СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ РОССИИ

Том III

BAYLOR
UNIVERSITY

THE KESTON CENTER FOR
RELIGION, POLITICS,
AND SOCIETY

WACO, TEXAS 76798

СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ РОССИИ

ОПЫТ СИСТЕМАТИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ

Том III

Иудаизм
Ислам
Бахаизм
Буддизм
Зороастризм
Индуизм
Сикхизм

Москва • «Логос» • 2005

Издание подготовлено на основе исследований, проведенных под руководством Кестонского института (Великобритания) группой российских и английских ученых в 1997–2004 гг. в рамках проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России»

УДК 2
ББК 86.2
С56

С56 **Современная религиозная жизнь России**. Опыт систематического описания. Т. III / Отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. – М.: Логос, 2005. – 464 с.

ISBN 5-98704-044-2

В информационно-аналитическом издании «Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания» представлены сведения о существующих в стране религиозных организациях, их численности, конфессиональных учебных заведениях, средствах массовой информации, благотворительной деятельности. Изложены основы вероучений, подходы к социально значимым проблемам, проанализированы идейные течения и конфликты внутри религиозных сообществ, их взаимоотношения с властью и обществом.

Третий том издания посвящен иудаистским, исламским, буддийским, индуистским религиозным организациям, в также бахаизму и сикхизму.

Для религиоведов, философов, социологов, специалистов аппарата управления, в чью компетенцию входит организация взаимодействия с религиозными организациями, а также политических и общественных деятелей. Представляет интерес для руководителей и педагогических работников учреждений образования, журналистов и широкого круга читателей.

ББК 86.2

ISBN 5-98704-044-2

© Кестонский институт, 2005
© Издание на русском языке «Логос», 2005

Оглавление

Иудаизм

Общая характеристика 7

Ортодоксальный иудаизм. Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России (КЕРООР) и входящая в него Федерация еврейских ортодоксальных общин России (ФЕООР) 28

Современный иудаизм. Объединение религиозных организаций современного иудаизма в России (ОРОСИР) 42

Хасидское движение «Хабад–Любавич». Федерация еврейских общин России (ФЕОР) 55

Консервативный иудаизм 67

Религиозная община горских евреев 71

Ислам

Общая характеристика 78

Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМР) 81

Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР) и Духовное управление мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР) 91

Ислам в Республике Татарстан (Духовное управление мусульман Республики Татарстан – ДУМРТ) 104

Ислам в Республике Башкортостан 120
Ислам в Республике Дагестан 133
Ислам в Чеченской Республике 152
Ислам в Республике Ингушетия 169
Ислам в Кабардино-Балкарии 175
Ислам в Карачаево-Черкесии и Ставропольском крае 188
Ислам в Адыгейской Республике 198
Ислам в Республике Северная Осетия–Алания 204

Бахаизм

Национальное духовное собрание бахаи 213

Буддизм

Общая характеристика 228
Тибетский буддизм в России 234
Буддизм в Республике Бурятия 260
Буддизм в Республике Тыва 276
Буддизм в Республике Калмыкия 284
Дзен-буддизм (чань-буддизм) в России 298
Религиозная группа дзен-буддистов южнокорейской традиции ордена Чоге школы Кван Ум 302
Община Дельмаса корейской школы сон (дзен) 304
Московский Дзен-центр (Духовный орден Тиен Хиен) 306
Российский филиал японской религиозной корпорации «Аум Синрикё» («Алеф») 308

Зороастризм 318

Индуизм

Общая характеристика 335
Общество сознания Кришны (вайшнавы) 362
Ананда Марга (Путь Блаженства) 373

Тантра-Сангха. Тантризм в России 380
Брахма Кумарис Всемирный духовный университет (БКВДУ) 392
Культ Сатья Саи Бабы 400
Центр Шри Чинмоя 410
Движение «Трансцендентальная медитация» («ТМ») 420
«Сахаджа-Йога» («СЙ») 432
Движение последователей Ошо Раджниша 442
Сикхизм 455

Иудаизм

Составлено в марте 2004 г. Авторы: В. Нехотин, Р. Лункин. Сбор материалов: В. Нехотин, Р. Лункин, А. Степина.

Общая характеристика

Отличительными чертами иудаизма являются отсутствие четкой догматической системы вероучения и жесткой организации, которая бы объединяла все направления иудаизма.

Любые попытки описания организационной и вероучительной специфики иудаизма осложняются тем, что к иудаизму практически неприменимо (или применимо с существенными оговорками) четкое противопоставление сакрального и мирского, иерархии и мирян, догматики и предания.

К числу основных вероучительных принципов иудаизма принадлежит осознание абсолютного единства религии с национальной принадлежностью и формами обыденного существования. Отсюда вытекает принципиальное отсутствие деления тех или иных еврейских общественных институтов на сугубо религиозные и сугубо светские: религиозная идентичность проявляется не наряду и не помимо обыденного существования, но прежде всего в нем и через него.

Исповедание иудаизма основывается на соблюдении 613 заповедей Торы (свод заповедей называется «мицвот»), большинство из которых регулирует не богослужебное, а бытовое поведение. Заповеди предполагают, прежде всего, совершение определенных, предписанных действий в данных конкретных ситуациях, а не декларативное признание тех или иных более или менее отвлеченных норм и ценностей. Культ не противопоставлен быту и даже не выделен из него. Само по себе исполнение евреями мицвот уже являет-

ся религиозным ритуалом. Заповеди, затрагивающие только бытовую жизнь, остаются тем не менее сакральной формой религиозного действия в той же мере, как и частная молитва или общественное богослужение.

Все мицвот в совокупности являются системой правил и предписаний, которые не поддаются четкому структурированию. В идеале считается необходимым исполнение всего комплекса мицвот, на практике – как можно большего числа предписаний. Причем мицвот не делится на более или менее важные предписания: не существует никакого очерченного минимума заповедей и обрядов, следование которым делает человека правоверным иудаистом. Например, галахический («Галаха» – общее название еврейских законов) – еврей по рождению, над которым не совершен обряд «брит-мила» (обрезание) и который не посещает синагогу, считается точно так же принадлежищим к иудаизму, как и обрезанный и регулярно молящийся.

Отождествление национальности с принадлежностью к вере в иудаизме выражено настолько ярко, насколько это возможно. Любой «национально окрашенный» общественный институт, например, преподавание или иные формы передачи соответствующих традиций или предписаний через формально светские каналы воспринимается в том числе и как религиозный.

Проблема отсутствия места для совершения общественного богослужения, воспринимаемая христианином как болезненная и требующая какого-либо разрешения, для иудаиста таковой не является. Поэтому в ряду общественных организаций синагога как помещение для публичной молитвы не выделяется в качестве особого священного места. Она не является храмом в традиционном смысле этого слова. Синагога – это место для собраний, учебы и хранения книг.

Иудаизм существует уже более двух тысячелетий при отсутствии такого базового элемента иудаистского культа, как разрушенный римлянами в 70 г. Иерусалимский Храм.

Именно этот Храм был единственным оплотом иудаистской веры. Таким образом, иудаизм существует и при отсутствии храмового богослужения, жертвоприношения и наследственного храмового священства, которое невозможно вне этого Храма. Потомки священников Иерусалимского Храма («коганим») сохраняются в качестве особой группы с почетным статусом и некоторыми почетными правами (например, первым подниматься к свитку Торы при синагогальном богослужении). Входящие в коганим иудаисты обязаны соблюдать ряд дополнительных предписаний – не захо-

дить на территорию кладбища, не касаться мертвого тела, не жениться на разведенных женщинах в целях сохранения и передачи по наследству статуса. Однако восстановление Храма, храмового богослужения и культа во всей его полноте мыслится еврейскими идеологами только лишь в эсхатологической перспективе – после прихода Машиаха (Мессии), который знаменует конец периода истории, называемого «этот мир» (в противоположность «миру грядущему»).

Небходимым и достаточным условием совершения общественного богослужения в современном иудаизме является наличие «миньяна» – молитвенного кворума из десяти или более совершеннолетних (старше 13 лет) мужчин. Миньянами в обиходе именуются общины (очень часто неформальные) с более или менее регулярным составом молящихся. Вопрос: «В каком миньяне ты молишься?» – может означать желание уточнить ориентацию на какое-либо конкретное течение в иудаизме. Синагогальное богослужение и наличие раввина – желательные, но не единственно возможные формы общественной молитвы.

