с *отношениями*. Такая экстраполяционная логика подсказывает, что религиозная грамотность, необходимая для взаимодействия друг с другом, требует многоуровневого и разнонаправленного понимания - в том числе понимания ситуации и места, и, понимания самого себя, по мере того, как одно вступает в отношения с другим и местом.

Таким образом, религиозная грамотность носит относительный характер, даже если косвенно, учитывая множество неизвестных, требует скромного подхода в своем стремлении перейти от простой толерантности к многообразию к про-активному и нерелятивистскому плюрализму на основе взаимного участия. По сути, это гражданская ответственность. В своей дискуссии о «глубоком плюрализме» Уильям Коннолли (William Connolly) (2005, 64-65) пишет:

В идеале каждая вера таким образом встраивает в свою практику взаимоотношений религиозную добродетель гостеприимства и гражданскую добродетель предполагаемой щедрости. Это позволяет встраивать в свои ритуальные практики скромность отношений, чтобы усилить одну сторону своей веры - запрещение практиковать

гостеприимство по отношению к другим религиям, сосуществующим с ней, и уменьшить давление внутри нее, чтобы подавить или маргинализировать другие религии. Для участия в общественной жизни теперь не требуется оставлять свою веру дома в интересах светского разума (или одного из его суррогатов); это предполагает сочетание (в рамках реляционной практики самой веры) предварительной готовности к переговорам с предполагаемой щедростью и терпением в тех многочисленных ситуациях, когда обращение к уязвимым правилам общности между конфессиями, публичной процедуре, разуму или размышлениям недостаточно для решения рассматриваемого вопроса....

Согласование такого облика плюрализма, во-первых, чтит укоренившийся характер веры; во-вторых, выражает беглый элемент заботы, гостеприимства или любви к различиям, тлеющим в большинстве религий; в-третьих, защищает определенные вероисповедания от преследований; и, в-четвертых, предлагает наилучшую возможность для различных религий сосуществовать без насилия, поддерживая гражданские условия общего управления. Это не сводится к простому универсализму, в котором один образ трансцендентности устанавливает повсеместный стандарт, или к культурному релятивизму, в котором одна вера преобладает здесь, а другая - там. Это ни универсализм, ни релятивизм в простом понимании каждого из них. Это глубокий плюрализм.

Такая взаимосвязанная сеть отношений между религиозными (и нерелигиозными) людьми требует, как подчеркивает Коннолли, умения вести переговоры. Переговоры, однако, начинаются с навыка оценки (т.е. способности оценивать и анализировать различные динамические процессы); и начинаются и заканчиваются навыком общения (то, как что-то было сказано, или не сказано, что зачастую является важнее, чем то, что было сказано). Эта сеть отношений также требует, как предполагает Коннолли, применение наилучших из своих ценностей, а также острого понимания динамики власти в действии (которая может привести к насилию, если не управлять ею должным образом).

Безусловно, это был наш опыт работы с институтом на протяжении многих лет. Мы всегда находили повсюду хороших людей, которые действуют в соответствии со своей верой и совестью и согласно своей гражданской ответственности, воплощают в жизнь ценности милосердия, гостеприимства и уважения к другим (религиям). Но верно и то, что мы всегда находили спорные вопросы, которые неизменно указывали на динамику расстановки сил между местным этническим и/или религиозным большинством и этническими и/или религиозными меньшинствами. Например, доступ к образованию, вероисповедание и полноценные усилия по развитию часто являются неотъемлемой частью установления уважительных отношений между большинством и меньшинством. Целостный подход к религиозной грамотности требует знаний, размещённых в конкретном социальном пространстве в конкретное время - знания, которые являются не только академическими, но и контекстуальными и относительными.

Конечно, такая динамика - часть человеческого существования. Важная научная работа Джеймса Скотта (James C. Scott) по истории народов высокогорных районов Юго-Восточной Азии приводит яркие примеры такого соотношения сил между большинством и меньшинством. В книге «Искусство не быть управляемым» Скотт (2009, 13, 19, 20, 27, 155, 158, 337) пишет:

Попытка привести периферию в соответствие воспринимается представителями государства-спонсора как обеспечение цивилизации и прогресса, где прогресс, в свою очередь, воспринимается как навязчивое распространение языковых, сельскохозяйственных и религиозных практик доминирующей этнической группы: хань, кинь, бирман, таи.... В доколониальный период сопротивление можно увидеть в культурном отказе от моделей долин и в бегстве жителей равнин, ищущих убежища в холмах.... Однако холмы - это не просто пространство политического сопротивления, но и зона культурного отказа.... Отношение к культурам и обществам равнин как к самостоятельным субъектам (например, «тайская цивилизация», «китайская культура») воспроизводит нерелексивную структуру науки и тем самым принимает герметичный взгляд на культуру, который сами равнинные элиты хотят проецировать. Дело в том, что общества холмов и долин необходимо противопоставлять друг другу, чтобы иметь хоть какой-то смысл.... *Религиозная «граница», за которой было нелегко навязать ортодоксальность, была поэтому не столько местом или определенной границей, сколько отношением к иерархии - той изменчивой границей, при которой государственная власть заметно угасала ... Религиозная идентичность в данном случае - это самостоятельно выбранный способ установления границ, призванный подчеркнуть политические и социальные различия ...* Воображение людей долины неправильно истолковало свою историю. Народы холмов не предопределяют ничего. На самом деле, они лучше понимаются как рис после полива, уже оседлые, сопряженные и, возможно, даже уже грамотные. Они олицетворяют в течение долгого времени реактивное и целенаправленное безгражданство народов, которые адаптировались к миру государств, оставаясь при этом вне их их твердой хватки [*Выделено нами*].

Тонкое понимание динамики распределения сил (включая расовую динамику) и того, как это все влияет на местное самосознание, имеет важное значение для конструктивного взаимодействия. По-другому говоря, описание Скоттом равнин и высокогорий Юго-восточной Азии предполагает под собой тот тип вопросов, которые должны задавать целостный подход к религиозной грамотности с учетом контекста, а также потенциальных вовлеченных партнеров, когда-либо ценивших знания, размещённые в конкретном социальном пространстве в конкретное время, а также свое собственное понимание и взаимодействие с другими. Лаконично: это сложный, плавно и постоянно развивающийся процесс.

От академической до межкультурной религиозной грамотности: Компетенции и навыки

Межкультурная религиозная грамотность требует, чтобы человек задумывался о философии / теологии другого, а также о направлениях практического и позитивного участия в многоконфессиональном, глобализирующемся мире, который требует наличия многоконфессиональных партнеров для служения общему благу. Проще говоря, мы должны сначала понять себя (личная компетенция), затем понять других, как они понимают самих себя (сравнительная компетенция), а затем понять природу и требования лидерства для преодоления культурных и религиозных барьеров ради практического сотрудничества, которое, как правило, приносит гражданскую солидарность (коллективная компетентность).

Более того, важно понимать, что эти компетенции не являются линейными и, по сути, подпитывают друг друга и помогают формировать друг друга. Действительно, человек часто начинает открывать для себя себя только через взаимодействие с другим. По нашему опыту, человек не обязательно изначально взаимодействует с другим из-за альтруистического желания, но часто из практического личного интереса в рамках общей задачи. Человеческая натура такова, что сначала сердце следует за руками, выполняющими тяжелую работу, прежде чем голова наконец соглашается. Иногда стереотипы преодолеваются только путем гуманизации совместной работы.

Личностные компетенции

Иметь «личностную компетентность» - значит понимать свои собственные нравственные, эпистемологические и духовные основы, включать в них собственные (святые) тексты (и/или устные традиции) и то, что они говорят о взаимодействии с другими. Это также включает понимание того, как и почему развивается и углубляется собственный характер. Как отмечалось выше, традиционная литература, посвященная религиозной грамотности, часто недооценивает личность как отправную точку, если личность, с позиции «я» вообще рассматривается в ней. Как пронцательно подметил Ленн Гудман (Lenn Goodman) (2014, 1, 3), самопознание необходимо для подлинного взаимодействия и диалога.

[Плодотворный диалог требует] понимания того, кто мы такие, во что мы верим и о чем заботимся, и что *другое на самом деле является другим*. Без дисциплины самопознания, дополняющей наше любопытство, интерес превращается в простые предположения и догадки ... Самопознание, которого требует плюрализм, завоевано нелегким трудом. Самопознание означает прийти к миру с самим собой, примирить свое наследие с личным мировоззрением и экзистенциальными взглядами и интегрировать себя в сообщество, даже если человек отличается от него... Толерантность является минимальным требованием плюрализма в любом здоровом обществе. Религиозная терпимость не подразумевает

гомогенизацию. Плюрализм сохраняет различия. Чего он требует, так это уважения.

Сравнительная компетентность

Обладать «сравнительной компетенцией» означает понимать моральные, эпистемологические и духовные рамки своего соседа так, как понимает их он / она, и то, как эти рамки определяют взаимодействие с другим. Это измерение религиозной грамотности включает в себя спектр тем, которые обычно охватываются в курсе религиоведения по сравнительному религиоведению. Однако мы также хотели бы подчеркнуть решающую важность развития понимания *привитых религиозных убеждений* другого верующего человека в том или ином конкретном месте. Другими словами, каковы пороги в моральной структуре другого человека, позволяющие ему *принадлежать* к определенной группе и / или месту? Задавая этот вопрос, мы четко осознаем тот факт, что вещи, которые действительно значимы для человека в его вере, не обязательно точно соответствуют официальным доктринам данной религии.

Коллективная компетентность

Под «коллективной компетентностью» мы понимаем информацию о конкретном месте, где встречаются два (или более) различных моральных устоев, обычно основанных на различных религиях, как два человека и/или учреждения, которые помимо прочего должны решать конкретную задачу. Коллективная компетенция - это понимание духовной, этнической и / или организационной культуры, имеющей отношение к совместной разработке и реализации проекта или программы. Коллективная компетенция возникает тогда, когда разные люди / организации переходят от параллельной терпимости (разнообразия) к самосознанию и осознанию других, а также к взаимному участию (сердцевина здорового вида плюрализма). Пересечение контекстов всегда подразумевает уважение активной реальности конкретного места, помещая партнерские отношения и вытекающие из них проекты в рамки духовных, светских, этнических и организационных культур соответствующих партнеров, признавая при этом присутствующую расстановку сил.

Подготовленное движение навстречу другому - это заложенный импульс самого движения. И этот момент движения навстречу к другому - это не только взаимодействие, но и лидерство, поскольку обе стороны должны будут сформулировать общие цели, которые помогут им выполнить поставленную задачу, и строить диалог с различными заинтересованными сторонами в правительстве и гражданском обществе (некоторые, даже многие, из которых не будут являться религиозными).

Однако в дополнение к вышеперечисленным компетенциям, взаимодействие и лидерство также требуют особых навыков - *умений*, основанных на историческом опыте и прецедентах многоконфессиональных начинаний. Если есть желание научиться концептуально мыслить об этом процессе, то должны быть также навыки, которые позволят научиться тому, как поступать в определенных условиях. Эти навыки не только помогают формировать личные, сравнительные и коллективные компетенции, но могут быть применимы в любой профессии или месте. Они имеют решающее значение для процесса оценки и анализа в рамках трех компетенций, чтобы применить их сочетание. Основываясь на нашем глобальном опыте взаимодействия, мы определили три основных набора навыков, которые особенно полезны в любой ситуации: оценка, переговоры и общение.

Оценка

В процессе оценки особое внимание уделяется как собственной личности, так и другим сторонам, в зависимости от контекста, в котором соответствующие стороны стремятся к достижению своих общих целей. При оценке подразумевается, что роль религии проявляется одновременно - внутри и снаружи - в одном континууме: как один из многих аналитических факторов для силы, которая может быть использована, как во благо, так и во вред. Внутренне оценка учитывает характер человека и убеждения, особенно представление одного человека о другом, а также неизвестные стереотипы. Внешне оценка направлена на то, чтобы точно определить и понять роль религии в заданном, многоуровневом контексте, в соответствии с просоциальным эффектом.

Переговоры

По мере того, как один человек оценивает себя, другого и контекст применения, другой готовится к межкультурному взаимодействию, т.е. к налаживанию и ведению необходимых партнерских отношений. На каждом этапе этого процесса ведутся внутренние и внешние переговоры. Внутренне человек не может достичь своей собственной идентичности, но может увидеть (пересмотреть) ее через столкновение различных верований, культур и народов. Между тем, снаружи есть над чем поработать. То, насколько хорошо это достигается, в какой-то степени является отражением внутреннего процесса, а также способности человека к уважительному взаимодействию. Переговоры предполагают взаимное выслушивание и понимание, что, в свою очередь, ведет к устойчивым действиям. Ключом к этому является общение.

Общение

Существует два вида общения - вербальное и невербальное. Это общение осуществляется с учетом социально-культурной, религиозной и геополитической идентичности. Общение становится важным элементом там, где такие вещи, как стыд, уважение и семья, часто играют немаловажную и давно сформировавшуюся роль. Безусловно, общение начинается со способности слушать: внутри своей организации,

внутри своей страны, в местном социально-культурном и религиозном контексте (от столицы до провинции). Чуткость и отзывчивость играют решающую роль в общении, которое способствует возникновению доверия, взаимного доверия, которое приводит к осязаемому результату.

Заключение: Межкультурная религиозная грамотность как средство для достижения заветного плюрализма

Межкультурная религиозная грамотность развивается в процессе взаимодействия с религиозным субъектом (государственным или негосударственным), основанном на понимании самого себя, самосознании другого и поставленных целей в определенном культурном контексте. Но межкультурная религиозная грамотность не является самоцелью. Скорее, она является частью более широкой теории позитивных изменений.⁶ В отличие от религиозной «грамотности», которая представляет собой лишь общее знание «фактов» о религиях других людей, межкультурная религиозная грамотность - это набор компетенций и навыков, ориентированных на нормативное видение устойчивого плюрализма. Простое техническое знание религии не будет каким-то образом автоматически поддерживать более высокий социальный расцвет и плюралистический мир. На самом деле, вполне возможно совместить фактическое знание религии с нелиберальными, анти-плюралистическими настроениями. Хорошая осведомленность, к сожалению, может порождать скорее презрение, чем солидарность. Наша эпоха - это эпоха «демократического спада» (Lovelace 2020), подпитываемая в значительной степени религиозным национализмом, который определяет этно-религиозное большинство против этно-религиозных меньшинств (обычно в качестве козлов отпущения).

В связи с этим важно поместить задачу повышения религиозной грамотности в более широкое нормативное видение формы плюрализма, отвечающей вызовам нашего времени. Нам необходимо ответить на основной телеологический вопрос: *для чего* нужна межкультурная религиозная грамотность? Ответ, который мы предлагаем, заключается в следующем: *достичь заветного плюрализма*. «*Заветный плюрализм*» - оригинальное словосочетание, впервые представленное Крисом в его работе с Templeton Religion Trust в 2017 году. Однако эти идеи не являются совершенно новыми. На самом деле существует множество исторических прецедентов. (Одним из примеров из 17-го века является Роджер Уильямс, который основал Род-Айленд на основе «завета о мирном соседстве», в котором ценилась свобода совести; см. С. Seiple 2012).