Организационная специфика иудаизма обусловлена многообразием возможных форм совершения богослужения при необязательном присутствии раввина. В еврейских общинах принципиально исключается существование какого-либо особого клира или иерархии. Соподчинение духовным лидерам возникает только внутри раввинских конгрегаций, которые могут создаваться по сугубо практическим соображениям – ради объединения определенного круга общин и координации их деятельности.

По сравнению с эпохой храмового иудаизма чрезвычайно усилилась значимость и степень осознания того обстоятельства, что Тора была в первый и единственный раз дарована у Синая всему народу в целом – в присутствии всех евреев, всем и каждому из них. Поэтому религиозная традиция считается воплощенной в лице всех евреев в равной степени. Никаких посредников между Торой и народом (клиром) не существует. В соответствии с пониманием того, что каждый еврей напрямую связан с Богом, определяется роль раввина в иудаизме в отдельной синагоге. Раввин – это скорее просто «религиозно образованный еврей», который может занимать административные должности.

Звание раввина приобретается через процедуру «смиха» (буквально – подпорка, поддержка). Примерно до V в. обряд смихи действительно состоял в рукоположении, при котором назначающий раввин клал руки на голову назначаемого. Преемственность этих рукоположений восходила к Моше Рабейну (Моисею). Регулярные

смихи возобновились примерно в XIV в., однако с тех пор раввины уже не могут проследить свою преемственность от Моше. Поэтому иногда считается, что современные раввины менее авторитетны, чем их древние предшественники, и не могут изменять религиозный закон.

Все правила и предписания религиозного закона были кодифицированы в Талмуде, который сложился как единое произведение около 200 г. Талмуд является правовым комментарием к Торе, поясняющим, как именно выполнять ее предписания. Он представляет собой свод соответствующих прецедентных и конкретно-ситуативных высказываний древних раввинов.

Часть иудаистов полагают, что в новейшую эпоху раввины не имеют права вносить дополнения в Талмуд, а могут лишь комментировать его применительно к вновь возникающим случаям в рамках так называемых респонсов («шеэлот уишувот» – вопросов и ответов) и в вероучительной (галахической) литературе. Согласно другой точке зрения, нынешние раввины теоретически могли бы изменять галахические нормы, но не считают себя вправе делать это по моральным соображениям. Таким образом выражается почтение древним учителям-раввинам.

Галахическая литература постоянно пополняется новыми сочинениями (например, как сделать вновь кошерной случайно оскверненную микроволновую печь, если нельзя использовать воду, и т.п.). Мнения авторов могут более или менее широко приниматься в зависимости от их личного авторитета. Точка зрения одного раввина-толкователя вполне может иметь намного больший вес, чем мнение десятка или сотни других.

После выделения в самостоятельное течение в VIII в. евреев-караимов, вообще не признающих Талмуда, процессы идейного размежевания внутри иудаизма были обусловлены различным отношением иудаистов к галахическим нормам. Ортодоксальный иудаизм возводит большую часть «Устной традиции» (или «Устной Торы») непосредственно к наследию Моше, который получил на Синае одновременно с Торой и ее устное толкование. Эта «Устная Тора», по мнению ортодоксов, не только существует в записанном виде в Талмуде, но также включает в себя всю классическую комментаторскую традицию и основные подходы авторитетных раввинов к пониманию и интерпретации текста Торы.

Для ортодоксов Устная и Письменная Торы дополняют друг друга, представляя собой неразрывное целое. В рамках ортодоксальной религиозной традиции Устная Тора считается столь же бо-

жественной книгой, что и Письменная Тора, несмотря на то что Устная Тора постоянно развивалась усилиями ее толкователей разных поколений. Консерваторы и реформисты склонны считать устную традицию более поздней по времени возникновения. Они полагают, что Устная Тора обусловлена конкретно-историческим контекстом и потому не является безусловно авторитетной. Респонсы же и иная галахическая литература для реформистов и консерваторов по сути представляют собой частные богословские мнения, значение которых в той или иной ситуации прямо зависит от неформального авторитета их авторов.

Примерно до начала XIX в. принципиальное отсутствие всякой иерархии внутри иудаизма (каких бы то ни было «предстоятелей» или «первоиерархов») и наличие самых разных авторитетов и точек зрения обуславливали конфессиональное единство еврейства. Иудаисты разных традиций ощущали себя членами одного религиозного течения несмотря на реальные и подчас очень значительные языковые, социокультурные и уставные различия («нусахим» – местные особенности богослужения, к примеру, пения гимнов). Споры между раввинами не приводили к крупным расколам в иудаизме, поскольку главы общин часто не обладали всей полнотой власти в синагоге, а раввин не имел какого-либо «священного» авторитета как священнослужитель.

Назначение нового раввина (от которого требуются богословская образованность и личное благочестие), производимое обычно группой раввинов, до сих пор является не столько получением профессии или поставлением на конкретную должность, сколько подтверждением необходимой степени изучения религиозного закона. Имеющий звание раввина (знатока вероучения) реально может не вести общественное богослужение и не заниматься толкованием закона. В синагоге раввин осуществляет только религиозную практику. Хозяйственное руководство общиной осуществляет не раввин, а староста – «габай».

Все раввины в принципе автономны друг от друга и не находятся в отношениях какой-либо иерархической соподчиненности между собою. Возникновение и видоизменение различных форм раввинских конгрегаций, административных и координирующих постов и органов (типа должности главного раввина города и т.п.) обусловлено сугубо практическими соображениями, а не догматической необходимостью (в отличие от иерархической структуры христианских церквей).

Единство еврейства на фоне организационной раздробленности поддерживалось также идеей абсолютного тождества нацио-

нальной и религиозной принадлежности. Ярче всего эта идея выражается в том, что народ часто понимается одновременно как носитель и как порождение веры. В соответствии с этим первым евреем считается Авраам со всем своим потомством от Сары, но не его родные братья. Все это чрезвычайно затрудняет количественные оценки доли собственно религиозных евреев среди евреев вообще.

Разногласия по поводу того, какие организационные формы может принимать единое иудаистское движение, появились только в XIX в. Вместе с идеологическим, а позднее и организационным обособлением в странах Западной Европы во второй половине XIX в. деноминаций реформистского, а затем и консервативного иудаизма, возникает понятие ортодоксального иудаизма, приверженцы которого не признают каких-либо иных форм существования своего направления, нежели сложившихся ранее. И реформисты, и более традиционные по сравнению с ними консерваторы склонны видеть в ортодоксах нечто вроде еврейских «старообрядцев», допуская возможность существования иудаизма в рамках нескольких деноминаций и течений.

Наиболее распространенной среди евреев является мировоззренческая позиция ортодоксального иудаизма. Ортодоксы вообще считают бессмысленным каким-либо образом разграничивать евреев как народ и как единую (при всем многообразии мнений и течений) религиозную общину, к которой любой еврей принадлежит уже самим фактом своего рождения. Это в равной степени относится и к несоблюдающим мицвот, и к атеистам. Более того, даже формально отпавший в другую религию еврей, не считающийся более членом еврейской общины, все равно в религиозно-галахическом смысле остается евреем, и для него всегда сохраняется возможность раскаяния («тшува» – буквально «возвращение»). Обрезание – не процедура формального включения в религиозную общину (не аналог христианского крещения), но лишь одна из мицв, не более (хотя и не менее) важная, чем другие, поэтому нет разницы в статусе обрезанных и необрезанных евреев по происхождению. Евреями могут считаться также представители других национальностей, обращаемые в иудаизм (мужчины – через обрезание и погружение в ритуальную купальню «миквэ», женщины – через «миквэ»). Обращенных подобным образом в иудаизм из неевреев называют герами. Новообращенные геры еще не являются настоящими иудаистами, однако их дети уже будут считаться полноправными членами еврейской общины.

Традиционный ортодоксальный иудаизм (ортодоксы – «митнагдим»; буквально «оппоненты» – самоназвание, которым они отделяли себя от «хасидим») стал магистральным направлением еврейского религиозного движения. Ортодоксы выступают за строгое соблюдение всего комплекса норм и предписаний мицвот и придерживаются религиозного закона – галаху, не признавая никаких исключений из него. Различные иудаистские течения возникали внутри ортодоксального направления и отталкивались от его идеологии и вероучительных установок.

Хасидское движение

Современные евреи словом «хасид» обозначают наиболее последовательных в своем традиционализме ортодоксов. Первоначально хасидское движение, возникшее в XVIII в. на стыке России и Австро-Венгрии, воспринималось традиционными евреями митнагдим настороженно. Наиболее спорными казались идеи об особом авторитете и харизматическом статусе хасидских лидеров – «цадиков» (праведников). После смерти в 1770 г. основателя хасидской традиции Израиля Бен Элизера Баал Шем Това (Бешта), проповедовавшего в местечке Меджибуж на Украине, и его ученика ребе Дов-Бера из Мезеричей возникло несколько хасидских групп. Каждая группа имела своего ребе-цадика, от цадиков произошли многочисленные хасидские династии, в которых духовное лидерство чаще всего передавалось сыну или зятю прежнего ребе. В настоящее время в мире сохранилось около десяти таких династий (садигорская, сатмарская, сквирская, брацлавская, карлин-столинская, боянская, вижницкая, белзская, гусятинская и т.д.). Хасиды практиковали иные типы молитвенников, «нусахим» и т.п., поэтому богослужения в их синагогах отличались от принятых у митнагдим и совершались отдельно. Эти различия имели сугубо уставной, а не принципиальный характер, поскольку и хасидим, и митнагдим принадлежали к ортодоксальной традиции, т.е. принимали религиозный закон (галаху) во всем его объеме. При сохранении уставных различий конфронтация хасидим и митнагдим постепенно исчезала вместе с опасениями последних относительно того, что хасиды злоупотребляют экстатической медитацией в ущерб изучению еврейского закона. Большую роль сыграла и подтвердившаяся со временем особо ревностная приверженность хасидов религиозной традиции (тем более что это был период активизации Гаскалы – светского просветительства внутри еврейской среды, или еврейского движения Просвещения).

Основателем любавичской династии является раввин Шнеур Залман из Ляды (1746–1813), известный как Алтер Ребе. Он считается потомком царя Давида. Шнеур Залман сформулировал доктрину движения в своем трактате «Ликутей амарим (Тания)» (из русских переводов наиболее доступно вильнюсское издание 1990 г.; популярное изложение см.: *Миндель Н.* Философия Хабада. Вильнюс, 1990).

Хасидские движения являются структурированными течениями внутри ортодоксального иудаизма. Включение в них ортодоксального еврея не предполагает каких-либо особых процедур и зависит от его личного желания. Рождение ребенка в хасидской семье еще не означает, что он непременно станет хасидом. В целом хасиды гораздо более требовательно относятся к соблюдению традиционных еврейских норм в одежде, быту, молитве, чем другие ортодоксы. Однако ношение широкополых шляп и бород мужчинами, головных платков (или париков поверх своих волос) женщинами не является непременным условием участия в движении. Более важным условием считается максимально полное соблюдение всего комплекса мицвот. При невозможности молиться в хасидской синагоге ничто не мешает хасиду молиться вместе с обычными ортодоксами.

Любавичские хасиды настаивают на том, что философская доктрина Хабада позволяет наиболее органично сочетать традиционные еврейские ценности с включенностью в общецивилизационные процессы XX в. Эта доктрина дает наиболее адекватные ответы на проблемы атеистической секуляризации в целом и ассимиляции нерелигиозных евреев в частности.

Хасидизм как учение о благочестии формулирует 11 основных пунктов, разработанных основателями движения. Первый принцип – религиозный пантеизм, т.е. понимание мира как воплощенной божественности. Второй принцип – добро и зло существуют в мире на равных правах, так как зло является одной из форм проявления божественности. Третий – ни один человек не может быть абсолютно злым и может подняться до уровня праведника. Четвертый – слияние с божеством через служение Богу. Пятый – слияние с божеством через молитву. Шестой – необходимость исполнять не только заповеди, но и волю Творца. Седьмой – человек должен во всех проявлениях жизни видеть Бога. Восьмой – аскетизм является путем к спасению, но несовершенным, потому что лишает верующего радости и оптимизма. Девятый – раскаяние приносит радость. Десятый – следование заповедям выше простого почитания Торы. Одиннадцатый – принцип Цадика (праведника) – трактуется как на-

личие в каждом поколении праведного человека, который направляет и оправдывает жизнь этого поколения (см.: *Игорь Гольдман.* Хасиды – кто они? // Еврейское слово. 2001 г. № 5 (27), 31 января – 6 февраля).

Для движения характерно энергичное ожидание скорого появления Машиаха, актуальны лозунги «Мы хотим Машиаха сейчас!», «Будь готов!» и т.п. Этим объясняется вера в то, что каждый ребе – последний в движении, а его физическое отсутствие в мире не тождественно отсутствию лидера движения вообще. Сама по себе подобная ситуация не уникальна для хасидов (например, первым и единственым ребе брацлавских хасидов считается основатель их движения, не имевший никаких преемников). Однако любавичских хасидов часто упрекают в том, что они считают своего ребе тождественным самому Машиаху. Согласно его неоднократным высказываниям (безусловно принятым всеми его учениками и последователями), в каждом поколении евреев есть выдающаяся личность (конкретный человек, причем непременно религиозный), который «может стать Машиахом». Нельзя быть уверенным наверняка, кто он, но для любавичских хасидов первой и очевидной кандидатурой на эту роль является их духовный лидер, в данном случае ребе. Утверждение о тождественности ребе Машиаху предполагается понимать в смысле пожелания. Предмет молитвы состоит в заклинании ребе стать тем, кого ждут его последователи. Исповедание веры заключается в непреложности исполнения пожелания.

Реформистский (современный) иудаизм

Общей для всех реформистов мира является трактовка иудаизма прежде всего как «этического монотеизма». Деление законов Торы на нравственные и ритуальные отвергается, поскольку Тора есть учение о всеобщих законах Сущего, а не только о ритуальных нормах. Талмуд и иные галахические кодексы воспринимаются как «фольклор», архаические «литературные памятники», следование которым – личное дело человека. Некоторая неопределенность и размытость позитивного религиозно-этического идеала типологически напоминает менталитет либеральных протестантов, однако в отличие от них иудаисты-реформисты не жестко отрицают архаическое, ритуальное, но воспринимают последнее как факультативный и необязательный элемент культа. В следовании Галахе, нормам «кашрута» (свод законов, регламентирующих приготовление и употребление пищи) и т.д. реформисты оставляют за каждым конкретным человеком «право собственных решений». Как правило, отсутствует упование на приход Машиаха (во всяком

случае, персонифицированного), а достижение «эпохи Машиаха» считается задачей сугубо секулярных цивилизационных трансформаций общества. В молитвенниках реформистов нет молитв о восстановлении Храма и жертвоприношений в нем. Это отличает их и от ортодоксов, и от консерваторов (в молитвенниках последних с гордостью упоминаются некогда осуществлявшиеся в Храме жертвоприношения, но без надежды на их возобновление). Употребляемый сейчас российскими иудейскими реформистами сборник молитв «Труд души» (сидур) (М., 1993) создан на базе израильского реформистского молитвенника и содержит параллельно текст на иврите и на русском, а также русскую транслитерацию ивритских молитв; есть в нем молитвы сугубо российского происхождения (в том числе с упоминанием, например, чернобыльской катастрофы). В реформизме процесс литургического творчества (в русскоязычной терминологии само слово «литургический», например, в названии литургической комиссии израильских реформистских раввинов, используется вполне официально и не воспринимается как сугубо христианское) вообще открыт для постоянного дальнейшего развития. Отсутствует институт религиозного развода («гет»), при необходимости достаточным считается расторжение гражданского брака. В реформистских общинах США широко практикуются экуменические богослужения при смешанных браках, необязательны обрезание («гиюр») и погружение в миквэ при переходе в иудаизм и т.д.