Фраза «заветный плюрализм» призвана стимулировать и инициировать новые и необходимые разговоры о мире, в котором мы живем. Заветный плюрализм воплощает в себе смирение, терпение, сочувствие и ответственность за взаимодействие, уважение

⁶ Эта более широкая теория изменений определяет несколько ключевых категорий благоприятных условий (или «условий возможности») для продвижения к устойчивому, релятивистскому, нерелятивистскому плюрализму. Наряду с межкультурной религиозной грамотностью, эти условия включают свободу религии и убеждений, а также воплощение и выражение основных добродетелей, таких как смирение и терпение. Более подробную информацию см. в публикации: Стюарт, Сейпл и Гувер 2020а.

и защиту друг друга, хотя и не обязательно придает моральный эквивалент убеждениям и поведению других людей (Stewart, Seiple и Hoover 2020a, 2020b; Joustra 2020, 2021). Плюрализм, который является «заветным», является более богатым и жизнеспособным, потому что он является реляционным, то есть, это не просто договор о заключении соглашения (хотя отношения часто начинаются с договора, а стратегии укореняются в договорах).

Заветы, как говорит нам раввин Джонатан Сакс (2002, 150–151), - это связь, которая связана не с интересом или преимуществом, а с принадлежностью ... [Завет] там, где мы развиваем грамматику и синтаксис взаимности, где мы помогаем другим, и они помогают нам, не подсчитывая относительных преимуществ - где рождается доверие ... Заветы - это начало, акты морального обязательства. Они сформулированы в широких терминах, точное значение которых является предметом постоянных дискуссий, но которые служат эталонами, идеями, ориентирами, по которым оцениваются политика и практика. Сейчас нам не нужен договор о создании глобальной политической структуры, а скорее договор, определяющий наше общее видение будущего человечества.

Соответственно, концепция заветного плюрализма предполагает целостный подход «сверху вниз» и «снизу вверх»: она предполагает конституционную основу равных прав и обязанностей для всех граждан в рамках правового государства (сверху вниз), а также благоприятный культурный контекст (снизу вверх), важным фактором которого зачастую является религия.

Таким образом, межкультурная религиозная грамотность не является ни своего рода техническими знаниями, ни просто атрибутом хорошего общего образования. Скорее, это набор компетенций и навыков, ориентированных на нормативное видение устойчивого плюрализма, и лежащих в его основе. Определенная таким образом, религиозная грамотность имеет гораздо большее значение, чем просто вежливые «межконфессиональные диалоги» между духовенством и теологами. Практика межкультурной религиозной грамотности, основанная на заветном плюрализме, повышает вероятность того, что люди с глубоко различающимися моральными и религиозными убеждениями будут, тем не менее, взаимодействовать друг с другом, преодолевая различия, и вносить практический вклад в общее дело.

Ссылки:

Религия ААР в школьной целевой группе. 2010. *«Руководство по преподаванию основ религии в государственных школах Соединенных Штатах с системой K-12»*. Атланта: Американская академия религии.

<https://www.aarweb.org/common/Uploaded%20files/Publications%20and%20News/Guides%20and%20Best%20Practices/AARK-12CurriculumGuidelinesPDF.pdf>

Американская Академия Религий. 2019. «Руководство по религиозной грамотности»: *Что должны знать о религии выпускники американских колледжей*. Атланта: Американская академия религии. <https://www.aarweb.org/AARMBR/Publications-and-News-/Guides-and-Best-Practices-/Teaching-and-Learning-/AAR-Religious-Literacy-Guidelines.aspx?WebsiteKey=61d76dfc-e7fe-4820-a0ca-1f792d24c06e>

Коннолли, Уильям Э. 2005. *Плюрализм*. Дарем, Северная Каролина: Издательство Duke University.

Догерти, Джаред, изд. 2011 *Мусульмане и гармоничное общество*. Арлингтон, Вирджиния: Институт глобального взаимодействия.

Динхэм, Адам и Мэтью Фрэнсис, ред. 2015. *Религиозная грамотность в политике и на практике*. Бристоль: Издательство Policy.

Эк, Диана (Дата не установлена) «Что такое плюрализм?» Вебсайт проекта по плюрализму, Гарвардский университет, <https://pluralism.org/about>. Доступно с 20 апреля 2020 г.

Фальк, Памела. 2019. «Зарегистрировать 71 миллион перемещенных лиц, поскольку «крупные державы» не в состоянии остановить кризисы, - сообщает Агентство ООН по делам беженцев». CBSnews.com, июнь 2019 г. <https://www.cbsnews.com/news/un-refugee-agency-71-million-displaced-war-violence-major-powers-failure-syria-venezuela/>

Джинджерич, Тара Р., Дайан Л. Мур, Роберт Бродрик и Карли Берионт. 2017. «Местное гуманитарное лидерство: взаимодействие с религиями, и деятелями религии и веры». Проект религиозной грамотности Oxfam и Гарвардской школы богословия. https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/file_attachments/rr-local-humanitarian-leadership-religious-literacy-310317-en.pdf

Гудман, Ленн. 2014. *Религиозный плюрализм и ценности в общественной сфере*. Кембридж: Издательство Кембриджского университета.

Хейнс, Чарльз и Оливер Томас, ред. 2007. *В поисках точки соприкосновения: Руководство с первой поправкой по религии и государственным школам*. Вашингтон, округ Колумбия: Центр Первой поправки.

Гувер, Деннис Р., изд. 2014. *Религия и американская исключительность*. Оксфорд: Рутледж.

Гувер, Деннис Р. и Дуглас Джонстон, ред. 2012. *Религия и международные отношения: основные материалы*. Уэйко, Техас: Издательство Бейлорского университета.

Якобсен, Дуглас и Ронда Хустедт Якобсен. 2012. *Больше не невидимое: религия в университетском образовании*. Оксфорд: Издательство Оксфордского университета.

Джустра, Роберт Дж. 2021. «Достигли ли мы пика плюрализма?» Религия и глобальное общество, Лондонская школа экономики, <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/>

Джустра, Роберт Дж. 2020. «Координаты заветного плюрализма: отображение теории плюрализма в 21 веке». *Обзор веры и международных отношений* 18 (4): 18-34.

Лавлейс, Райан. 2020. «Глобальная рецессия в демократии»: рейтинг «свободы» США упал на 8 баллов». Изд. Washington Times, 4 марта.

<https://www.washingtontimes.com/news/2020/mar/4/freedom-house-freedom-world-2020-report-shows-decl/>

Маркус, Бенджамин. 2018. «Религиозная грамотность в американском образовании». В книге Майкла Д. Ваггонера и Натана Уокера, ред., *Оксфордский справочник по религии и американскому образованию*. Оксфорд: Издательство Оксфордского университета. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199386819.001.0001/oxfordhb-9780199386819-e-38>

Мур, Дайан Л. 2007. «Преодоление религиозной неграмотности: культурологический подход к изучению религии в среднем образовании». Нью-Йорк: Пэлгрейв Макмиллан (Palgrave MacMillan).

- Мур, Дайан Л. 2015. «*Проект религиозной грамотности: наш метод*». Кембридж, Массачусетс: Проект религиозной грамотности Гарвардской школы богословия. https://rlp.hds.harvard.edu/files/hds-rlp/files/rlp_method_2015.pdf
- Национальный совет по социальным исследованиям. 2017. «*Основы государственных стандартов СЗ в области социальных исследований*». Сильвер-Спринг, Мэриленд: Национальный совет по социальным исследованиям <https://www.socialstudies.org/sites/default/files/2017/Jun/c3-framework-for-social-studies-rev0617.pdf>
- Национальный совет по общественным исследованиям (Дата не установлена) «*Академическое изучение религии, добавленное к руководству по обществоведению*». Сильвер-Спринг, Мэриленд: Национальный совет социальных исследований. <https://www.socialstudies.org/about/academic-study-religion-added-social-studies-guidelines>
- Исследовательский центр Pew (Pew Research Center) 2020. «*В 2018 году государственные ограничения в отношении религии достигли самого высокого уровня во всем мире за десятилетие*». Вашингтон, округ Колумбия: Исследовательский центр Pew Research Center, 10 ноября. <https://www.pewforum.org/2020/11/10/in-2018-government-restrictions-on-religion-reach-highest-level-globally-in-more-than-a-decade/>
- Протеро, Стивен. 2007. «*Религиозная грамотность: что каждый американец должен знать о религии - но не знает*» Сан-Франциско: HarperOne.
- Скотт, Джеймс К. 2009. «*Искусство не подчиняться: анархическая история возвышенности Юго-Восточной Азии*» (Нью-Хейвен: издательство Йельского университета).
- Сакс, Джонатан. 2002. «*Достоинство различия*». Лондон: Изд. Continuum.
- Сейпл, Крис. 2012. «*Суть исключительности: Роджер Уильямс и рождение религиозной свободы в Америке*». Обзор веры и международных отношений 10 (2): 13-19.
- Сейпл, Крис. 2016. «*Гуманитарная система не работает - так как же ее исправить?*» Блог Всемирного экономического форума, 19 мая.

<https://www.weforum.org/agenda/2016/05/the-humanitarian-system-is-not-working-so-how-can-we-fix-it/>

Сейпл, Крис. 2018а. «Вера может победить религиозный национализм: вот каким образом». Блог Всемирного экономического форума, 18 апреля.

<https://www.weforum.org/agenda/2018/04/faith-can-overcome-religious-nationalism-heres-how/>.

Сейпл, Крис. 2018b. «Призыв к заветному плюрализму». Лекция Темплтона о религии и мировых делах. Научно-исследовательский институт внешней политики, 13 ноября. <https://www.fpri.org/article/2018/11/the-call-of-covenantal-pluralism-defeating-religious-nationalism-with-faithful-patriotism/>.

Сейпл, Крис, Деннис Р. Гувер и Полетта Отис, ред. 2013. *Справочник Рутледжа по религии и безопасности*. Оксфорд: Рутледж.

Сейпл, Роберт. 2004. *Послы надежды*. Downers Grove, IN: Изд. Intervarsity.

Сейпл, Роберт и Деннис Р. Гувер, ред. 2004. *Религия и безопасность: Новая связь в международных отношениях*. Лэнхэм, Мэриленд: Роуман и Литтлфилд.

Стюарт, У. Кристофер, Крис Сейпл и Деннис Р. Гувер. 2020а. «На пути к глобальному соглашению о мирном соседстве: знакомство с философией заветного плюрализма». *The Review of Faith & International Affairs* (Обзор веры и международных отношений) 18 (4): 1-17.

Стюарт, У. Кристофер, Крис Сейпл и Деннис Р. Гувер. 2020b. «Чтобы продвигать международные права человека, необходимо продвигать заветный плюрализм». *Религия и глобальное общество, Лондонская школа экономики*, 16 декабря,

<https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2020/12/to-advance-international-human-rights-first-promote-covenantal-pluralism/>

Темза, Нокс, Крис Сейпл и Эми Роу. 2009. «Международная защита религиозной свободы: Руководство по организациям, праву и НПО». Уэйко, Техас: Издательство Бейлорского университета.

Теодору, Анджелина. 2014. «*Основные выводы о росте религиозной вражды во всем мире*». Вашингтон, округ Колумбия: Исследовательский центр Pew Research Center, 17 января. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/01/17/key-findings-about-growing-religious-hostilities-around-the-world/>

УВКБ ООН. 2020. «*К середине 2020 года количество вынужденно-перемещенных людей превысит 80 миллионов, поскольку COVID-19 проверяет защиту беженцев во всем мире*». УВКБ ООН, 9 декабря. <https://www.unhcr.org/news/press/2020/12/5fcf94a04/forced-displacement-passes-80-million-mid-2020-covid-19-tests-refugee-protection.html>

Вайт, Джошуа. 2008. *Исламистская граница Пакистана*. Вашингтон, округ Колумбия: Институт глобального взаимодействия.

Об авторах

Крис Сейпл (доктор философии, Школа права и дипломатии Флетчера) является почетным президентом Института глобального взаимодействия и главным советником Инициативы заветного плюрализма Templeton Religion Trust. Бывший офицер морской пехоты США, он является старшим научным сотрудником по сравнительному религиоведению в Школе международных исследований Джексона Вашингтонского университета. Ранее он был сопредседателем рабочей группы Государственного секретаря США по вопросам религии и внешней политики (2011-2013 гг.), а также Старшим советником Доказательного саммита Агентства США по международному развитию по стратегическому религиозному взаимодействию (2020 г.). Вместе с Деннисом Р. Гувером он является соредактором готовящегося к изданию «Справочника Рутледжа по религиозной грамотности, плюрализму и глобальной вовлеченности».

Деннис Р. Гувер (доктор философии по политическим вопросам, Оксфордский университет), редактор журнала The Review of Faith & International Affairs, советник по исследованиям в рамках Инициативы заветного плюрализма Templeton Religion Trust и старший научный сотрудник Института глобального взаимодействия. Он является редактором журнала «Религия и американская исключительность» (Routledge, 2014), соредактором книги «Религия и безопасность» (Routledge, 2013) Криса Сейпла и Полетты Отис, соредактором Дугласа Джонстона (Douglas Johnston), журнал «Религия и международные дела» (Издательство Бейлорского университета, 2012).

Официальное заявление

Данная статья является частью более крупного проекта, поддерживаемого Фондом Иссахар и фондом Templeton Religion Trust.

Религиозный плюрализм и государственный патернализм в Казахстане

Роман Подопригора и Наргис Касенова

Translation and citation info: This is a Russian translation of an English language research paper commissioned by the Institute for Global Engagement (IGE). The paper was translated by permission of IGE for noncommercial use as an educational supplement in IGE's international educational programs. The English language version of record has been published as: Roman Podoprighora and Nargis Kassenova, "Religious Pluralism and State Paternalism in Kazakhstan," *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 18, No. 4 (Winter 2020): 63-73, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15570274.2020.1835023>. (Copyright © IGE 2020.)

Современный Казахстан является домом для многих этнических и религиозных групп в силу сложной истории миграции в этом регионе. Перепись 2009 года выявила более 100 этнических принадлежностей, среди них самые большие группы - казахи (63,1 процента) и русские (23,7 процента). Доля мусульман составила 70,2 процента населения, а христиан - 26,3 процента (Агентство Республики Казахстан по статистике 2010).¹ С первых дней независимости такое разнообразие рассматривалось как источник силы, духовного и культурного богатства страны, а не как ее слабость. Правительство утверждает, что успешно управляет этим разнообразием, и использует данный аргумент как для укрепления своей внутренней легитимности, так и в качестве ключевого элемента имиджа за рубежом. Ряд внешнеполитических инициатив включает продвижение казахстанской модели межнационального мира и межконфессионального согласия. В столице страны Нур-Султан (бывшая Астана) проходят Съезды лидеров мировых и традиционных религий.