Большинство проблем, вокруг которых ведутся многолетние споры в США и Израиле (где реформисты добиваются государственного признания гражданской легитимности совершаемых ими обрядов гиюра, бракосочетания и т.п.), неактуальны для России. В России отсутствует институт реформистских раввинов и, по всей видимости, нет предпосылок для его возникновения (соответственно, нет почвы для споров между раввинами различных направлений). В то же время в США, например, оппоненты реформистов иронически делят раввинов на «две категории: одни видят в иудаизме социальную справедливость, а другие умеют читать на иврите».

В дореволюционной России интерес к реформистскому иудаизму возник на основе общих модернизационных процессов в еврействе. Несмотря на жесткость ограничительного законодательства царской власти, интеграция евреев в секулярное общество постоянно возрастала, что способствовало социальной активности членов еврейских общин. Наряду с этим реформистские идеи распространялись с помощью Гаскалы – светского просветитель-

ства внутри еврейской среды. Организованное реформистское движение в России так и не возникло. Не в последнюю очередь это обуславливалось репрессивной политикой властей. Гонения делали осознание общееврейской религиозно-национальной идентичности более существенным фактором, нежели реальные идеологические, социокультурные и уставно-богослужебные расхождения. Впрочем, в такой же ситуации еврейское движение существовало в советский период примерно с середины 1920-х до середины 1980-х гг.

На практике уже в XIX в. становится заметной грань между ортодоксами, сосредоточенными большей частью в черте оседлости, и сторонниками реформизма из числа получивших светское образование, обеспеченных и влиятельных евреев, пользовавшихся правом жительства в крупных городах Российской империи. Именно усилиями последних создаются так называемые хоральные синагоги, первоначально отличавшиеся не новшествами в уставе богослужения, но лишь упорядочением на светский лад хорового (отсюда и название синагог) пения, частым использованием органной музыки, приглашением «ученых раввинов» из Западной Европы.

Об остроте реального противостояния между традиционными и прореформистскими евреями в начале XX в. свидетельствуют факты отказа многих ортодоксов посещать хоральные синагоги, их обращения к властям за разрешением открывать домовые моленные. Однако максимум требований традиционалистов заключался в обеспечении возможности выбирать между синагогами с большей или меньшей уставной строгостью. Пример Запада, где реформисты к началу века уже имели свои собственные синагоги и кладбища, оценивался в России как негативный и ортодоксами, и сторонниками модернизации.

Более обеспеченные сторонники реформистских идей могли позволить себе строить соответствующие обширные и комфортабельные здания. Не случайно хоральные синагоги в Москве и Петербурге, Бродская синагога в Одессе стали крупнейшими, а после антирелигиозных гонений 1930-х гг. часто и единственными центрами общественного богослужения. Отсюда неверное понимание термина «хоральная синагога» как своего рода «главенствующая» (как аналог соборному храму у христиан), по отношению к которой другие синагоги занимают некое подчиненное положение. Новая волна интереса к реформистским идеям возникла в 60-е годы XX в. и завершилась организационным и идейно оформленным реформистским иудаизмом в России.

Осенью 1967 г. в русле общего для советских евреев процесса движения «баалей тшува» была организована постоянная неформальная группа современных иудаистов «Алия» при Московской хоральной синагоге. Она возникла как реакция прежде слабо осознававших свою национально-религиозную идентичность евреев на победу Израиля в «шестидневной войне» июня 1967 г. и в течение многих лет пополнялась за счет все новых «отказников». Характерно, что центром кристаллизации идей будущего реформистского движения стала именно хоральная синагога, уже тогда воспринимавшаяся многими ее участниками как «казенная», «железобетонная», «неживая». При этом Московская хоральная синагога сохраняла статус общеизвестного центра еврейской жизни – в отличие, например, от Марьинорощинской синагоги, которая в нынешней реформистской прессе упоминается с большей симпатией как романтический символ традиционного местечкового еврейства, чьи строгие нормы кажутся непосильными для исполнения. Большинство участников движения, выросших вне религиозной традиции и не владевших ивритом, привлекала атмосфера «праздника толпы, когда никто ничего не боялся». На отмечавшихся в Подмосковье под открытым небом религиозных праздниках (в Красной Пахре, близ ст. Овражки Казанского направления Московской железной дороги), по воспоминаниям их участников, «не было различия между мужчинами и женщинами» (т.е. «мехицы» – перегородки, разделяющей в синагоге мужчин и женщин во время молитвы), не соблюдались нормы миньяна, «вместе лежали маца и колбаса» (т.е. как сугубо сакральная, так и запрещенная ортодоксальной традицией пища). Главным была атмосфера общего праздника, «на котором можно было почувствовать себя евреем». Заданный этой атмосферой импульс со временем и с постепенным уходом погружавшейся в религиозную традицию части представителей «Алии» в «профессионалы-ортодоксы» трансформировался в устойчивую тенденцию «нового» российского реформизма. Он не имел ни организационной, ни идеологической связи с аналогичными тенденциями в дореволюционном русском еврействе и по многим параметрам отличался от реформистского иудаизма на Западе. «Новые» – по сравнению с реформистами Германии или США – общины в Восточной Европе и в Израиле преимущественно самоидентифицировались как общины «современного иудаизма».

Особенности исторического развития иудаизма в России

В Российской империи еврейскому населению разрешалось селиться только на территории, ограниченной чертой оседлости. В столице и крупных городах Центральной России евреям жить

запрещалось. Исключение составляли некоторые категории купцов, отставные заслуженные солдаты и ученые, которые часто официально принимали православие. Евреи иудаистского вероисповедания жили главным образом на Украине, в Белоруссии, Польше, Литве и других западных российских губерниях. Отношение к еврейскому населению смягчилось после событий 1905 г. и подписания Николаем II Манифеста «Об укреплении начал веротерпимости». Уже в начале 1906 г. московские власти позволили открыть для молитвы Большую хоральную синагогу в Спасоглинищевском переулке (здание в стиле модерн построил архитектор Роман Клейн).

До революции 1917 г. в России не было централизованных еврейских организаций. Иудаизм отличался большой автономностью поместных общин. Организационной основой конфессии являлась принадлежность к тому или иному направлению в иудаизме и, соответственно, признание наиболее авторитетного в данном движении ребе (учителя).

Ликвидация черты оседлости при Временном правительстве, погромы времен Гражданской войны и массовая миграция в города в течение 1920–1930-х гг. привели к перемещению большой массы ортодоксов в этнические пределы собственно России.

После революции преследования иудаистов, в отличие от преследования православных, начались не сразу. В 1925 г. в Москве открыли новую синагогу в Марьиной Роще (так называемую Вторую, Первой именовали нынешнюю хоральную), которая стала центром хасидизма.

В том же году открыли третью синагогу – Черкизовскую.

В 1926 г. была предпринята первая попытка создать единую структуру еврейских общин на территории СССР: в городе Коростень состоялась раввинская конференция, в которой приняли участие около 50 раввинов из разных частей России. Однако эта попытка организованного структурирования была воспринята негативно советской властью. После окончания конференции многие принимавшие в ней участие раввины были арестованы. Подвергся преследованиям избранный председателем объединения лидер движения «Хабад – Любавич» раввин Иосиф Шнеерсон. Он был выслан из общины в Ростове-на-Дону в Ленинград, а затем выдворен из страны.

С этого момента начинаются активные преследования иудаистов. Советская власть действовала по той же схеме, которая применялась по отношению к православной церкви. В целях создания альтернативной организации, подконтрольной властям, в 1927 г.

решили созвать Всероссийский религиозный еврейский съезд, призванный учредить «живую синагогу» – реформистский орган, наподобие обновленчества в православии. Но усилиями раввина Шнеерсона и других раввинов, обратившихся с открытым письмом ко всем иудаистам России, съезд был сорван. В ответ на это прокатилась сильная волна преследований. Были закрыты многие ешивы (учебные заведения), раввинов и активных деятелей расстреливали или отправляли в лагеря. Все иудаисты, отстаивающие право на соблюдение обрядов, были провозглашены сторонниками западной агрессии. Наибольшим преследованиям подверглись хасиды, которые занимали более активную общественную позицию по сравнению с представителями других направлений.

После закрытия синагог и ешив иудаизм продолжал существовать в отдельных действующих общинах. Большинство евреев, опасаясь преследований, вынуждены были отойти от синагог и религиозной жизни. Антирелигиозные гонения и ликвидация целых социальных групп, таких как дореволюционная еврейская буржуазия и интеллигенция, привели к почти полному затуханию реформистского течения.

Во время Второй мировой войны нацисты практически полностью уничтожили еврейское население традиционных центров хасидских движений России, Украины и Белоруссии. Евреев в тех областях практически не осталось. Единственная крупная любавическая ешива на территории Советского Союза была открыта в начале 1946 г. в Самарканде.

После Второй мировой войны в СССР прокатилась первая волна массовой эмиграции евреев. Это заставило власть изменить свою политику по еврейскому вопросу. Была создана Еврейская автономная область и культурные автономии. Целью этих организационных начинаний было формирование подконтрольных властям объединений. Эти структуры носили скорее региональный характер и никак не объединяли существующие синагоги.

Примерно с конца 1950-х гг. среди молодых советских евреев из полностью секуляризованных семей формируется связанное с осознанием своей национально-религиозной идентичности движение «баалей-тшува» (параллельно с аналогичными процессами среди других конфессий СССР). Во многом как следствие развития этого движения с 1970-х гг. начинается массовая эмиграция евреев из СССР (диаметрально противоположный российской Гаскале 100–150-летней давности процесс). В числе прочего эмиграция привела к полному исчезновению с территории страны многих ортодоксальных групп (например, брацлавских хасидов).

Вплоть до самой Перестройки еврейские общины в России не входили в какую-либо единую организацию. С Перестройкой оживляются процессы филиационного размежеваия иудаизма, возникают реформистская и консервативная деноминации, резко активизируется деятельность Хабада. Наконец, с распадом СССР заметно ослабляются связи российских общин с евреями ближнего зарубежья (в странах которого внутриконфессиональная структура иудаизма существенно варьируется).

В середине 90-х гг. в России сложились две конкурирующие центральные иудаистские религиозные организации – Конгресс еврейских религиозных организаций и объединений в России (КЕРООР) и Федерация еврейских общин России (ФЕОР). Поскольку с принятием новой версии закона о свободе совести 1997 г. для регистрации религиозных общин на местах стало требоваться подтверждение со стороны той или иной централизованной структуры, значимость этих двух объединений резко возросла.

Появление двух крупных религиозных организаций внесло лишь некоторую упорядоченность в еврейское движение. По мнению вице-президента ВААДа России Романа Спектора, в стране не существует четкого распределения на религиозные течения в иудаизме, а есть «огромное количество этноконфессиональных и культурных организаций, которые считают себя религиозными». Еврейские клубы, воскресные и общеобразовательные школы, курсы по изучению Торы, газеты и отдельные общественные организации, общины, фонды и синагоги входят порой одновременно в разные структуры, которые претендуют на то, чтобы представлять часть российского еврейства. Светские организации могут ориентироваться на политику КЕРООР или на ФЕОР, при этом позиции членов многих объединений часто расходятся между собой, так как состав большинства структур весьма пестрый. Параллельно с российскими обществами свою сеть представительств организуют международные институты, обладающие значительными материальными ресурсами.

Общественные еврейские организации, принимающие участие в религиозной жизни российских иудаистов

Российские

1.Российский еврейский конгресс (РЕК). Является светской организацией, в деятельности которой в числе прочих более или менее религиозно ориентированных структур принимают участие и чисто религиозные общины всех течений иудаизма. РЕК объединяет различные проекты – Фонд поддержки инициатив и программ, Институт изучения Израиля, Сообщество друзей Иерусалимского

университета, Еврейский университет, а также межуниверситетский центр «Сефер». До февраля 2001 г. президентом РЕК был бизнесмен Владимир Гусинский, бывший гендиректор холдинга «Медиа-Мост». Затем во главе конгресса встал Леонид Невзлин, бывший вице-президент нефтяной компании ЮКОС. В 2002–2004 гг. РЕК возглавлял Евгений Сатановский. С декабря 2004 г. РЕК возглавляет Владимир Слуцкер.

2. Конференция руководителей еврейских организаций России (КРЕОР). Создана при участии Российского еврейского конгресса. Ориентируется на КЕРООР. Основная задача – организация совместных коммерческих проектов еврейских организаций.

3. Ассоциация общественных еврейских организаций (АОЕОР). Создана при поддержке ФЕОР. Ставит своей целью осуществление культурной и духовной работы среди евреев.

4. ВААД (букв. перевод с иврита «совет», «комитет») России. В 1989 г. был создан ВААД СССР, а затем и России. Поддерживает тесные связи с КЕРООР. Лидеры ВААД считают, что фактически нет никакого различия между религиозным и нерелигиозным еврейством в России.

5. «Холокост». Общероссийская организация, которая занимается еврейскими фондами и архивами.

6. «Лицом к лицу». Организация межрелигиозного диалога, созданная при участии Евроазиатского еврейского конгресса. Сопредседатель – Роман Спектор.

Международные

1. Евроазиатский Еврейский конгресс (Eurasian Jewish Congress).

Входит во Всемирный еврейский когресс. Объединяет общины стран СНГ, Австралии, Индии, Японии, Монголии, Фиджи, Французской Полинезии. В основном ориентируется на политику КЕРООР.

Президент ЕАЕК – Александр Машкевич.

Генеральный секретарь – Михаил Членов.

Департамент по связям с общественностью и СМИ – Роман Спектор.

Адрес: Россия, Москва, 113556 , Варшавское ш., 71.

Тел./факс: (095) 110 4853, (095) 110 8611.

E-mail: sprm@eajc.org , spektor_roman@mail.ru

http://www.eajc.org

2. Всемирный конгресс русскоязычного еврейства. Объединяет страны, где есть евреи – выходцы из России. Сотрудничает с ФЕОР.

3. «Джойнт». Американская благотворительная организация. Глава российского отделения – Шмуэль Кеслер. Директор представительства Джойнт в Поволжье и Центральной России – Илья Пестриков.

4. Еврейское агентство для Израиля «Сохнут» (Jewish Agency for Israel) – Культурно-образовательная организация. Глава Еврейского агентства «Сохнут» в России Борис Мафцир. Поддерживает выезд евреев в Израиль.

Giora Romm
Director General
Тел.: 02-620-2086
Факс: 02-620-2712
E-mail: giorar@jazo.org.il , elibir@jazo.org.il
http://www.jafi.org.il

5. «Еврейский призыв» (International Jewish Appeal). Международная еврейская организация, оказывающая помощь «Сохнуту» и «Джойнту».

6. Еврейская студенческая организация «Гилель» (Hillel. The Foundation for Jewish Campus Life). Осуществляет молодежные программы. Имеет представительства в разных регионах России.

Адрес Международного центра:
Charles and Lynn Schusterman International Center
Arthur and Rochelle Belfer Building
800 Eighth Street, NW
Washington, DC 20001-3742
General information: Тел.: 202-449-6500
Media inquiries: Тел.: 202-449-6534
E-mail: info@hillel.org
http://www.hillel.org/

7. Всемирное общество «Маккаби» (Maccabi World Union) http://www.maccabi.org/ – Культурно-спортивное молодежное общество.

8. «Юджис». Название от английской аббревиатуры – World Union of Jewish Students – Молодежная студенческая еврейская организация.

9. «Валд» – Национальный фонд Израиля. Существует отделение в России. В Израиле фонд занимается озеленением страны, является крупнейшим собственником земли.

10. Еврейское агентство в России. Отделение Jewish Agency for Israel. Организует репатриацию в Израиль. Глава московского филиала Еврейского агентства в России – Дов Шарфштейн.

Основные формы организации и идейные течения в российском иудаизме

Ортодоксальный (традиционный) иудаизм

Подавляющая часть ортодоксальных общин входит в состав Конгресса еврейских религиозных общин и организаций России (КЕРООР). Ранее в состав Конгресса входили все направления иудаизма. КЕРООР был создан в 1993 г. на основе Всероссийского совета еврейских религиозных общин и организаций (ВСЕРО), оформившегося во время перестройки. В 2003 г. в рамках КЕРООР была создана Федерация еврейских ортодоксальных общин России (ФЕООР).