Очевидно, что для казахстанского государства наличие религиозного плюрализма является комфортным и даже приветствуется. Однако, построена ли в стране модель, близкая к идеалу заветного плюрализма, или при более внимательном рассмотрении мы обнаружим серьезные расхождения? В нашем эссе мы отвечаем на эти вопросы, руководствуясь концепцией заветного плюрализма, сформулированной У. Кристофером Стюартом, Крисом Сиплом и Деннисом Р. Гувером (2020). Мы рассматриваем как измерение «сверху вниз» (правовые нормы в религиозной сфере), так и измерение «снизу вверх» (уделяя особое внимание динамике отношений и существующим межконфессиональным диалогам). Мы утверждаем, что в казахстанской модели нет «равных условий игры», предусмотренных заветным плюрализмом, что она строго иерархична, и в ней доминирует государство (Stewart 2018). Мы также находим мало

¹ Согласно переписи населения 2009 г., этнический состав Казахстана также включал немцев – 1.1%, татар – 1.3%, узбеков – 2.9%, уйгуров – 1.4% и украинцев – 2.1%. Что касается религиозного состава, кроме мусульман и христиан (обе группы считались в целом, без различий в традициях и школах), в результате переписи были включены 0.1% буддистов, 0.2% других и 2.8% неверующих.

энергии и интереса граждан «снизу вверх» в межконфессиональном диалоге. Отношение и поведение, преобладающие в религиозных общинах, не соответствуют «обещанию взаимодействовать, уважать и защищать друг друга» (Seiple 2018; см. также Stewart, Seiple и Hoover 2020).

В эссе кратко прослеживаются история религиозного плюрализма в Казахстане и трансформация отношений между государством, религиозными властями и верующими, исповедующими разные религии. Такой обзор позволит лучше понять современную ситуацию. Мы считаем государственный патернализм определяющей чертой этих отношений. Хотя мы уделяем особое внимание периоду независимости с 1991 года, мы подчеркиваем значимость наследия советского периода. Обзор сопровождается анализом законодательства, отражающего неоднозначность отношений государства с религией и религиозными объединениями и противоречия в его отношении к религиозному плюрализму, иерархии религиозных объединений и слабости существующих инициатив межконфессионального диалога. В заключении резюмируются выводы и отражены препятствия на пути преобразования казахстанской модели религиозного плюрализма в соответствии с принципами заветного плюрализма.

Религиозный плюрализм и государственная политика в истории

Религиозный плюрализм был присущ различным сообществам, существовавшим на территории Казахстана (Olcott and Rappe 2020). В различные исторические периоды исповедовались языческие религии, буддизм и христианство, однако, ко времени создания Казахского ханства в XV веке, господствующей конфессией стал ислам (Нуртазина 2000). В своде законов обычного права казахов «Жеты Жаргы» (XVIII в.) говорилось: «если, кто примет христианскую веру, у того родственники отнимают все его имяние», «богохульника, избличенного семью свидетелями, должно убивать камнями» (Левшин 1996, 368). Хотя исследователи считают, что такие наказания применялись редко. Как утверждает Фукс, нормы шариатского происхождения провозглашались казахскими законооведами как символ веры, а не как практически применяемое право (Фукс 2008, 775).

Ситуация кардинально изменилась после того, как Казахстан окончательно вошел в состав Российской империи в XIX в. Переселенцы создавали неисламские организации. В более скромном масштабе, этот процесс имел место с начала XVII в., когда группы иммигрантов различной религиозной ориентации, прежде всего старообрядцы и право-славные, начали прибывать в Казахстан. Территориальные притязания и необходимость хозяйственного освоения края обусловили и сопутствующую религиозную активность, хотя иногда и в специфических формах, таких как походные церкви для военных и вагоны-церкви для строителей железной дороги. В 1847–1858 годах открываются первые стационарные православные церкви и образуются православные приходы, которые находились в подчинении Оренбургской или Томской

епархий. А в 1871 году Священным Синодом была учреждена Туркестанская епархия с центром в г. Верном (Буряков и др. 1998, 15-16).

В середине XVIII в. появились первые небольшие общины лютеран-немцев, а через некоторое время царское правительство учредило лютеранские приходы сначала на территориях, близких к современному Казахстану (Ташкент, Барнаул, Омск), а затем и непосредственно в казахских землях. В начале XX в. появляются католические молитвенные дома, которые входили в состав Тираспольской епархии (Ерофеева 1997, 59-60). Первое упоминание о до сих пор считающихся новыми и нетрадиционными для Казахстана Свидетелях Иеговы относится к концу XIX в. (Артемьев 1990, 50).

В XIX в. на территории Казахстана уже присутствовали все типы религий Российской империи: господствующая (православие), терпимые (лютеранство, католицизм, ислам) и гонимые (старообрядцы, баптисты, адвентисты). Можно сказать, что религиозная картина стала более плюралистичной, но государство, допуская такой плюрализм, осуществляло полный контроль за религиозной активностью. Контролю подлежали все религиозные объединения, особенно, терпимые и гонимые. Очевидно, что господствующая (православная) церковь, стала активно заниматься миссионерской работой с целью насаждения православия, несмотря на прохладное отношение к этому местных властей. В 1912 году в Туркестане для противодействия исламу была учреждена противомусульманская миссия (Русское 1989, 453). Политика России в отношении ислама в Туркестанском крае постоянно менялась: от поддержки и запретов до политики «ни гонений, ни покровительства» (Котюкова 2016, 112-165). Господствующая церковь также чувствовала угрозу от так называемых религиозных сект (меннонитов, баптистов), которые селились в крае компактно, целыми деревнями и открыто вели религиозную пропаганду среди рабочих и крестьян (Котюкова 2016, 165).

Советский период, начавшийся с Октябрьской революции 1917 года и закончившийся с распадом СССР в 1991 году, является наиболее важным для понимания современного состояния отношений между государством, религиозными организациями и верующими. Советское наследие включает политико-правовые подходы, характерные для десятилетий борьбы с религией и доминирования материалистической идеологии. В течение советского периода были разные этапы: относительная религиозная свобода в самом начале и в самом конце советского периода и преследования и репрессии в отношении религии на протяжении всего остального времени.

Как и другие республики бывшего СССР, Казахстан был атеистическим государством, где религия рассматривалась как временное явление, которое исчезнет с победой коммунизма. Религиозные учения были несовместимы с коммунистической идеологией, и государство активно содействовало их исчезновению. Реализация провозглашенного в Конституциях Казахской Советской Социалистической Республики 1937 и 1978 годов

права на свободу совести в реальной жизни была связана с множеством проблем. За рамками настоящей статьи остаются факты массового разрушения мечетей, церквей и иных культовых зданий, репрессий в отношении религиозных служителей и насильственной атеизации общества. Репрессиям подвергались все: от распространенных до малоизвестных религиозных общин.

Враждебность советского государства по отношению к религиозным объединениям измерялась по-разному. Большинство религиозных объединений попадали под жесткий административный пресс. Они не обладали правом юридического лица, не могли иметь собственность, принимать на работу граждан. Но они, хотя бы, могли существовать. В то же самое время, некоторые религиозные объединения были запрещены. В Инструкции по применению законодательства о культах (1961) отмечалось, что не подлежат регистрации религиозные общества и группы верующих, принадлежащие к сектам, вероучение и характер деятельности которых носит антигосударственный и изуверский характер: иеговисты, пятидесятники, истинно-православные христиане, адвентисты-реформисты, мурашковцы и т.п. В любой момент в список могли попасть и другие религиозные группы или общины (Совет по делам религиозных культов 1961, 11-12). Таким образом, «религиозный плюрализм» советского государства был очень избирательным.

Казахстан имел необычную религиозную композицию по сравнению с другими республиками СССР. Различные события способствовали тому, что он стал местом, куда направлялись большие миграционные потоки. Во время сталинского правления в Казахстан массово депортировались различные этнические группы. Иммиграция сопровождала реализацию крупных индустриальных и аграрных проектов советской власти, таких как запуск крупных производств, освоение целинных земель и создание ядерного полигона и космодрома.

Иммигранты несли и свою религиозность. В результате в 1960-1980 годах мусульманское население перестало доминировать по своей численности, во всяком случае, когда речь шла об организованных религиозных группах. Важно отметить, что и в целом в советское время казахи стали этническим меньшинством в своей республике. В 1989 году в Казахстане насчитывалось 671 религиозных организаций, включая 171 лютеранских, 168 баптистских, 62 православных, 46 исламских, 42 католических, 42 пятидесятнических, 36 адвентистских, 27 свидетелей Иеговы и 94 других (Иванов, Трофимов 2003, 4).

Сильные позиции протестантизма в советском Казахстане объясняются присутствием множества малых национальных групп и, прежде всего, немцев, для которых религия являлась одним из элементов сохранения национальной культуры и идентичности. Из всех действующих религиозных обществ в 1990 году более 70 процентов состояли полностью или частично из лиц немецкой национальности (Артемьев 1990, 50). Тесная связь этничности с религиозностью является одной из особенностей религиозных объединений советского времени.

Другая особенность заключалась в том, что подавляющее большинство религиозных общин были, по сути, закрытыми обществами, полностью контролируруемыми государством. Любое членство в религиозных объединениях отслеживалось и могло иметь печальные последствия для верующего в плане трудоустройства и учебы. Реализация права исповедовать любую религию, предусмотренная советским законодательством, была возможна только в разрешенных религиозных объединениях. То есть, религиозный плюрализм допускался в той степени, в какой это желало государство. Государство также жестко контролировало межрелигиозные связи. Религиозные группы в принципе были изолированы друг от друга. Некоторые их контакты допускались в формате идеологических проектов советского режима: например, деятельности Фонда мира, в котором, прежде всего, финансово, принимали участие представители религиозных объединений.

В конце 1980-х начале 1990-х годов политическая либерализация в СССР, связанная с Перестройкой, выразилась в ослаблении государственного контроля в религиозной сфере и в поощрении свободы совести. Тысячи религиозных объединений были зарегистрированы и получили право строить новые культовые здания, открывать религиозные учебные заведения, осуществлять публикации и заниматься общественной деятельностью. Духовенство могло вовлекаться в политику, входя в состав законодательных органов.

В то же время, в конце постсоветского периода стали рельефнее проявляться межрелигиозные разногласия и признаки межрелигиозных конфликтов. Так партия национального возрождения «Алаш», придерживаясь позиций панисламизма и пантюркизма, вела работу на обособление мусульман от последователей других религий, особенно в южных областях страны. Приверженцы ваххабизма (в то время их называли последователями «чистого ислама») из других республик Средней Азии провоцировали конфликты между казахами, узбеками и дунганями. Создание в Казахстане трех православных епархий вместо ранее существовавшей одной, вызвало волнения среди казачества и части мусульман.

Таким образом, весь период, начиная с появления казахской государственности и до распада СССР, религиозное разнообразие контролировалось государством с некоторым ослаблением этого контроля в конце советского периода. Религиозный плюрализм не был приоритетом, и допуская его, государство, тем не менее, не считало возможным уважать различные религиозные убеждения, а, наоборот, полагало, что оно может разрешать одни и преследовать другие религии.

Трансформация отношения и политики в независимом Казахстане

Либерализация в религиозной сфере, которая началась в поздний советский период, продолжилась в новом независимом Казахстане. Принятие новых либеральных законов, особенно Закона о свободе вероисповедания и религиозных объединениях 1992 года, отражало изменившееся отношение к религии, которая перестала рассматриваться в качестве врага. Более того, ислам стал официально признанным и одобренным элементом национальной идентичности. Граждане получили возможность создавать новые религиозные объединения и присоединяться к ним. Только за первые десять лет независимости количество религиозных объединений выросло почти в четыре раза: с 661 до 2502 (Иванов, Трофимов 2003, 3).

Изменилась религиозная композиция Казахстана. Из-за массовой эмиграции, прежде всего, немецкого населения, количество христианских общин заметно уменьшилось. В то же самое время, возрождение ислама привело к росту мусульманских организаций. В 2001 году почти половина всех религиозных объединений были исламскими (Иванов, Трофимов 2003, 3). Легализовали свою деятельность ранее запрещенные религиозные объединения, к примеру, Свидетели Иеговы и пятидесятники. Страна открылась для миссионеров различных направлений: от мусульманских, представляющих радикальные исламские течения, до представителей новых неисламских религиозных движений.

Все эти процессы способствовали росту религиозного плюрализма, и эта реальность принималась государством. В 1990-е годы государственные органы регистрировали практически все религиозные объединения. Немногочисленные отказы в регистрации были связаны, как правило, не с политическими или идеологическими установками, а с недостатками в представленных документах и юридическими неточностями. При определенной настойчивости религиозные объединения добивались государственной регистрации. Допускалось существование независимых исламских общин, не подчинявшихся Духовному управлению мусульман Казахстана (ДУМК), что позднее стало невозможным. Верующие и их организации стали активно заниматься характерной для них благотворительной, гуманитарной, просветительской деятельностью.

Религиозный плюрализм Казахстана активно использовался правительством для позиционирования страны на международном уровне. Контакты на высоком уровне были установлены с католическими властями (несмотря на отсутствие исторических связей и ничтожное количество католиков в стране). Президент Назарбаев совершил официальный визит в Ватикан в 1998 году и подписал соглашение о сотрудничестве. Папа Иоанн Павел II посетил Казахстан в 2001 году. Особое внимание уделялось еврейской общине. В 2002 году в крупнейшем городе Казахстана Алматы прошел Евразийский еврейский конгресс, и президент Назарбаев лично приветствовал его. В 2004 году самая большая синагога в Центральной Азии была открыта в столице страны Астане (ныне Нур-Султан).

Президент Назарбаев также инициировал проведение Съезда лидеров мировых и традиционных религий для того, чтобы продвигать диалог цивилизаций и мир. Всего прошло шесть съездов с участием лидеров конфессий, государств и международных организаций. Повестка обычно включает вопросы свободы религии, межрелигиозного диалога, роли духовных лидеров в укреплении международной безопасности, взаимного уважения и сотрудничества.

Однако, несмотря на международные инициативы и соглашения о сотрудничестве, «медовый месяц» в отношениях государства и религиозных организаций быстро завершился. С 2004 года государство возобновляет жесткий контроль над религиозными процессами. В 2005 году возрождается специальный государственный орган по делам религий (Комитет по делам религий Министерства юстиции) и реанимируются институты обязательной регистрации религиозных объединений и миссионеров.