Крупнейшие независимые ортодоксальные общины: две общины в Москве, которые возглавляют раввины-хасиды (в Отрадном во главе с Давидом Карповым и в Новогирееве во главе с Берлом Цисиным), а также общины в Перми (во главе с Ефимом Бурштейном), Воронеже, Санкт-Петербурге (община бухарских евреев) и в Иванове.

Современный (реформистский, или *прогрессивный) иудаизм*

Большинство общин современного иудаизма входит в КЕРООР и в Объединение религиозных организаций современного иудаизма в России (ОРОСИР). Половина реформистских общин зарегистрирована напрямую в составе КЕРООР, другая половина – в составе ОРОСИР во главе с раввином Зиновием Коганом. Это самостоятельная организация.

КЕРООР возник на основе общины Московской хоральной синагоги и наряду с частью ортодоксальных общин провинции включал также реформистские общины. В 1995 г. был образован Росийский союз объединений прогрессивного иудаизма (РСОПИ), который впоследствии получил название Объединения религиозных организаций современного иудаизма в России (ОРОСИР, до 1998 г. именовалось «Движением прогрессивного иудаизма»). В1998 г. общины ОРОСИР зарегистрировались под эгидой КЕРООР. Затем ОРОСИР провозгласил свою формальную независимость от КЕРООР, однако ряд общин реформистского иудаизма пожелали остаться в КЕРООР, подчиняясь главе ОРОСИР Зиновию Когану.

Хасидское движение

Представлено в России хасидским движением «Хабад–Любавич». Общины любавичских хасидов (хабадников) входят преимущественно в Федерацию еврейских общин России (ФЕОР) во главе с главным раввином Берл Лазаром. Еще в 1995 г. из КЕРООР вышло несколько организаций, раввинами которых были «послан-

цы» любавичского ребе Менахем-Мендл Шнеерсона. В 1997 г. на базе обладающего глобальной централизованной структурой хасидского движения «Хабад–Любавич» был создан ФЕОР (формально учредительный съезд ФЕОР состоялся в ноябре 1999 г.). Часть общин, входящих в ФЕОР, лишь возглавляется хасидами, однако верующие принадлежат к традиционному иудаизму.

Определенная часть крупных хасидских общин во главе с яркими лидерами существует автономно. Некоторые синагоги считаются наполовину хасидскими, наполовину ортодоксальными. В Москве, к примеру, ни в КЕРООР, ни в ФЕОР не входит синагога хасидского раввина Давида Карпова, которая по составу верующих является преимущественно ортодоксальной.

Консервативный иудаизм

Возникшее в начале 90-х движение консервативного иудаизма к 2000 г. фактически распалось. В России действуют лишь независимые общины и группы консерваторов. Часть из них входят в Объединение религиозных организаций современного иудаизма в России (ОРОСИР). Представителем консервативного течения в иудаизме является Еврейская студенческая организация «Гилель».

В отличие от реформистов консерваторы признают необходимым соблюдение ритуальных законов Торы (а не только ее нравственных заповедей), а в отличие от ортодоксов, вообще не признающих разграничения этических и ритуальных мицвот, допускают возможность адаптации ритуальных законов (в особенности норм Талмуда) к современным условиям.

Этноконфессиональные группы внутри российского иудаизма

1. Евреи-ашкенази (европейские евреи).

Подавляющее большинство евреев России. В предыдущем тексте речь идет о них.

2. Горские евреи (сефарды)

Большинство российских общин сефардов (выходцев с Кавказа, Закавказья и Средней Азии) вошло в состав КЕРООР, однако часть из них сотрудничает и с ФЕОР. Общины горских евреев принадлежат к ортодоксальному направлению, при этом собираются отдельно и проводят свое собственное богослужение, которое отличается от ортодоксального некоторыми национальными особенностями. У общины горских евреев есть свое помещение для собраний при Хоральной синагоге КЕРООР в Москве. Горские евреи также объединены в общественно-религиозную организацию – Всемирный конгресс горских евреев

3. Грузинские евреи

Главный раввин грузинских евреев – Авраам Элашвили.

Общины грузинских евреев объединены в рамках Всемирного конгресса грузинских евреев, отделение которого существует также и в России. По идеологии грузинские евреи являются последователями ортодоксального иудаизма с национальными особенностями богослужения. Группы евреев грузинского происхождения, как правило, посещают ортодоксальные синагоги. В частности, Московская хоральная синагога КЕРООР – предоставляет помещение для службы грузинским евреям. Всемирный конгресс грузинских евреев является преимущественно общественной организацией, которая занимается сохранением культурных особенностей грузинского еврейства, и создан он, прежде всего, на основе общин из Соединенных Штатов и Израиля.

Существует несколько версий происхождения грузинской еврейской диаспоры. Одни грузинские евреи полагают, что они являются потомками десяти колен Израиля, отправленных в рассеяние ассирийским царем Саргоном II в VIII в. до н.э. Другие считают, что их предки были изгнаны из Иудеи вавилонским царем Навуходоносором в VI в. до н.э. Большая часть грузинских евреев живут в Грузии, Азербайджане и Дагестане. В советский период основная масса грузинских евреев эмигрировала в США и Израиль (в 1959 г. в СССР было 52 тыс. грузинских евреев, а в 1989 г. осталось 16 тыс.).

4. Бухарские евреи

Главный раввин – Шамуиль Гаврилович Гургов, председатель религиозной общины бухарских евреев (тел.: (095) 924-42-43). Бухарские евреи проводят богослужения в здании синагоги горских евреев в Москве (Б. Спасоглинищевский пер., 10, здесь же находится Хоральная синагога КЕРООР), так как порядок молитв и традиции горских и бухарских евреев во многом сходятся. Своей синагоги нет. Сотрудничают как с КЕРООР, так и с ФЕОР. Общественной организацией, объединяющей бухарских евреев, является Всемирный конгресс бухарских евреев, президент – бизнесмен Леви Леваев. Всемирный конгресс бухарских евреев создан по большей части на основе общин из США и Израиля.

Первые упоминания о бухарской диаспоре евреев относятся к VIII–IX вв. В Бухару и Самарканд евреи переселились из Персии по Великому Шелковому Пути. В настоящее время, помимо Москвы, группы бухарских евреев проживают в Ташкенте, Самарканде, Бухаре (Узбекистан), в Ашхабаде (Туркменистан) и Душанбе (Таджикистан).

5.Иудействующие (русские евреи)

Общины иудействующих, или субботствующих, существуют как независимо, так и в качестве автономых групп в рамках ортодоксальных общин, входящих в КЕРООР. Крупнейшие общины иудействующих имеются в Волгограде, Астрахани, пос. Высокий Воронежской области.

Первые иудействующие появились среди русских крестьян в XIX в. Особое распространение это движение приобрело в Поволжье. Отдельные общины были в Сибири. В середине XIX в. община субботствующих возникла в селе Ильинка Воронежской губернии (в советское время две группы иудействующих из Воронежской области эмигрировали в Израиль). Геры, обращенные в иудаизм из русского крестьянства, известны в Закавказье. В частности, большая группа проживала в селе Привольное на юге Азербайджана. С конца XIX в. субботники поддерживали тесную связь с еврейской общиной в Царицыне, и фактически иудаистская община состояла из русских иудаистов. Геры из числа русских полностью соблюдают все предписания галахи ашкеназского ритуала, многие из них хорошо знают иврит. По мнению исследователя иудаизма Александра Львова, иудаистская традиция сохранялась в Волгограде на протяжении всего советского времени именно благодаря русским иудействующим. В Волгограде общину возглавляет раввин-ортодокс, который уважительно относится к русской иудаистской традиции. До сих пор синагогу в этом городе посещают потомки иудействующей семьи Колотилиных. Поэтому волгоградскую синагогу назвали бет Давид в честь Давида Ильича Колотилина, который еще в 90-е гг. XX в. возглавлял еврейскую общину. В постсоветское время иудействующие вступили в конфликт с ортодоксальными иудаистами. В частности, ортодоксы полагают, что гиюр – обращение в иудаизм – могут совершить только раввины, а не просто «три сведущих иудея». Ортодоксы предпочитают называть иудействующих молоканами. Многие современные группы иудействующих либо существуют обособленно, либо постепенно растворяются среди членов ортодоксальных общин.