Возвращение государства было вызвано целым рядом факторов. Правительство рассматривало появление исламистских группировок, таких как «Хизб-ут-Тахрир», как угрозу существующему политическому режиму. Взрывы бомб в столице соседнего Узбекистана Ташкенте в 1999 году, налеты боевиков Исламского движения Узбекистана на юг Кыргызстана в 1999 и 2000 годах и террористические атаки 11 сентября 2001 года в США связали религию с экстремистскими и террористическими угрозами.

Возрастающий религиозный плюрализм в стране также был одним из факторов. После эйфории первых лет независимости и государство, и значительная часть общества озаботились бурным ростом религиозных объединений. Причем рост так называемых традиционных религиозных объединений (прежде всего, исламских и православных) не вызывал вопросов. Недовольство провоцировалось разрастанием нетрадиционных организаций. Граждане принимали возрождение религии на персональном уровне, но не были готовы к развитию религиозных институтов, особенно таких экзотических как Церковь Саентологии или Церковь объединения. По результатам одного из опросов в 2003 году распространение нетрадиционных религий и новых вероучений считалось главной причиной противоречий на религиозной основе (Жулин 2003, 4). В 2013 году по результатам другого опроса для 71,7 процента населения оказалось приемлемо жить в обществе с людьми различных религиозных убеждений. В то же самое время 60,4 процента считали опасными для Казахстана нетрадиционные религиозные объединения и секты (ИМЭП 2013, 9, 29). Таким образом, граждане спокойно относились к идее разнообразия религий. Но это спокойное отношение исчезало, когда речь шла о конкретных объединениях.

Доминирующие религиозные объединения – ДУМК и Русская православная церковь (РПЦ) поощряли такой тренд. Их лидеры поднимали вопрос о принятии нового

законодательства, запрещающего деятельность иностранных миссионеров и «нетрадиционных» для Казахстана религиозных формирований (примечательно, что к последним относились и организации, которые имеют давние корни и традиции в Казахстане). В результате, в Конституции 1995 года и в Гражданском кодексе (Общая часть) 1994 года появились положения, ограничивающие деятельность иностранных миссионеров.

Следующим важным событием стало принятие Закона о религиозной деятельности и религиозных объединениях в 2011 году. Государство не скрывало, что одной из целей закона является снижение количества религиозных объединений. В результате проведенной перерегистрации, количество религиозных объединений сократилось на треть. В основном это коснулось христианских организаций. Большинство из непрошедших перерегистрацию не отвечали требованию иметь, как минимум, 50 совершеннолетних граждан. Три конфессии не смогли пройти перерегистрацию не по правовым причинам: Церковь Саентологии, Ахмадийская община и Церковь Объединения (последняя позднее была зарегистрирована как общественное объединение). Представители государственных органов объясняли, что таким образом не была допущена перерегистрация псевдорелигиозных структур (Кононенко 2013, 6).

В результате принятия закона были выведены из правового пространства малочисленные религиозные группы без права юридического лица. До 2011 года такие группы (которые не могли или не хотели регистрироваться) могли просто уведомить государственные органы о своем существовании. После 2011 года они оказались вне закона. Большинство этих групп представляли маленькие протестантские общины.

Государство играет двойственную роль в отношении религиозного плюрализма в Казахстане. С одной стороны, обеспечение межрелигиозного согласия наряду с межэтнической гармонией, стало одним из главных элементов официальной риторики. Помимо съездов, адресованных международной аудитории, государство также инициировало диалоговые платформы на местном (областном и городском) уровне в форме клубов лидеров религиозных объединений. Они также обсуждают вопросы межрелигиозного диалога и сотрудничества с государственными органами. С другой стороны, как говорилось выше, государство контролирует религиозные процессы и препятствует развитию религиозного плюрализма.

Такая двойственность в подходе государства к религиозному плюрализму является результатом инструментализации религии. Последняя видится как неотъемлемая часть внутреннего национального строительства и в качестве важного аспекта внешних отношений. Религия также воспринимается в тесной связке с этничностью (часть советского наследия, отмеченного ранее) и, следовательно, строительство казахстанского государства в условиях полиэтничного состава страны требует активного ручного управления в религиозной сфере. Показательно, что руководитель специально созданного Агентства по делам религий открыто заявлял в СМИ, что каждый

казахстанец имеет право на свободу совести и выбора, и что этот выбор объективен и основан на принципе «одна нация – одна религия» (Гильт 2011, 5). Таким образом, казахи, узбеки, уйгуры, татары, кыргызы, таджики, туркмены, чеченцы, ингуши, турки, курды, дунгане привержены исламу суннитского толка (70 процентов населения); русские, украинцы, белорусы – православию (25 процентов); поляки – католицизму; немцы – протестантизму; евреи – иудаизму (Гильт 2011, 5). Корейцам, азербайджанцам и некоторым другим этническим группам место не нашлось.

Хотя тезис «одна нация - одна религия» быстро исчез из официальных выступлений из-за его явно спорного характера, продвижение ислама как основного вероисповедания и маркера казахской идентичности продолжилось. Советская система довольно равномерно распределенного подавления религии была заменена многоуровневой иерархией религий и религиозных объединений, с ДУМК, наделенном привилегиями и ресурсами, на одном конце спектра, и некоторыми религиозными группами, оказавшимися изгоями, с другой стороны.

Правовые вопросы религиозного плюрализма

Неоднозначность государственного отношения к религии, религиозным объединениям и религиозному плюрализму отражается в законодательстве. На первый взгляд, в нем твердо закреплены принципы свободы совести и отделения религиозных объединений от государства. В соответствии с Конституцией Республики Казахстан принятой в 1995 году, все равны перед законом или судом и никто не может подвергаться какой-либо дискриминации по мотивам отношения к религии (статья 14); каждый имеет право на свободу совести (статья 22). Закон Республики Казахстан о религиозной деятельности и религиозных объединениях, принятый в 2011 году, еще раз подтверждает эти принципы и устанавливает, что никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной (п. 3 статьи 3); воспрепятствование законной религиозной деятельности, нарушение гражданских прав физических лиц по мотивам отношения к религии не допускаются (п. 5 статьи 3); каждый вправе придерживаться религиозных или иных убеждений, распространять их (п. 6 статьи 3). Закон определяет, что государство:

- не вмешивается в определение гражданином Республики Казахстан, иностранцем и лицом без гражданства своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или иными их законными представителями согласно своим убеждениям;
- не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если деятельность религиозных объединений не противоречит законам Республики Казахстан;
- способствует установлению отношений взаимной терпимости и уважения между гражданами Республики Казахстан, иностранцами и лицами без гражданства,

исповедующими религию и не исповедующими ее, а также между различными религиозными объединениями (п.8 статьи 3).

Таким образом, формально, имеются основания говорить о том, что государство, по крайней мере, не препятствует религиозному плюрализму и не отдает предпочтения каким-либо религиям и религиозным объединениям.

В преамбуле Закона о религиозной деятельности и религиозных объединениях, говорится, что казахстанское государство подтверждает право каждого на свободу совести, гарантирует равноправие каждого независимо от его религиозного убеждения, но, вместе с тем, признает историческую роль ислама ханафитского направления и православного христианства в развитии культуры и духовной жизни народа. При этом государство уважает другие религии, сочетающиеся с духовным наследием народа Казахстана, признает важность межконфессионального согласия, религиозной толерантности и уважения религиозных убеждений граждан.

Такая преамбула вызывает ряд вопросов. Что, например, делать с религиями, которые не сочетаются с духовным наследием народа Казахстана? Или, что в принципе считать «духовным наследием народа Казахстана»? После распада СССР в Казахстане стали действовать самые разные религиозные объединения, в том числе новые для конфессионального пространства страны. Они не представляют какой-либо угрозы, регистрируются государством, но могут не «сочетаться с духовным наследием народа Казахстана». Выделяя ханафитский ислам и православное христианство, государство закрепляет их большую значимость. Несмотря на то, что в самом законе не устанавливаются какие-либо привилегии для ислама и православия, более лояльное отношение проявляется в других актах и ещё больше в правоприменительной практике. Так, в Трудовом кодексе Республики Казахстан (2015), первый день Курбан-айта, отмечаемого по мусульманскому календарю и 7 января - православное Рождество - являются выходными днями. Никакие другие религиозные праздники такого признания не получили.

Законодательство, регулирующее порядок создания религиозных объединений, также благоприятствует этим двум крупным объединениям, особенно ДУМК. Оно определяет три категории: общенациональные, региональные (в пределах двух и более областей) и местные (в пределах крупных городов и областей). Общенациональные религиозные объединения могут быть образованы по принципу «сверху вниз», то есть изначально создается религиозный центр, который впоследствии учреждает свои подразделения (филиалы) в регионах и полностью их контролирует. Такой способ очень удобен для ДУМК. РПЦ также нашла возможность использовать такой подход. Для других религиозных групп более предпочтителен принцип «снизу вверх», когда независимые общины формируют крупную ассоциацию, но такой вариант для них неосуществим.

Регистрационные правила в отношении религиозных объединений также являются жесткими. Они требуют, чтобы учредители религиозных объединений представляли печатные религиозные материалы, раскрывающие историю возникновения и основы вероучения и содержащие сведения о соответствующей ему религиозной деятельности. А в уставе религиозного объединения должны содержаться сведения об основах вероучения и религиозной деятельности. Эти сведения включают в себя основные религиозные идеи, формы деятельности религиозного объединения, особенности отношения к браку и семье, образованию, здоровью участников (членов) данного религиозного объединения и других лиц, отношение к реализации конституционных прав и обязанностей его участников (членов) и служителей. Все документы отправляются на экспертизу, по итогам которой государственные органы принимают решение о регистрации религиозного объединения или об отказе в государственной регистрации. В результате такой экспертизы не прошли регистрацию Церковь Саентологии и Ахмадийская община, поскольку не были признаны религиозными. Несмотря на отсутствие законных оснований, государство до сих пор придерживается подхода, что все мусульманские религиозные объединения должны входить в состав ДУМК. Попытки некоторых организаций защитить свое право существовать автономно не были поддержаны судами.

Зарегистрированные религиозные объединения находятся под постоянным контролем властей и риском преследования за любые нарушения жестких норм, регулирующих религиозную деятельность. В этом плане, неисламские группы, такие как протестанты и Свидетели Иеговы испытывают наибольшее давление. Частые обвинения связаны с распространением религиозных верований в различных формах, таких как миссионерская деятельность, распространение религиозной литературы и другой деятельностью (Подопригора 2020, 194).

В то время как законодательство, регулирующее религиозную деятельность, принятое на заре независимости, обещало либерализацию религиозной сферы и свободу совести, изменения, которые произошли в последние два десятилетия, отодвинули страну от идеалов заветного плюрализма. Государство возобновило полный контроль за религиозной сферой и использует закон как главный инструмент в этом деле.

Реалии и трудности межрелигиозного диалога

Развитие религиозного плюрализма, и особенно заветного плюрализма, зависит не только от усилий государства, но и, во-многом, от самих религиозных объединений и их готовности к совместному, конструктивному взаимодействию, обмену мнениями, несмотря на глубокие религиозные различия. Казахстанский опыт обнаруживает, что на сегодняшний день сами религиозные объединения не сильно заинтересованы в конструктивном межконфессиональном диалоге и сотрудничестве. В данном случае речь не идет не о помпезных Съездах лидеров мировых и традиционных религий или

других символах (как отмечающийся в Казахстане 18 октября День духовного согласия), а о реальной ситуации на религиозном поле.

Доминирующие религиозные объединения – ДУМК и РПЦ – ревностно охраняют свои «территории». ДУМК было озабочено христианизацией казахского населения, деятельностью неподконтрольных мусульманских проповедников, а также нетрадиционных религиозных объединений. РПЦ, рассматривая Казахстан как свою каноническую территорию, демонстрировала тревогу возросшей активностью протестантских и иных христианских организаций, в том числе католических. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II расценил визит Папы Римского в Казахстан в 2001 году как «католическую экспансию» и выразил недовольство, что у Русской Православной Церкви не спросили разрешения на этот визит (Трофимов 2002).

Эти образования, являясь по закону равными со всеми остальными религиозными объединениями, на практике получили множество преимуществ, которые выражаются в более доброжелательном отношении к ним со стороны властей: в приглашении для участия в общественных, политических, массовых мероприятиях, в более легком разрешении возникающих проблем. Они заключают соглашения с властями и, как было указано выше, стараются влиять на его отношение к новым религиозным движениям, а также к своим религиозным конкурентам.

Более того, в ряде случаев представители титульных религий демонстрировали свою исключительность и не считали нужным участвовать в совместных с другими религиозными объединениями мероприятиями, в том числе организованных государственными органами. В 2000 году муфтий Духовного управления Казахстана отказался подписывать декларацию о диалоге конфессий, принятую по результатам крупной международной конференции (Известия-Казахстан 2000).

Представители других конфессий предпочитают объединяться со своими. Например, Ассоциация религиозных объединений Казахстана, созданная в 1999 году, состоит преимущественно из неопятидесятнических объединений. В 2018 году часть объединений вышла из этой ассоциации и создала Союз пятидесятнических церквей Казахстана. То есть, даже среди родственных религиозных объединений присутствует тенденция обособления, а не интеграции. И это, кстати, используется государственными органами, которые начинают противопоставлять эти ассоциации, говорить о правильном поведении одних и неправильном – других.

В 2019 году в Казахстане был создан Межконфессиональный совет традиционных христианских конфессий Республики Казахстан, объединяющий представителей православной, католической и лютеранской церквей, который закрыт для представителей других конфессий. Единственный пример создания действительно широкой межконфессиональной структурой был связан с образованием в 2003 году Казахстанской ассоциации религиозной свободы (отделения известной Международной

ассоциации религиозной свободы). В её состав вошли представители многих религиозных объединений (за исключением исламских) и академических кругов. Но ассоциация не смогла развить свою деятельность и была ликвидирована в 2019 году.

Имеются примеры межрелигиозного диалога на местном (областном, городском) уровне. В некоторых регионах Казахстана действуют клубы лидеров религиозных объединений. Как правило, в клуб входит также представитель государственного органа или государственной организации. Он является неформальным объединением. На его площадках также обсуждаются различные вопросы, в том числе межконфессионального диалога. Члены клуба участвуют в символических общественных и политических акциях (посадка деревьев, возложение цветов в дни праздников, спортивные мероприятия и т.д.). Но если убрать из этого процесса государственные органы, то клуб вряд ли сможет продолжать свою деятельность. И в тех регионах, где государственные органы не имеют интереса к такой активности, они не существуют или существуют формально. Кроме того, повестка работы клубов такова, что представители некоторых религиозных объединений задаются вопросом, а зачем им в этом участвовать. Соревнования по футболу или совместное озеленение парков, это не то, что им интересно.

Такая же примерно ситуация наблюдается и при проведении конференций, семинаров и других мероприятий. Если подобные мероприятия организуются без участия государства, то многие религиозные объединения, особенно доминирующие, игнорируют их. Они также проигнорируют мероприятия, если узнают, что в числе участников имеются представители нетрадиционных религиозных течений.