Библиография

Карасик В. Еврейская пресса на русском языке: Россия, 1986–1992. М., 1992.

Карасик В. Еврейские периодические издания: Россия, 1960–1994, Тель-Авив, 1994.

Ортодоксальный иудаизм. Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России (КЕРООР) и входящая в него Федерация еврейских ортодоксальных общин России (ФЕООР)

Составлено в январе 2004 г. Автор: Р. Лункин, В. Нехотин. Сбор материалов: В. Нехотин, Р. Лункин, А. Степина.

Организационная структура

Глава КЕРООР – главный раввин России Адольф Соломонович Шаевич. Президент – Борис Шпигель. Исполнительный вице-президент КЕРООР – Анатолий Пинский. Председатель исполкома КЕРООР – Зиновий Коган.

Председатель раввинского суда СНГ и генеральный секретарь совета раввинов – раввин Пинхас Гольдшмидт. Тел.: (095) 923-41-86.

Руководящими органами КЕРООР являются раввинат и общественный совет. В раввинат входят: главный раввин России Адольф Шаевич и главный раввин Москвы Пинхас Гольдшмидт (гражданин Швейцарии). Общественный совет: председатель Борис Шпигель, член совета Борис Хаит.

Адрес: 101000, Москва, Спасоглинищевский пер., 10, Московская хоральная синагога. Тел.: (095) 924-24-24, 925-42-80, 728-40-79; факс: 956-7540.

Исполнительный директор Московской еврейской религиозной общины (МЕРО) – Игорь Борисович Ярославский. Тел.: (095) 956-75-40; организационный отдел МЕРО – тел.: 924-29-01.

Интернет-сайт: http://www.synrus.ru.

Электронная почта: synrus@corbina.ru keroor@chat.ru.

Краткая история

Большинство еврейских общин в России исторически принадлежало к ортодоксальному направлению. В советское время, когда не существовало еврейских организаций, которые объединяли бы религиозные общины, ортодоксы продолжали оставаться магистральным течением российского иудаизма. В этот период еврейство объединялось именно вокруг ортодоксальной идеологии. Традиционным для раввинов-ортодоксов в советское время было участие в различного рода миротворческих движениях по официальной линии.

В годы перестройки самые разные течения естественным образом вошли в общую ортодоксальную структуру – Всероссийский совет еврейских религиозных общин и организаций (ВСЕРО),

который объединял все направления иудаизма. Прекращение государственного вмешательства в деятельность религиозных объединений привело к более отчетливому делению иудаизма на отдельные течения. Несмотря на это, вплоть до середины 90-х гг. евреи объединялись по религиозному признаку на основе ортодоксального иудаизма и входили в единую структуру – Конгресс еврейских общин.

Конгресс еврейских религиозных общин России был учрежден в феврале 1993 г. на базе ВСЕРО и в июле того же года зарегистрирован в Министерстве юстиции Российской Федерации. Осенью 1994 г. его переименовали в Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России (КЕРООР) с целью привлечь к работе не только религиозных людей.

Сосуществование в рамках Конгресса противоборствующих направлений приводило к идеологическим спорам и конфликтам. В 1995 г. из КЕРООР в знак протеста против деятельности «реформистов» вышла община хабадников в Марьиной роще во главе с раввином Берл Лазаром.

Однако выход хасидов из Конгресса не привел к его распаду на отдельные фракции. Наоборот, к 2004 г. КЕРООР превратился в достаточно мощную «зонтичную» структуру для всех иудаистских религиозных объединений, кроме хабадников.

Особенности вероучения и современное положение

Конгресс еврейских религиозных общин и организаций формировался как структура, представляющая интересы всех иудаистских течений. На практике КЕРООР и его руководство отражали главным образом интересы ортодоксального иудаизма, и постепенно Конгресс стал восприниматься как средоточие еврейской ортодоксии. КЕРООР является организацией с размытой идеологией, включающей в себя самый широкий спектр религиозных и околорелигиозных направлений.

Внутри КЕРООР можно выделить несколько идейных и религиозных движений, которые взаимодействуют между собой и часто дополняют друг друга. Это ортодоксы, реформисты, еврейские организации с околорелигиозной идеологией, формально входящие в КЕРООР и называющие себя общинами ортодоксального иудаизма, а также хасиды-ортодоксы, близкие к КЕРООР или существующие независимо в рамках Конгресса (в том числе и в рамках Федерации еврейских ортодоксальных общин России – ФЕООР).

Образующие основную ветвь современного ортодоксального иудаизма (т.е. иудаисты, следующие всем стандартным галахическим нормам) в России, общины ортодоксов-ашкенази в 90-е гг. ис-

пытали на себе воздействие нескольких тенденций. С одной стороны, по сравнению с 1992 г., появился ряд новых (или возобновленных после долгого перерыва) общин в российской провинции: в Боровичах, Воронеже, Ижевске, Нижневартовске, Новозыбкове, Новороссийске, Оренбурге, Орле, Рязани, Хабаровске, с другой – иудаистские общины долгое время находились в достаточно сложном материальном положении. Местные власти, как правило, были готовы содействовать передаче евреям зданий бывших синагог или участков под строительство новых (Красноярск, Новороссийск, Хабаровск, Челябинск), однако средств на реставрацию или строительство не было, и общины продолжали молиться в частных домах.

Примерно такая же ситуация складывалась со «стационарными» раввинами: потребность в их деятельности есть практически повсеместно, однако возможности содержать «своего» раввина обычно нет. Собственные раввины есть в Москве – 3 чел., в Петербурге, Новосибирске, Перми. Общая численность постоянно живущих в России и являющихся ее гражданами ортодоксальных раввинов-ашкенази едва ли превышает несколько десятков человек. Более или менее регулярно действуют приезжие раввины из Израиля и США.

Ортодоксальные общины пополнялись за счет других национальных групп религиозных евреев. Нестабильность в зонах компактного проживания горских евреев на Северном Кавказе и в Закавказье породила достаточно масштабную их миграцию в центральную часть России (до этого бывшую ареалом проживания преимущественно евреев-ашкенази). В России появилась также диаспора грузинских евреев ортодоксального направления. Горские и грузинские евреи собираются при Московской хоральной синагоге (горские евреи построили здание своей синагоги рядом). Они проводят богослужения на родном языке и принимают участие в общих молитвах с евреями-ашкенази.

Околорелигиозные «культурные» еврейские общины составляют значительную часть в КЕРООР. Основной проблемой ортодоксальных общин является низкий процент «соблюдающих» предписания иудаизма. Раввин Адольф Шаевич объясняет этот факт тем, что в годы советской власти, кроме малочисленных синагог, не было даже культурных еврейских обществ и школ. Поэтому «религиозный аспект в еврейских организациях не стал преобладающим». Многие общины занимаются чисто культурной, а не религиозной работой. Как отметил Шаевич, практически в каждом городе страны есть евреи, а настоящей религиозной жизни нет: «В области, где проживает несколько тысяч евреев, потерявших свои корни, труд-

но строить ортодоксальную еврейскую жизнь, даже если есть синагога». Возрождению религиозности мешает также отсутствие раввинов во многих общинах. Кроме того, молодые раввины часто эмигрируют в Израиль, равно как и пожилые верующие, еще знакомые с традицией. В 90-е гг. на религиозную жизнь значительное влияние оказывала продолжающаяся эмиграция евреев из страны – «алия» (выезд евреев из России).

Слабой религиозностью в еврейских общинах обеспокоено руководство КЕРООР. Одна из ярких цитат принадлежит главному раввину Москвы Пинхасу Гольдшмидту. Выступая на съезде КЕРООР в мае 2003 г., он сказал: «Очень большая часть евреев стесняется придти в синагогу, придти в еврейские организации. Я считаю, что евреи должны ходить в синагоги! Но в реальности в лучшем случае 30–40% евреев соприкасаются с еврейской жизнью, посещая синагоги или еврейские общины. Многие евреи пытаются избавиться от своего еврейства: зачем страдать от антисемитизма, зачем испытывать на себе все проблемы, которые приносит принадлежность к еврейству? В результате получается, что католический мальчик в Бруклине больше знает об иудаизме, чем еврей, живущий в России!»