Таким образом, в стране (пока) нет большого спроса на межконфессиональный диалог и усилия по решению общих проблем. Полное понимание причин такого отсутствия спроса потребовало бы глубокого исследования, выходящего за рамки данной статьи. Мы можем предположить, что это связано с более широкой нехваткой гражданской солидарности, культивируемой авторитарной системой, о чем свидетельствует отсутствие общественных движений и оппозиционных партий.

Однако, можно отметить и позитивные моменты. С 2019 года организация «Люби свою соседскую общину» (Love Your Neighbor Community (LYNC) и Институт глобального вовлечения (Institute for Global Engagement (IGE) осуществляют проекты и организуют мероприятия в различных регионах Казахстана с привлечением представителей религиозных объединений и государственных органов. Планируется создать постоянно действующий круглый стол по модели Международного круглого стола по свободе религии (LYNC 2020). Опыт таких проектов показывает, что есть потенциал более широкого вовлечения представителей религиозных объединений в межрелигиозный диалог и обсуждение проблем свободы религии.

Заключение

Нынешняя казахстанская модель религиозного плюрализма все еще сильно отличается от идеала заветного плюрализма. В связи с историческим наследием, политическими и социальными событиями за три десятилетия независимости его ключевой чертой является государственный патернализм. Правительство не только жестко контролирует религиозную сферу, но и использует религию в своих целях. Оно сделало себя привратником с прерогативой решать, какая религиозная группа может существовать на законных основаниях и участвовать в общественной жизни. Такая политика основана на дихотомии традиционного / нетрадиционного, религиозного / псевдорелигиозного, желательного / нежелательного, конструктивного / деструктивного, хорошего / плохого. Важно отметить, что это базируется на подозрениях и предубеждениях в отношении меньшинств и менее известных религиозных групп, которые широко распространены среди населения.

Государство создало и продолжает укреплять иерархию религиозных объединений. Оно отдает предпочтение и поддерживает ДУМК и РЦП, а взамен получает их лояльность. Последние используют свои привилегии и влияют на политику и законодательство правительства для подавления конкурентов. Они полностью интегрированы в существующий политический порядок. Состояние других религиозных объединений зависит от их статуса, традиционного или нетрадиционного, а также от объема поддержки, которую они могут получить от внешних влиятельных субъектов. Соображения политической целесообразности привели к появлению громких инициатив в области межконфессионального диалога, таких как Съезд лидеров традиционных и мировых религий.

Чтобы управлять религиозным разнообразием, правительство также организует межконфессиональные диалоги на национальном и местном уровнях. Эти диалоги, как правило, не имеют по-настоящему интересной для участников повестки дня и развалются без участия государства. Отношение и поведение религиозных объединений показывают отсутствие у них интереса к «взаимодействию, уважению и защите друг друга». Они склонны придерживаться своих кругов и пытаются сформировать широкие межконфессиональные ассоциации обычно терпят неудачу. Однако проекты LYNC показывают, что диалоговые инициативы имеют перспективу.

Преобразование казахстанской модели религиозного плюрализма в соответствии с принципами заветного плюрализма потребует серьезных изменений в политической системе и, следовательно, в законодательстве, регулирующем религиозную сферу. Государственный патернализм как организующий принцип необходимо демонтировать. Потребность в подлинном межконфессиональном диалоге и сотрудничестве «снизу вверх» должна возникать среди религиозных объединений, а отношение населения к различным религиям должно проявлять большую терпимость и большее уважение к свободе совести.

Об авторах

Роман Подопригора - профессор права, директор НИИ публичного права Каспийского общественного университета, Алматы, Казахстан. Он член Научно-консультативного совета при Верховном Суде Республики Казахстан. В 2000-2010 он был членом консультативного совета группы экспертов БДИПЧ/ОБСЕ по вопросам свободы религии и убеждений. Он также является юридическим консультантом различных религиозных объединений в Казахстане.

Наргис Касенова - старший научный сотрудник Центра исследований России и Евразии Дэвиса (Гарвардский университет), ведущая его Программу по Центральной Азии. Она также является доцентом кафедры международных отношений и регионоведения Университета КИМЭП (Алматы, Казахстан). Она имеет докторскую степень в области исследований международного сотрудничества Высшей школы международного развития Университета Нагоя (Япония). Сферы ее исследований включают политику и безопасность в Центральной Азии, евразийскую геополитику, китайскую инициативу «Пояс и путь» и управление, религию и политику, а также историю государственного строительства в Центральной Азии.

Выражение признательности

Эта статья является частью серии журнала «Заветный Плюрализм», проекта, поддерживаемого через грант Религиозного Треста Темплтон предоставленный Институту Глобального Вовлечения.

ССЫЛКИ:

Агентство Республики Казахстан по статистике. 2010. Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги национальной переписи населения 2009 года в Республике Казахстан. Астана.

Артемьев, Артур. 1990. Атеизм, религия, личность. Алма-Ата: Казахстан.

Артемьев Артур. 2002. Свидетели Иеговы Казахстана и Средней Азии: историко-религиоведческий анализ. Алматы: ХЦСИ.

Буряков Юрий и др. 1998. К истории христианства в Средней Азии (XIX–XX вв.). Ташкент: Узбекистон.

Гильт, Наталья. 2011. «Одна нация – одна религия». Известия-Казахстан, 21 июня.

Ерофеева, Ирина. 1998. Конфессиональные процессы среди немецкого населения Казахстана во второй половине XVIII – нач. XX века // История немцев Центральной Азии. Под ред. Ирины Ерофеевой и Юрия Романова. Алматы: Комплекс.

Жулин, Юрий. 2003. «Свобода вероисповедания и религиозная безопасность». Казахстанская правда, 2 апреля.

Иванов, Владимир и Я. Трофимов. 2003. Религии в Казахстане. Алматы: Аркаим.

Известия-Казахстан. 2000. «С неба на землю». 8 декабря.

ИМЭП. 2013. Религия в современном Казахстане – оценки населения. Алматы: ИМЭП.

Кононенко, Ольга. 2013. «В Казахстане стало меньше иностранных миссионеров-протестантов». Панорама, 8 февраля.

Котюкова, Татьяна. 2016. Окраина на особом положении...Туркестан в предверии драмы... Москва: Научно-политическая книга.

Левшин, Алексей. 1996. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы: Санат.

Нуртазина, Назира. 2000. Ислам в истории средневекового Казахстана. Алматы: Фараб.

Русское. 1989. «Русское православие: вехи истории». Москва: Политиздат.

Совет по делам религиозных культов. 1961. Инструкция по применению законодательства о культурах. Москва: Совет по делам религиозных культов.

Трофимов, Яков. 2002. «Католическая церковь и Казахстан». Central Asia and the Caucasus, 3 (21). Accessed May 29, 2020. https://www.cac.org/journal/2002/journal_rus/cac-03/13.troru.shtml

Фукс, Савелий. 2008. Очерки истории государства и права казахов в XVIII и первой половине XIX в. Под редакцией Сергея Ударцева. Астана: Юридическая книга.

LYNC (Love Your Neighbor Community). 2000. “LYNC Series of Roundtables in Kazakhstan.” News. <https://www.lynccommunity.org/lync2019roundtables>.

Olcott, Martha, and M. Rappe. 2020. "Can Covenantal Pluralism Grow in Central Asian Soil? Hopes and Hard Lessons from the Religious History of the Region." *The Review of Faith and International Affairs* 18 (2): 18–29.

Podoprigora, Roman. 2020. "Administrative and Legal Impact on Religious Associations: The Experience of Kazakhstan." In *Secularism, Secularity and Religion: Historical, Legal, and Philosophical Aspects*, edited by Ekaterina Elbakyan, 190–194. Bishkek: KRSU, ICLRS.

Seiple, Chris. 2018. "The Call of Covenantal Pluralism: Defeating Religious Nationalism with Faithful Patriotism." 2018 Templeton Lecture on Religion and World Affairs, November 13. Foreign Policy Research Institute. Accessed February 14, 2020.
<https://www.fpri.org/article/2018/11/the-call-of-covenantal-pluralism-defeating-religious-nationalism-with-faithful-patriotism/>.

Stewart, W. Christopher. 2018. "Ministerial Philanthropy Panel Remarks at US State Department," July 24. Accessed February 14, 2020.

Stewart, W. Christopher, Chris Seiple, and Dennis R. Hoover. 2020. "Toward a Global Covenant of Peaceable Neighborhood: Introducing the Philosophy of Covenantal Pluralism." *The Review of Faith & International Affairs* 18 (4): 1–17.

МОЖЕТ ЛИ НА ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОЙ ЗЕМЛЕ ВЫРАСТИ ЗАВЕТНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ? НАДЕЖДЫ И СЛОЖНЫЕ УРОКИ ИЗ РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИИ РЕГИОНА

Марта Брилл Олкотт и Мэтью Рапп

Translation and citation info: This is a Russian translation of an English language research paper commissioned by the Institute for Global Engagement (IGE). The paper was translated by permission of IGE for noncommercial use as an educational supplement in IGE's international educational programs. The English language version of record has been published as: Martha Brill Olcott and Matthew Rappe, "Can Covenantal Pluralism Grow in Central Asian Soil? Hopes and Hard Lessons from the Religious History of the Region," *The Review of Faith & International Affairs*, Vol. 18, No. 2 (Summer 2020): 18-29, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15570274.2020.1753958>. (Copyright © IGE 2020.)

Аннотация: История Центральной Азии до и в ходе процесса исламизация создает как потенциальную основу для концепции заветного плюрализма в регионе, так и проблемы для ее реализации. В то время как Центральная Азия всегда была домом для различных религиозных практик, ортодоксальное толкование ислама было привилегированным по сравнению с ними. Немусульманские религиозные меньшинства могли рассчитывать на защиту, но имели ограничения при правлении Аббасидов; иноверные мусульмане рассматривались как угроза безопасности. Современные республики Центральной Азии применяют расширенный государственный контроль над исламом, и продолжают отдавать ему предпочтение, используя безопасность в качестве оправдания для преследования мусульманских групп, находящихся вне их контроля, а так же некоторых протестантских групп.

Ключевые слова: Центральная Азия, ислам, синкретизм, свобода религии и убеждений, заветный плюрализм, революция Аббасидов.

Центральная Азия имеет богатую историю религиозного многообразия, которое, как можно предположить, могло бы создать благоприятные условия для развития *заветного плюрализма*, т.е. плюрализма, выходящего за рамки просто хрупкого сосуществования, и превращающегося в систему справедливости и процветания для всех. По определению Криса Сейпла (Chris Seiple 2018a, 2018b), старшего научного сотрудника Отдела Сравнительного Религиоведения Университета Штата Вашингтон, заветный плюрализм

выходит за рамки простого разнообразия - жизни бок о бок, не ангажируя друг друга, - и превращается во взаимное обязательство взаимодействовать, уважать и защищать друг друга, без обязательной эквивалентности моральных убеждений или поведения друг друга...

Заветный плюрализм не стремится ассимилировать убеждения и поведение меньшинств, чтобы сделать их приверженцев похожими на большинство, но интегрировать их в качестве ключевых ингредиентов общего блага, и как сограждан на равных основаниях. Результатом

является большая стабильность, потому что религиозные и/или этнические группы меньшинств видят себя частью общей истории страны и, таким образом, чувствуют себя равными и вносят свой вклад в достижение общего блага. (Seiple 2018a)

Вопрос о том, предлагает ли религиозная история Центральной Азии благодатную почву для прогресса на пути к плюрализму в полноценном понимании, остается сложным. Формы ислама, которые преобладали в регионе со времен арабских завоеваний, позволяли в определенной степени проявлять общую терпимость и некоторое взаимодействие между религиозными общинами, но не позволяли им достичь равноправия. В регионе по-прежнему существуют многие религии, предшествовавшие исламу, также в настоящее время в этих странах существуют и религии, которые были представлены впоследствии. Но как историческая практика, так и приоритеты нынешних правительств региона делают маловероятным, что заветный плюрализм получит сильную поддержку среди нынешнего лидерства в Центральной Азии.

В этой статье рассматриваются данные взаимоотношения с кануна арабских завоеваний до самого начала монгольских нашествий и утверждается, что, как и сегодня, неравномерная терпимость к религиозному разнообразию обычно была лучшим обращением с религиозными меньшинствами и негосударственными религиями, в то время как с раскольническими группами внутри исламского сообщества обращались хуже всего, поскольку они рассматривались как угроза духовной чистоте истинной и господствующей веры. Стремительные и явные религиозные нововведения воспринимались как угроза безопасности и были отвергнуты.

Это актуально и сегодня. Перед лицом очевидных рисков становится легче преувеличивать или смешивать мнимые угрозы с реальными. Такие риски присутствовали в прошлом и существуют сегодня в форме групп, подобных ИГИЛ, но восприятие угрозы - это просто восприятие тех, кто предлагает юридические определения того, что представляет собой риск для стабильности государства. Эти юридические определения не обязательно должны отражать общие взгляды в обществе или соответствовать каким-либо из различных международных стандартов. Еще больше усложняет проблему широко распространенная сегодня среди ведущих мусульманских религиозных деятелей в регионе точка зрения о том, что не должно быть равных условий для миссионеров религиозных меньшинств. Многие светские политики разделяют эту точку зрения, и обе группы утверждают, что после преследований, которым мусульмане подвергались в течение десятилетий советского правления, они имеют право восстановить свое религиозное сообщество на более благоприятных условиях, чтобы позволить региону вновь играть свою историческую роль в сообществе наций с преобладающим мусульманским населением.

Хотя ислам был изначально привнесен в регион в результате военных побед арабов, среднеазиатские народы внесли свой вклад в веру, создав гибкие рамки, которые могли бы включать в себя традиции коренных народов. Современные правительства, пытаясь утвердить контроль над исламом ради его защиты, ограничивают те виды развития, которые сформировали практику и учение ислама в Центральной Азии и позволили исламским течениям, которые развивались в регионе, распространиться и оказать

влияние на остальной мусульманский мир. Региональные вариации возникли из-за персидского и тюркского влияния. Династия Саманидов разрешила практику персидских доисламских праздников, а также приняла персидский язык. Позднее в Центральной Азии возникли Суфийские братства, которые включили тюркские шаманские практики в рамки ислама. Хотя не все из этих практик присутствуют в Центральной Азии сегодня, ортодоксальный ислам в том виде, в каком он представлен высшим духовенством, часто отличается от ислама, которого придерживается большая часть населения.

Хотя законодательная база каждой из стран Центральной Азии предоставляет некоторые гарантии, необходимые для обеспечения свободы вероисповедания, ни одно из правительств не проявляет такого уважения к другим вероисповеданиям, которое определяет заветный плюрализм. В лучшем случае, они предлагают минимальную терпимость к религиозному многообразию, позволяя практиковать некоторые, но не все вероисповедания меньшинств, гарантируя примат суннитского ислама, и особенно его ханафитские традиции.

В каждом из современных государств Центральной Азии - Казахстане, Кыргызстане, Таджикистане, Туркменистане и Узбекистане - существует подконтрольная правительству мусульманская духовная администрация, управляемая государством, которую возглавляет муфтий, назначенный государством. Спонсируемая правительством администрация контролирует форму и содержание исламской религиозной практики в стране, как это предусмотрено законами страны о религии. Их продолжающееся присутствие оправдывается как необходимое для обеспечения безопасности и выживаемости - аргумент, который до сих пор слишком близко перекликается с теми, которые выдвигались во времена советской власти, когда все формы религии были определены как потенциальные враги государства, даже несмотря на то, что СССР распался почти 30 лет назад.

Убедить религиозных и светских лидеров Центральной Азии принять принципы заветного плюрализма, вероятно, будет нелегко. А учитывая нисходящий характер политической жизни в этих странах, трудно представить себе изменение общественных настроений, которое повлияло бы на эти официальные взгляды. Несмотря на то, что правозащитные группы и другие активные меньшинства могут протестовать против некоторых ограничений религиозных свобод, которые существуют в настоящее время, нет никаких убедительных доказательств, которые бы свидетельствовали об общераспространенном неодобрении.

Тем не менее, не следует отказываться от идеи настаивать на гораздо большей религиозной терпимости, чем это имеет место сейчас. Использование разнообразной религиозной истории региона - мощный, хотя и несовершенный инструмент в этом отношении. Переосмысление исторического опыта внедрения ислама могло бы усилить поддержку заветного плюрализма в регионе, но в то же время оно должно привлечь внимание его сторонников к трудностям, связанным с внедрением его основных постулатов.

Доисламские религии Центральной Азии

Центральная Азия была незнакомой и враждебной землей для армий халифата, когда они прибыли в VII веке; коренной народ сопротивлялся завоеваниям, а завоевания армий Омейядов неоднократно оттеснялись.

До своего присоединения к Халифату Центральная Азия уже была отчуждена от Сасанидской империи.¹ Регион не был единым, в нем преобладали местные правители, одни из которых правили этнически и религиозно различными группами населения, а другие контролировали более однородные общины. Некоторые из этих правителей были более терпимы к разнообразию, по сравнению с другими.

В Ферганской долине жили согдийцы, которые говорили на языке, похожем на персидский, и в основном практиковали зороастризм. В крупных городских центрах меньшинства также исповедовали несторианское христианство, иудаизм и манихейство. На западе этот регион населяли хорезмийцы, еще одно в основном зороастрийское население, говорящее на их собственном языке, который так же был связан с персидским. На севере, в современном Казахстане и на востоке, в современном Синьцзянском регионе Китая различные тюркские племена жили как кочевники, практикующие буддизм и шаманистические ритуалы, связанные с Тенгри, Богом Неба.

Зороастризм, основное религиозное учение, принесенное пророком Зороастром, был распространен в Центральной Азии (и Иране) до арабских исламских завоеваний и основывался на более ранних религиозных верованиях. Пророк Зороастер появился во втором тысячелетии до н.э., определив единого бога добра, Ахуру Мазду, и злого противника, Ахримана, которому суждено было быть побежденным (Шахрастани и Кюретон, 1923, 182-87). Позже Маздак (? - 529) назвал себя преемником Зороастра и проповедовал радикальное отклонение от ортодоксии, выступая за общинное разделение собственности и женщин. Убеждения Маздака пользовались непродолжительной государственной поддержкой в Сасанидской империи, во время правления Кавада (488–531 гг.) - до возвращения империи в ортодоксальный зороастризм (Асимов и Босворт, 1998, 47). Сасаниды отдавали предпочтение зороастризму по сравнению с другими религиями, но по мере того, как их империя угасала, ослабевала и их способность подавлять другие религиозные практики.

В некоторых частях региона, безусловно, существовал элемент религиозной конкуренции. Христианство имеет долгую историю развития в Центральной Азии. Она была распространена миссионерами Восточной Церкви, известной также как несториане, которая стала доминирующей христианской деноминацией в Сасанидской империи. Христиане-несториане использовали сирийский язык в качестве литургического языка, хотя в Центральной Азии христиане при создании священных надписей часто использовали согдийские и тюркские языки. К 334 году здесь уже существовала относительно значительная Несторианская христианская община. Митрополичий престол был образован в Самарканде между 400-425 годами нашей эры (Баум, 2003, 78), а в 549 году Церковь Востока нарекла епископа Туркестана (Баум, 2003, 73-74). В VII веке митрополит Марвский обратил в христианство кагана тюркского

¹ 224-651 гг. н.э. династия Сасанидов господствовала над Ираном, Средней Азией и Месопотамией. Порой они правили и на Ближнем Востоке, но война с Римской империей в первые три десятилетия VII века лишила их этой территории.

племени, жившего к югу от Сырдарьи (Баум, 2003, 46-47). В VIII веке Кашгаром правил христианский князь, а христиане были общепризнанным меньшинством среди уйгуров. В Бухаре также существовала христианская община, и еще одна совсем недалеко от современного Бишкека, в Ак-Бешиме (Баум, 2003, 78). Христианство распространялось как организованными миссиями, так и путешествующими торговцами, но оставалось религиозным меньшинством (Баум, 2003, 49-50).

Манихейство было синкретической религией, которую мусульманский социолог XI века Шахрастани описал как попытку Пророка Мани (216-274) объединить христианство и зороастризм, что само по себе можно рассматривать как попытку создания собственной версии плюрализма. Манихейство предполагает дуализм и делит все в мире на вечные светлые и вечные темные стороны (Шахрастани и Кюретон, 1923, 188-192). Мани провозгласил двух божеств, Царя Света и Царя Тьмы и учил метемпсихозу или переселению душ. Появление их первичных пророков считалось результатом реинкарнации одной и той же души, включая Адама, Авраама, Будду, Кришну, Зороастра и Иисуса, кульминацией которых был сам Мани (Литвинский, Гуан-да и Самгабади, 1996, 412-414).

Эта религия распространилась по Шелковому пути в Центральную Азию, где буддистские, христианские и зороастрийские тексты нашли распространение, по крайней мере, среди некоторых кругов образованных людей. Манихейство практиковалось общинами по всей Центральной Азии как религия меньшинства и было официальной религией уйгуров до 762 года (Литвинский, Гуанг-да и Самгабади, 1996, 419-420), когда они приняли буддизм. Хорезмский ученый Аль-Бируни сообщает, что к 1000 году нашей эры существовала община манихеев, которые открыто практиковали манихейство в Самарканде, хотя, возможно, это была последняя община манихеев в исламском мире (Бируни, 1879, 199). Христиане, иудеи и зороастрийцы продолжали выживать, но к этому времени были в меньшинстве.

Попытки арабского правления

Омейяды были первой наследственной династией, правившей исламским халифатом, а халиф назначал губернаторов для управления провинциями империи. Местные лидеры продолжали бунтовать, делая власть Халифата в регионе слабой. Кутайба ибн Муслим (669-715), правитель Хорасана при халифе Валиде, сумел подчинить себе регион, завоевав Бухару, Хорезм, Согдию и долину Яксартес.

Завоевание Омейядов было направлено на контроль над завоеванным населением, а не на его немедленное обращение. Религиозное многообразие сохранялось, хотя ислам был неотделим от правления Омейядов. Люди других вероисповеданий облагались земельным налогом; местные жители несли ответственность за уплату установленной суммы, в то время как бывших сасанидских администраторов держали поблизости, чтобы обеспечивать сбор и отправку его в столицу (Кроне, 2012, 7). Большинство отказывалось от обращения, но по мере того, как другие покидали свои города, город оставался ответственным за уплату той же суммы налогов, что увеличивало нагрузку на зороастрийских крестьян.

Не ожидалось, что ислам должен был стать верой большинства людей в регионе, даже после завоевания, потому что это уменьшило бы столь необходимую налоговую базу империи. Не арабы, принявшие ислам, охотно присоединялись к арабскому племени, но все равно считались гражданами второго сорта. Недовольство этих мавали, как их называли, режимом Омейядов росло, как и их желание присоединиться к неортодоксальным школам ислама, которые отличались по теологии от официальной суннитской доктрины.

Люди, которых трудно победить

По мере того, как в центре внимания империи становились вновь обретенные территории, баланс сил смещался на восток, а солдаты, завербованные из Хорасана, становились противовесом централизованной власти. Аббасиды начинали как тайная организация, тайно распространявшая пропаганду, чтобы заменить халифа Омейядов. Это нравилось обращенным в ислам, потому что они считали преемственность халифов Омейядов несправедливым; некоторые из этих людей питали симпатии к шиитам и предполагали, что Аббасиды восстановят на престоле потомка Али ибн аби Талиба, зятя Пророка. Другие присоединились к отрядам Хариджитов², полагая, что Омейядам не хватает благочестия; они также поддерживали движение Аббасидов. В свою очередь и не мусульмане поддерживали движение Аббасидов; представители Аббасидов обещали большую свободу вероисповедания для зороастрийских крестьян.

Абу Муслим (718–755), освобожденный раб, родившийся в Марве, был самым сильным генералом и пропагандистом Аббасидов и выступал за уступки различным верующим, в том числе не ортодоксальным мусульманам и не мусульманам. Его военные силы, набранные из Хорасана и Трансоксианы, прокатились по всему региону, свергнув халифа Марвана II в Дамаске и посадив на трон нового халифа в 750 году. Эти армии, подкрепленные поддержкой не арабов, прочно установили контроль над оседлыми народами Центральной Азии в 751 году, разгромив китайскую армию.

Разочарование революцией

Революция аббасидов оказалась не такой революционной, как ожидали некоторые (Азимов и Босуорт, 1998, 27). Несмотря на то, что они успешно установили контакт с шиитами, хариджитами и не мусульманами, аббасиды отказывались от многих союзников движения, по мере того, как они консолидировали свою власть, сражаясь с шиитами и хариджитами, которые проложили путь к победе аббасидов и казнили своего собственного Абу Муслима в 755 г. по ложным обвинениям. Это последнее действие укрепило легенду об Абу Муслиме среди мавали Центральной Азии и вызвало восстания и религиозные расколы в следующем столетии.

² Хариджизм был ранней исламской сектой, требовавшей абсолютного благочестия. Он отверг халифов Омейядов на том основании, что они были морально испорчены. Группировки хариджитов часто совершали набеги на оседлое население.

После казни Абу Муслима три его военачальника образовали в Центральной Азии синкретические религиозные группы: Исхак Тюрк, Сунбад и аль-Муканна. Они смешали элементы ислама с религиями, уже присутствовавшими в Центральной Азии до завоевания, увеличивая обращенных среди людей, которые чувствовали себя преданными мусульманской администрацией и ее могущественными землевладельцами и протестовали против своего второсортного статуса. История этих трех движений свидетельствует о том, что происходит, когда исламские правители дискриминируют раскольников и представителей религиозных меньшинств - урок, который зачастую упускают из виду сегодняшние руководители в регионе.

Эти группы назывались по-разному - *Муслимия*, *Санбадхия*, *Мубайида*, а их верующие все вместе назывались *Хуррамиты*. Санбадхия кратко упоминается в хронике аль-Табари. Сунбад описывается как зороастриец, который был подчиненным Абу Муслима. Стремясь отомстить за его смерть, он восстал и завоевал Нишапур, Кумис и аль-Риай менее чем за год (754/755), прежде чем он и 60 000 его последователей были убиты (аль-Табари, 1995, 44). Говорят, что он предсказал конец арабской империи и возвращение Абу Муслима, Маздака и Махди (Асимов и Босуорт, 1998, 48). Вскоре после этого Исхак Тюрк предсказал скорое возвращение Абу Муслима и Зороастра. Исхак тоже был посланником Абу Муслима, взяв свое прозвище из своей пропагандистской кампании среди тюркских народов, хотя он, вероятно, был согдийцем. Группа Исхака, Муслимия, названная в честь их почитания Абу Муслима, пережила смерть своего лидера, но была ликвидирована после присоединения к другим восстаниям.

Восстание Мубайиды наиболее подробно задокументировано из трех. *Наршахи*³ посвящает этому две главы в своей «*Истории Бухары*». Аль-Муканна тоже был военачальником Абу Муслима, но в отличие от Сунбада и Исхака, которых движение Аббасидов, казалось, отвергло, он стал главным министром губернатора Хорасана, как только Абу Муслим умер. Занимая этот пост, Аль-Муканнах в 768/769 году сделал заявление о пророчестве, утверждая, что право Имамата⁴ перешло не к нынешним Аббасидам, находящимся у власти, а к Абу Муслиму, в последствии чего был заключен в багдадскую тюрьму, (Шахрастани и Кюретон, 1923, 114, 2013, 131). По возвращении из тюрьмы аль-Муканна провозгласил себя воплощением Бога и реинкарнацией Адама, Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса и Абу Муслима (Наршахи, 2007, 66). Он нанял посланников для распространения своего воззвания среди согдийцев, тюрков и других, которые были недовольны исходом революции Аббасидов и искали преемника Абу Муслима. Аль-Муканнах остался в Марве, пока его миссионеры распространяли свое слово в Нахшабе и Кише (современные Карши и Шахрисабз, Узбекистан). В 776 году мубайиды свергли местного арабского эмира в Кише, и большинство сёл Согда, как и селения Бухары, были обращены в новую религию. Затем Аль-Муканнах переправился через Амударью и приказал восстановить крепость в Кише в качестве своей резиденции,

³ О Наршахе (899-959 гг.) мало что известно, кроме книги, которую он написал о своем городе Бухаре.

⁴ Этот термин является синонимом халифата, но в то время как халиф может не иметь духовной власти, имам имамата имеет. Он не будет использоваться в суннитских контекстах, а скорее для других сект.

а также приказал мубайидам продолжать наступление на мусульманские деревни. Здесь Наршахи сообщает, что они совершили набег и по крайней мере в одном случае уничтожили мусульманское поселение за пределами Бухары (Наршахи, 2007, 71). Даже после разгрома секты, поселения в Кише и Бухаре оставались под властью религии Мубайидов (Наршахи, 2007, 75). Аль-Бируни сообщает, что даже в 1000 году нашей эры люди тайно исповедовали религию аль-Муканна (Бируни, 1879, 194).

Правление Саманидов и консолидация ислама в Центральной Азии.

Централизованный контроль Аббасидов начал разрушаться в результате их зависимости от местных эмиратов в вопросах налогообложения и сбора войск. Теоретически генералы служили в угоду халифу, но территориальное устройство делало почти невозможным их устранение иначе, как путем войны с центральным правительством. Халифам было легче принять требования местных эмиратов об автономии. Семьи Саманидов, Тахиридов и Саффаринов были одними из главных игроков в Центральной Азии и Иране, которые периодически воевали между собой, конкурируя за территорию и право на получение налоговых поступлений. Эти неарабские династии открыли путь к большому плюрализму в учении и практике Ислама и усилили роль Центральной Азии в истории ислама.

В этот период были написаны две наиболее важные книги суннитского ислама после Корана, закрепившие за Центрально Азиатским регионом постоянное место в истории суннитского ислама. Аль-Бухари (810–870), исламский ученый из Бухары, путешествовал по Ближнему Востоку, собирая истории о жизни Пророка Мухаммеда, а затем тщательно проверял цепочку их передачи на предмет достоверности. Эти записи о том, что Пророк делал, говорил или молчаливо одобрял, стали известны как хадисы и были включены в *Сахих аль-Бухари* в 846 году. Его ученик Муслим ибн Аль-Хадждадж (815-875) был родом из Нишапура. Он составил свой собственный сборник достоверных хадисов, известный как *Сахих аль-Муслим*. Оба сборника хадисов стали бесценным ресурсом для школ исламского права, которые все еще проходили процесс кристаллизации в 9 веке.

К 900 году Саманиды⁵ консолидировали контроль над большей частью Ирана, Хорезма, Согдианы и северных тюркских территорий, присягнув только на номинальную верность Аббасидскому халифу. Согдиана и северные тюркские территории присягали Аббасидскому халифу лишь номинально. Вместо того чтобы подавлять персидскую культуру, они приняли ее, восстановив персидские праздники и продвигая персидские произведения об Исламе, узаконив язык и, следовательно, новую веру ислама в глазах верующих. К этому времени в ислам обратилось гораздо больше людей. Среди Хоразмийцев осталось мало зороастрийцев, но в Согдиане их все еще было немало, и Саманиды разрешили всем отмечать доисламские праздники, что облегчило бывшим зороастрийцам принятие Ислама (Бируни, 1879, 223).

Широко праздновался Новруз, традиционный Новый год хорезмийцев и согдийцев (и иранцев). Хотя он имеет древнее происхождение и является коренным для региона,

⁵ Саманиды были династией, которая непосредственно управляла Центральной Азией, обещая номинальную власть халифу Аббасидов.

Аль-Бируни приписывает этот праздник царю Соломону. Аль-Бируни описывает традиции легендарных персидских царей, таких как Джамшид, основатель персидской цивилизации, который, как утверждается, и дал название этому празднику (Бируни 1879, 199).

Это было время религиозной терпимости, основанной на доминирующей исламской вере, правители которой устанавливали параметры, которым должны были следовать верующие всех других вероисповеданий, что еще раз подчеркивает историю Центральной Азии с идиосинкразической и нисходящей религиозной «терпимостью» определенного рода. Как уже упоминалось ранее, Марв и Самарканд имели значительные христианские меньшинства, в то время как более мелкие христианские общины существовали в Бухаре и Ак-Бешиме. Несмотря на то, что христиане, как правило, находились под защитой, пока они платили подушный налог, периодически возникали волны более сильных преследований. После начала правления Аббасидов, халифы иногда заключали в тюрьму или полностью блокировали избрание Католикоса (главу Церкви Востока). Халифы аль-Махди (775–785) и аль-Мамун (813–833) устраивали гонения, которые вынуждали многих христиан мигрировать на запад (Баум, 2003, 59).

После начала мусульманского правления многие общественные дома молитв этих более ранних общин были закрыты, а на их местах были возведены мечети или медресе. С точки зрения местного населения наиболее проблематичным было, скорее всего, разрушение известных зороастрийских храмов, а также возведение на их месте крупных мечетей. После завоевания Нишапура зороастрийский храм огня этой цитадели был разрушен, и на его месте была построена мечеть. Точно так же, когда Кутайба завоевал Бухару, он разрушил храм огня и построил на его месте свою первую мечеть. Мечеть Джаузия в Самарканде также была построена на развалинах разрушенного храма огня (Асимов и Босуорт, 2000, 34). Согласно юридическим заключениям Нанафитского мазхаба 10-го и 11-го веков в Центральной Азии, не мусульманам не разрешалось строить новые молитвенные дома, но разрешалось оставлять те, которые еще стояли. Но были и исключения - в сельских районах вокруг Бухары не мусульмане могли строить новые религиозные сооружения (Халфуи, 2011, 90). В целом к христианам и иудеям, которые, как правило, были малочисленны, относились гораздо лучше, чем к гораздо более многочисленным зороастрийцам, и к обеим этим группам относились лучше, чем к мусульманским раскольническим движениям, поскольку они рассматривались как угрожающие «истинной» вере.

Интеграция с Исламом

Религиозная жизнь в Центральной Азии вновь преобразилась после империи Караханидов, завоевавших контроль над Центральной Азией у Саманидов в 999 году. Отношения правителей с исламом, а мусульман с не мусульманами усложнились, поскольку обращение в ислам в основном осуществлялось через подчинение населения, а не по предыдущей схеме арабского завоевания.

До контакта с исламом тюркские народы, живущие за пределами Трансоксании, практиковали местные ритуалы, которые отличались на региональном уровне, но имели

достаточно общих черт, чтобы их можно было коллективно назвать шаманизмом. Шаманизм никогда не был полностью заменен исламом из-за невероятной способности шаманизма адаптироваться к изменяющейся природе исламизированного общества. Арабские слова были включены в молитвы, духи стали джиннами, а Тенгри стал Аллахом. Шаманы стали конкурентами имамов, и многие люди считали и тех, и других авторитетами в духовных вопросах (Султанова 2011, 24–27).

Практикующие шаманизм, буддизм, несторианское христианство, манихейство и иудаизм жили в Кашгаре, столице империи Караханидов. Племя Карахан, возникшее в современной северо-западной провинции Китая Синьцзян, было буддистским, и мусульмане, правившие Ферганской долиной в IX веке, боялись передать свои завоевания под контроль воинам другой религии. Эта угроза уменьшилась в 950 году, когда караханиды приняли обращение в ислам через саманидских миссионеров. Менее чем через полвека внутренние беспорядки среди саманидской монархии позволили караханидским вооруженным силам успешно войти в Бухару в 999 году и вытеснить правление Саманидов (Старр 2013, 208). Караханские правители сохраняли некоторые черты толерантной политики предыдущих правителей; христиане и зороастрийцы практиковали свои религии, не опасаясь преследований, хотя буддизм был подавлен (Старр 2013, 319).

Ричард Фрай (Richard Frye) в своей «Истории Бухары» пересказывает рассказы, взятые из «Фихриста» ибн аль-Надима (умер в 995 г.), о том, что в те годы за религиозной терпимостью порой стояли скрытые политические игры. Фрай приводит пример, как один Уйгурский правитель на территории современного Китая услышал об угрозе преследования своих собратьев-манихеев, живших в Самарканде при Саманидах, и предупредил, что если это произойдет, то гораздо более многочисленные мусульмане, живущие под его контролем, также будут подвергнуты преследованиям. Результатом стало лучшее обращение с самаркандской общиной манихейского меньшинства (Фрай 1965, 115).

Караханы, будучи в основном племенными и кочевыми народами, быстро влились в городскую жизнь Саманидов, хотя и изменили ее. Приход династии Караханидов положил начало большому переселению тюркских народов в этот регион. Махмуд аль-Кашгари (1005-1102), ученый-Караханид, выходец из Центральной Азии тюркского происхождения, написал сборник тюркских диалектов, одновременно арабско-тюркский словарь, произвел сравнение тюркских языков, изучил культурные практики и составил сборник пословиц этих культур. Он отождествляет Бога с Тенгри, связывая с ним рост растений, молнии и всякую удачу.

Книга Кашгари, поддержанная властью, послужила стимулом для арабских и персидских жителей Центральной Азии принять своих новых правителей. Но правление Караханидов не оказалось стабильным. Сельджуки, тюрки-огузы, установили над ними сюзеренитет в 1040 году, а позже карахитайцы, буддийское племя, вырвали у них контроль над территорией. Войны между тюркскими племенами и с хорезмийцами на Западе требовали постоянного источника новых воинов и налоговых поступлений для их снабжения. Бурная жизнь в эти годы, казалось, зажгла искру поиска новых путей

духовной самореализации. У суфистов было решение: обратиться внутрь себя, сосредоточиться на Боге и отвергнуть пути мира.

Суфизм - это традиция, которая восходит к раннему исламу в Аравии, когда люди нашли новые способы исповедовать свою веру, используя мистицизм, аскетизм или антиномизм. Но суфийские школы (тарикаты), такими, как мы их понимаем сегодня, с цепочками учителей (силсила) восходящие к их основанию, возникли только в 12 веке. Суфийские тарикаты стремились обеспечить своим членам более богатую духовную жизнь, цель которой состояла в том, чтобы индивид растворился в Боге и испытал изменяющую жизнь единство с Богом (Султанова 2011, 29-31).

Некоторые черты суфизма напоминают шаманизм, распространенный по всей Центральной Азии, что объясняет его восприимчивость в этом регионе. Шаманы, подобно суфийским мастерам, погружаются внутрь себя, чтобы достичь состояния мистической трансцендентности. Суфизм может предполагать более формализованное образование и более длительный период обучения у учителя, но суфии, как и шаманы, верят, что все элементы Бога могут быть найдены внутри индивидуума. Суфии, как и шаманы, живут отдельно от общины, хотя время от времени служат ее духовным нуждам. Суфийская практика зикр, по крайней мере в том виде, в каком она практикуется в Центральной Азии, напоминает шаманские ритуалы. Зикр - это практика поминания Бога; она проводится в групповой обстановке среди членов суфийского ордена, и она может быть выполнена либо организованным, либо экстатическим способом, последний из которых напоминает шаманские ритуалы (Султанова 2011, 18).

Ясавия была первым орденом, возникшим в Центральной Азии, основанным Ахмадом Ясави (1093-1166). Восьмилетний Ясави, сирота из Исфиджаба (Сайрам) на территории современного южного Казахстана, был выбран учителем, который увидел в нем человека, помазанного Пророком Мухаммедом для обновления ислама. Учитель Ясави воспитал его в суфийской традиции в Бухаре, где Ясави, как говорят, творил чудеса, задолго до своего первого тариката, когда он собрал свою группу последователей для обучения. Он внедрил практику «чтения зикр», при которой производятся грубые звуки из гортани, практика, имитирующая шаманские танцы в этом регионе (Шиммель 1975, 176). Ясави распространял свои молитвенные послания и созерцания перед лицом жестокого мира через популярные стихи, написанные на его родном тюркском языке.

Этот период суфийского развития был прерван монгольским нашествием. Хорезмшах Мухаммад, правивший регионом в начале 13 века, спровоцировал конфликт, казнив делегацию дипломатов, посланную Чингисханом. В 1219 году монгольская армия численностью 150 000 человек захватила Мавераннахр, разрушив Бухару и Самарканд, нарушив почти непрерывную фазу Исламского обращения и религиозной адаптации, начавшуюся с арабов, которые начали завоевывать этот регион во имя Ислама. С 1220 по 1221 год великие города Нишапур, Марв и Герат были опустошены из-за сопротивления, и только отдаленные города спаслись, сдавшись (Эггер 2018, 214). Ученики суфийских преподавателей бежали от монгольского нашествия, ища спасения на юге, и в процессе распространяли свои учения на новые земли.

Существует ли надежда относительно улучшения толерантности сегодня?

Как уже отмечалось, правительства всех пяти центрально-азиатских государств сохраняют исключительные полномочия по регулированию религиозной жизни своих граждан. Государственные органы регулируют вопросы религии, а иностранным миссионерам (исламским, а также представителям меньшинств) фактически запрещается обращать в свою веру, более того, религиозные материалы (как напечатанные внутри страны, так и импортируемые) проходят тщательную проверку перед тем, как допустить их в обращение. Конформизм в исламе является целью спонсируемых государством Духовных администраций, в результате чего другие различные исламские группы фактически запрещены в большей части региона; даже ханафитские суфийские лидеры рассматриваются как потенциальная угроза, а салафиты считаются потенциальными террористами или, в лучшем случае, экстремистами. Те, кто исповедует неисламские религии, не являющиеся «традиционными» для региона, сталкиваются с резко неравными условиями игры. Детали варьируются от страны к стране, но картина остается схожей во всем регионе.

В Казахстане вопросы религии находятся в ведении Комитета по Делах Религий (КДР), подразделения Министерства Информации и Общественного Развития (МСР), которое курирует Духовное управление мусульман Казахстана. КДР очень неохотно регистрирует несоответствующие исламские группы и протестантские общины (особенно те, которые известны во всем мире своей миссионерской деятельностью). В результате здесь, как и везде в регионе, те, кто занимается незарегистрированной религиозной деятельностью подвергаются риску ареста. Правонарушения могут включать в себя попытки проведения общих собраний, ношение религиозной одежды, публикацию и распространение несанкционированной религиозной литературы или даже высказывание о своей вере таким образом, что это «разжигает религиозную рознь» («Казахстан», Госдепартамент США, 2019). Наличие этой последней категории дает государству чрезвычайные дискреционные полномочия запрещать любую религиозную группу или арестовывать любое лицо, выражающее религиозные взгляды, которые считаются представляющими угрозу для государства, и делать это, не предлагая четких стандартов для принятия такого решения. Например, Казахстан (а также Россия, Узбекистан и Таджикистан) запретили исламскую группировку «Таблиги Джамаат», которая действует легально во многих странах мира и признана мирной. Если члены организации совершают какие-либо вылазки в публичную сферу, они рискуют почти наверняка быть арестованными (Радио «Свободная Европа», 2013).

Такого рода действия сильно отличаются от той картины, которую Казахстан пытается проецировать на международном уровне, проводя такие мероприятия, как «конгресс лидеров мировых и традиционных религий», международное мероприятие, которое проводилось шесть раз, начиная с 2003 года и последний раз в 2018 году (Конгресс мировых религий 2020). Между тем, «Форум 18», христианская правозащитная инициатива из Дании, опросила участников конгресса и сообщает, что эти встречи во многом по-прежнему проходят в «советском стиле», рисуя необычно радужные картинки касательно внутренних вопросов, при этом основное внимание уделяя приему видных иностранных религиозных лидеров (Форум 18: Казахстан, 2018).

В Казахстане, как и везде, полномочия правительства по мониторингу религиозных практик своих граждан усилены положениями закона страны об экстремизме, позволяющего правительству более строго контролировать публикации в цифровых и интернет-СМИ. При этом количество арестов по религиозным мотивам в Казахстане снизилось до 165 в 2018 году с 284 в 2017 году («Казахстан», Госдепартамент США, 2019).

Ситуация в Кыргызстане примерно аналогична ситуации в Казахстане, где условия несколько более благоприятны для религиозного разнообразия. Религиозная жизнь в стране находится под юрисдикцией Государственного комитета по делам религий, который запретил «религиозно ориентированные» группы (21), которые были названы «экстремистскими», опять же без необходимости давать юридически точные определения того, что это означает. У групп, которые на законных основаниях действовали в Кыргызстане, таких как (исламское) Ахмадийское движение и Свидетели Иеговы, были проблемы с официальной регистрацией в 2018 году. Кыргызстан и Казахстан - единственные две страны в регионе, где Свидетели Иеговы могут проводить еженедельные собрания (Find a Meeting, 2020), но в Казахстане ахмадийские мечети были закрыты еще в 2012 году.

Несмотря на несколько большую терпимость к религиозному многообразию в Кыргызской Республике, условия для протестантов, и особенно для этнических кыргызов, стали более сложными. В отчете Государственного департамента США о свободе вероисповедания за 2018 год отмечается, что произошел поджог баптистской церкви в селе КаджиСай, а в ходе отдельного инцидента толпа во главе с местным религиозным деятелем предотвратила христианское захоронение на общественном кладбище в Джети-Огузском районе («Кыргызская Республика», Государственный департамент США, 2019 г.). Подобные события отражают народное недовольство по поводу того, что некоторые считают наличие слишком большой терпимости по отношению к конфессиям меньшинств за счет поддержания гармонии в кыргызских мусульманских семьях. Подобные настроения часто высказывались практически на всех мероприятиях по религиозной тематике, на которых присутствовала госпожа Олкотт в Кыргызской Республике.

В трех других странах Центральной Азии религиозные дела находятся под гораздо более пристальным наблюдением. После гражданской войны в Таджикистане, закончившейся в 1997 году, страна изначально была самой терпимой из центрально-азиатских государств, по крайней мере, в отношении различных проявлений ханафитского ислама. Данные проявления приняли форму легализированной Партии исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) в рамках соглашения о примирении, положившего конец войне. Однако после того, как власть президента Эмомали Рахмона усилилась, он отступил от этого подхода, так что сегодня свободно работают только спонсируемые государством ханафитские мечети, все из которых возглавляют лояльные президенту священнослужители. Количество людей, которые могут собираться на семейных религиозных собраниях (обрезания, свадьбы и похороны), ограничено, чтобы предотвратить выражение независимых религиозных (или политических) идей, и ПИВТ была объявлена незаконной, а ее видные священнослужители и лидеры обвиняются в терроризме или другой преступной деятельности («Брифинг по обозначениям свободы вероисповедания», 2019).

В Туркменистане религиозные права, как и большинство других гражданских свобод, резко ограничены. Хотя министр юстиции всегда внимательно следил за религиозными делами даже в официально зарегистрированных религиозных общинах, диапазон допустимой общественной деятельности был еще больше сокращен в 2016 году как в новой конституции, так и в новом законе о религии. Количество работающих мечетей в стране значительно меньше (в расчете на душу населения), чем в других частях региона, и государство продолжает сокращать их количество («Беженцы», Refworld, 2016). Обучение имамов в этих мечетях контролируется государственной комиссией по работе с религиозными организациями и экспертному анализу ресурсов, содержащих религиозную информацию. В то время как закон о религии позволяет людям собирать подписи, чтобы попытаться зарегистрировать новые общины, «Форум 18» сообщает, что те, чье ходатайство не было удовлетворено, подвергаются преследованиям. Наказания в Туркменистане суровы, и правозащитные группы ссылаются на многочисленные случаи пыток так называемых религиозных «экстремистов» (Форум 18: Туркменистан, 2017). И Таджикистан, и Туркменистан в настоящее время включены Государственным секретарем США Майклом Помпео в список стран (от декабря 2018 года), вызывающих особую озабоченность в соответствии с Законом о международной религиозной свободе, а Узбекистан находится в Контрольном списке правительств, которые либо причастны к серьезным нарушениям свободы вероисповедания, либо толерантно к ним относятся (Брифинг по обозначениям религиозных свобод, 2018 г.).

После прихода к власти президента Шавката Мирзиёева узбекские власти прилагают все более активные усилия по укреплению своего международного положения за счет улучшения ситуации относительно соблюдения прав человека в стране. С этой целью узбекские официальные лица приветствовали визит Специального докладчика ООН по вопросу о религиозной свободе и вероисповедании Ахмеда Шахида в октябре 2017 года. Этот визит стал продолжением предыдущего визита Верховного комиссара ООН по правам человека в Узбекистан, состоявшегося в мае 2017 года. Совет Законодательной палаты и Совет Сената Верховного Собрания (Олий Мажлис) совместно одобрили план действий по развитию дальнейшего сотрудничества с УВКПЧ.

100. Специальный докладчик отмечает, что правительство осуществляет программу реформ, которая потенциально может решить некоторые из вышеупомянутых проблем. Переход от модели терпимости к универсальной модели прав человека будет непростой задачей. Таким образом, важно обеспечить, чтобы процесс реформ был открытым для участия, прозрачным, подотчетным и поддерживался целостным подходом к правам человека. Требуется не только принятие новых законов, но и институциональная реформа, подкрепленная сильной политической волей и изменением позиции, возглавляемой и поощряемой правительством. Для сохранения этой динамики также потребуется поддержка со стороны международного сообщества как для правительства, так и для гражданского общества. (Организация Объединенных Наций, 2018 год)

Эта программа реформ включает в себя «дорожную карту» по внесению 12 изменений, рекомендованных Специальным докладчиком Ахмедом Шахидом. Для выполнения этой задачи в Узбекистане был создан Совет конфессий, что позволило расширить участие религиозных лидеров страны в обсуждении вопросов религии (Госдепартамент

США - Узбекистан, 2019). Однако главный тезис, высказанный Ахмедом Шахидом, остается критически важным и заключается в том, что стране и каждой из стран региона необходимо перейти от того, что он называет моделью «толерантности», к «модели прав человека». Хотя понятие Шахида о «модели прав человека» несколько отличается от работ Сайпла (2018a, 2018b) о заветном плюрализме, существует общее ядро, основанное на необходимости уважения права людей различных религиозных конфессий на поклонение и жизнь в соответствии с тем, как эти верующие излагают свои верования, а не тем, что государства определяют для них.

Правительства Центральной Азии в настоящее время не заинтересованы в продвижении индивидуальных прав вероисповедания, необходимых для культивирования заветного плюрализма, но мы надеемся, что пересмотр истории внедрения ислама в Центральную Азию является предварительным шагом к повышению религиозной грамотности, что уже само по себе является неотъемлемым элементом заветного плюрализма. В конечном итоге, формальный и процедурный плюрализм - это то, что может быть защищено законом, однако заветный плюрализм, являющийся высшим идеалом, должен поддерживаться не только через закон, но и через позитивные отношения между религиозными группами, а также между религиозными лидерами и правительственными чиновниками. Напоминание о множестве религиозных традиций, которые взаимодействовали на протяжении всей истории Центральной Азии, может служить напоминанием о том, что разнообразие способствовало развитию духовного и интеллектуального потенциала, который делал регион влиятельным на протяжении различных исторических периодов. При этом нельзя недооценивать значение ислама в этом регионе, и было бы большой ошибкой утверждать, что влияние доисламских религий равнозначно влиянию ислама.

Тем не менее, история может служить напоминанием о том, что Центральная Азия была не периферией глобального развития суннитского ислама, а центром, породив как науку хадисов, так и развитие суфийских школ. Это могло бы облегчить ощущение потребности правительств контролировать ислам в Центральной Азии якобы с целью защиты ислама и защиты общества, поскольку в более ранние периоды изменения, происходящие в этом регионе, были приняты во всем мусульманском мире. И долгая история религиозного разнообразия и различные прецеденты толерантности (хотя и ограниченные) в Центральной Азии могут быть рассмотрены в соответствующих контекстах сегодняшних реалий, например, в Узбекистане, который делает хотя бы крошечные шаги к либерализации - в качестве поощрения усилий по продвижению заветного плюрализма. Это не будет достигнуто простым прославлением воображаемых славных дней толерантного прошлого, а скорее тщательным извлечением уроков из истории, переосмыслением и применением принципов убедительными способами в сложных современных контекстах.

Об авторах

Марта Брилл Олкотт - профессор колледжа Джеймса Мэдисона, Мичиганский государственный университет, почетный профессор Колгейтского университета. Она занимается исследованиями в Центральной Азии более 40 лет и является автором нескольких книг об этом регионе, в том числе самых последних «В вихре джихада» и «Трудный путь развития Таджикистана». С 1995 по 2014 год Олкотт также был старшим научным сотрудником Фонда Карнеги «За международный мир» и руководил проектом Карнеги аль-Фараби в Казахском национальном университете им. Аль-Фараби.

Мэтью Рэпп - аспирант Чикагского университета, получивший степень магистра искусств в области изучения Ближнего Востока. Он получил степень бакалавра по арабскому языку и международным отношениям в Мичиганском государственном университете.

Благодарность

Эта статья является частью серии статей журнала «Заветный плюрализм», проекта, щедро поддержанного грантом, предоставленным Институтом глобального взаимодействия через Templeton Religion Trust.

Литература

Асимов, Мухаммад Сейфейдинович и К. Э. Босворт. 1998. История цивилизаций Центральной Азии. IV, Часть I. Париж: ЮНЕСКО.

Асимов, Мухаммад Сейфейдинович и К. Э. Босворт. 2000. История цивилизаций Центральной Азии. IV, Часть II. Париж: ЮНЕСКО.

Баум, Вильгельм. 2003. «Эпоха арабов: 650–1258». В Церкви Востока: краткая история, 46–78. Оксфорд: Рутледж.

Бируни, Мухаммад ибн Ахмад. 1879. Хронология древних народов: английский вариант арабского текста; или «Остатки прошлого». Перевод Эдуарда Сахау. Лондон: Восточный переводческий фонд Великобритании и Ирландии, 1879.

«Брифинг по обозначениям религиозной свободы». Государственный департамент США. 2018. По состоянию на 28 февраля 2020 г. <https://www.state.gov/briefing-on-religious-freedom-designations/>, December 11.

Съезд мировых религий - Выступление Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева на церемонии открытия V Съезда лидеров мировых и традиционных религий. По состоянию на 28 февраля 2020 г. <http://www.religions-congress.org/content/view/404/1/lang,english/>.

Крон, Патрисия. 2012. Нативистские пророки раннего исламского Ирана. Кембридж: Издательство Кембриджского университета.

Эггер, Вернон. 2018. История мусульманского мира до 1750 года: становление цивилизации. 2-е изд. Оксфорд: Рутледж.

Find a Meeting. 2020. По состоянию на 28 февраля 2020 г.
<https://apps.jw.org/ui/E/meeting-search.html#/weekly-meetings/search/E/Almaty,%20Kazakhstan/43.222015,76.851248/>.

Форум 18: КАЗАХСТАН: исследование свободы вероисповедания, сентябрь 2018 г. - 4 сентября 2018 г. По состоянию на 28 февраля 2020 г. http://www.forum18.org/archive.php?article_id=2409.

Форум 18: ТУРКМЕНИСТАН: Обзор религиозной свободы, январь 2017 г. - 6 января 2017 г. По состоянию на 28 февраля 2020 г. http://www.forum18.org/archive.php?article_id=2244.

Фрай, Ричард Н. 1965. Бухара: средневековые достижения. Норман: Издательство Университета Оклахомы.

«Казахстан запрещает исламскую группу». 2013. Radio Free Europe / Radio Liberty, 26 февраля. По состоянию на 28 февраля 2020 г. <https://www.rferl.org/a/kazakhstan-bans-tablighi-jamaat/24912890.html>.

«Казахстан», Государственный департамент США. 2019. По состоянию на 28 февраля 2020 г. <https://www.state.gov/reports/2018-report-oninternational-religious-freedom/kazakhstan/>.

Халфуи, Муэз. 2011. «Вместе, но по отдельности: как мусульманские ученые представляли религиозное многообразие в Южной Азии в семнадцатом веке». Вестник школы востоковедения и африканистики 74 (1): 87–96.

«Кыргызская Республика», Государственный департамент США. 2019. По состоянию на 28 февраля 2020 г. <https://www.state.gov/reports/2018-report-oninternational-religious-freedom/kyrgyz-republic/>.

Литвинский Б.А., Чжан Гуан-да и Р. Шабани Самгабади. 1996. История цивилизаций Центральной Азии. III. Париж: ЮНЕСКО.

Наршахи, Абу Бакр Мухаммад ибн Джафар. 2007. История Бухары. Перевод Ричарда Н. Фрая. Принстон, Нью-Джерси: Издательство «Markus Wiener Publishers».

Шиммель, Аннемари. 1975. Мистические аспекты ислама. Чапел-Хилл: Издательство Университета Северной Каролины.

Сипл, Крис. 2018 а. «Вера может победить религиозный национализм: вот таим образом». Всемирный экономический форум, 18 апреля. <https://www.weforum.org/agenda/2018/04/faith-can-overcome-religious-nationalism-heres-how/>.

Сипл, Крис. 2018b. «Зов ковенантского плюрализма», лекция Темплтона по религии и мировым делам, 2018 г., 13 ноября. Институт исследований внешней политики. <https://www.fpri.org/article/2018/11/the-call-of-covenantal-pluralism-defeating-religious-nationalism-with-faithful-patriotism/>.

Шахрастани, Мухаммад ибн Абд аль-Карим и др. 2013. Мусульманские секты и подразделения: раздел мусульманских сект в Китаб аль-Милал ва ль-нихах. Оксфорд: Рутледж.

Шахрастани, Мухаммад ибн Абд аль-Карим и Уильям Кюретон. 1923. Книга религиозных и философских сект. Лейпциг: О. Харрасовиц. Старр, С. Фредерик. 2013. Утраченное Просвещение: Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до Тамерлана. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета.

Султанова, Разия. 2011. От шаманизма к суфизму: женщины, ислам и культура в Центральной Азии. Лондон: И. Б. Таурис.

Аль-Табар Ши, Абу Джафар Мухаммад ибн Джарир. 1995. Подтверждена власть Аббасидов. Vol. 28. Перевод Джейн Даммен МакОлифф. Олбани: Государственный университет Нью-Йорка.

Организация Объединенных Наций, Генеральная Ассамблея. 2018. Отчет Специального докладчика по вопросу о свободе религии или убеждений. Миссия в Узбекистане, A / HRC / 37/49 / Add.2 (22 февраля 2018 г.).

Верховный комиссар Организации Объединенных Наций по делам беженцев. 2016 г. «Refworld - Туркменистан: более половины мечетей Ашхабада сегодня разрушены». Refworld. По состоянию на 28 февраля 2020 г.
<https://www.refworld.org/docid/57205b3c4.html>.

«Узбекистан», Государственный департамент США. 2019. По состоянию на 28 февраля 2020 г. <https://www.state.gov/reports/2018-report-oninternational-religious-freedom/uzbekistan/>.