Ортодоксов, которые бы соблюдали все предписания, в общинах немного, несмотря на то что условия для исполнения правил существуют, чего не было в советские времена: почти во всех крупных городах доступны кошерные продукты, а до синагог в шаббат можно добраться, не пользуясь транспортом. Одновременно, по словам Адольфа Шаевича, растет число молодых ортодоксальных семей, где дети получают полноценное религиозное образование. Но в России уже нет целых еврейских улиц, где религиозность можно было определить по поведению еврея в субботу. По данным КЕРООР, в Москве, например, около 250 тыс. евреев, из числа которых только 30–40 тыс. посещают мероприятия различных еврейских организаций.

Одной из главных своих задач руководство КЕРООР считает повышение уровня религиозного образования членов еврейских организаций и общин. Как считает Адольф Шаевич, даже если еврей не соблюдает всех предписаний ортодоксального иудаизма, он должен чувствовать, что обязан знать историю и основы религии своего народа. При общинах КЕРООР активно создаются воскресные и средние общеобразовательные школы, курсы по изучению Торы и т.п.

На протяжении всего времени существования КЕРООР отношения ортодоксов с реформистами строились на почве свободного

диалога. Реформистам были даны все права автономии внутри Конгресса, а глава независимого от КЕРООР Объединения религиозных организаций современного иудаизма в России (ОРОСИР) Зиновий Коган вошел в руководство КЕРООР.

Ортодоксы и реформисты существуют как автономные родственные течения в КЕРООР, и их интересы практически не пересекаются. К примеру, иудаисты-реформисты не пользуются раввинским судом КЕРООР. Если у кого-то из реформистов возникает спорный вопрос, его разрешает свой раввин. Согласно традиции, все участники спора подписывают соглашение о том, что заранее признают любое решение суда. Оба участника суда у раввина вносят залог, который затем идет выигравшему. Споры между иудаистами в ортодоксальном иудаизме разрешаются с помощью раввинского суда, который возглавляет Пинхас Гольдшмидт. При этом иудаисты сознают, что единого центра (раббанута), который бы принимал апелляции от верующих, не существует. Фактически каждая община имеет право сформировать свой бейдин (раввинский суд) во главе с аф-бейдином. В то же время настоящий суд может вершить только сам Бог, атрибутами которого являются «хэсэд» и «дин» (благодать и справедливость). Разрешение мелких конфликтов в иудаистских общинах за их рамками обычно поручается штадлану – человеку или же группе уважаемых людей (которые, к примеру, выкупали евреев из плена).

В конце 90-х гг. общая политическая и идеологическая платформа этих двух совершенно разных религиозных течений привела к тому, что стал происходить процесс сближения традиционного и современного иудаизма.

Примерно с 1998 г. термин «ортодоксальный» стал заменяться термином «традиционный», а термин «реформистский» – термином «современный иудаизм». При этом происходило не только организационное, но и богослужебно уставное сближение общин традиционного и современного иудаизма. Тем самым КЕРООР занял «центристскую» (в смысле соотношения религиозных фундаментализма и модернизма) нишу, на Западе занимаемую консервативным иудаизмом, а малочисленное движение российских консерваторов к 2000 г. фактически прекратило свое организованное существование.

С 1998 г. оба течения оказались вместе в КЕРООР, который был вынужден противостоять хасидскому ФЕОР. Хасиды выступали, прежде всего, против реформистского влияния на еврейские общины, а ортодоксы в КЕРООР, которые по вероучению более близки хасидам, чем реформистам, фактически оказались на

стороне современного иудаизма. По мнению Адольфа Шаевича, ортодоксы пошли на сотрудничество с реформистами, так как современный иудаизм является реальностью, с которой нужно считаться – «нельзя делить российских евреев на тех, кто ходит в синагоги, и на тех, кто не ходит». Шаевич считает положительным явлением то, что молодежь активно приходит к реформистам, которые более либерально относятся к соблюдению заповедей, поют песни под гитару и на богослужении не разделяют девушек и юношей по разные стороны «мехины» (перегородки). Сам Шаевич выступил с речью на молодежной дискотеке в честь Хануки, «заронив зерна традиции».

Руководство КЕРООР в лице Шаевича выработало гибкую точку зрения на идейные размежевания внутри иудаизма. Оторванность, по крайней мере, двух советских поколений от иудаистской традиции сформировало безрелигиозную среду в иудаизме («советский человек не считал себя евреем, если папа – русский, а мать – еврейка»). По мнению Шаевича, надо проявлять терпение: «уважать ортодоксального еврея, который дал деньги на синагогу и ходит на службу один раз в год, и не уважать еврея-реформиста, поющего под гитару, – нельзя». Для большинства евреев не важно, каким – хасидским или реформистским – является раввин в шляпе.

Попытка консолидировать общины традиционного ашкеназского иудаизма была предпринята в 2003 г. О необходимости начать процесс создания Федерации еврейских ортодоксальных общин России (ФЕООР) в рамках КЕРООР заявил Адольф Шаевич. Выступая 27 мая 2003 г. в Мемориальной синагоге на Поклонной горе во время съезда раввинов России, организованном Евроазиатским еврейским конгрессом (ЕАЕК) при участии Конгресса еврейских религиозных общин и организаций в России (КЕРООР), Российского еврейского конгресса и ряда еврейских благотворительных фондов, А. Шаевич отметил, что «до революции в России не было никакого другого иудаизма, кроме ортодоксального, все синагоги были ортодоксальными». Кроме того, «создавая структуру ортодоксального иудаизма, мы это делаем не против кого-то».

Лидеры Конгресса решили не только исправить «реформистский» уклон в своей организации, но и привлечь автономные и колеблющиеся ортодоксальные и хасидские общины, которые фактически состояли из ортодоксов, но возглавлялись хабадниками. Крупнейшими независимыми ортодоксальными общинами, на которые претендует ФЕООР, являются: две общины в Моск-

ве, которые возглавляют раввины-хасиды (в Отрадном во главе с Давидом Карповым и в Новогирееве во главе с Берлом Цисиным), а также общины в Перми (во главе с Ефимом Бурштейном), Воронеже, Санкт-Петербурге (община бухарских евреев) и община в Иванове, формально входящая в ФЕОР. В интервью интернет-изданию «Портал-Credo.ru» Шаевич прямо заявил, что надеется увидеть в Федерации ортодоксального иудаизма в России и хасидов, которые пока объединены вокруг другого главного раввина России – Берла Лазара: «У нас с хасидами намного больше общего, чем различного. Мы же сотрудничаем с реформистами, хотя с ними у ортодоксальных иудаистов намного больше расхождений». Помимо этого Федерация ортодоксальных общин стремится объединить организации ортодоксального направления, которые уже сотрудничают с КЕРООР, в своего рода исполнительную структуру.

Какой-либо четкой политической программой руководство КЕРООР не обладает, учитывая аморфность общественной позиции Конгресса в целом и входящих в него объединений. Раввины КЕРООР всегда высказывали уважение по отношению к существующей власти и Русской православной церкви, а главного раввина Адольфа Шаевича всегда приглашали (до избрания главным раввином ФЕОР Берл Лазара в 1999 г.) на официальные государственные мероприятия.

Политический подтекст в деятельности КЕРООР проявился фактически независимо от его лидеров только тогда, когда КЕРООР стал активно финансироваться Российским еврейским конгрессом во главе с бизнесменом Владимиром Гусинским. Более того, РЕК стал одним из главных источников финансирования КЕРООР. В 2000–2001 гг. КЕРООР находился в состоянии организационного и финансового кризиса из-за противостояния между администрацией президента В. Путина и президентом РЕК В. Гусинским. Ослабление финансовой империи Гусинского из-за давления на него властей привело к резкому ухудшению материального положения КЕРООР и входящих в него общин. Немногочисленные раввины по несколько месяцев даже не получали зарплату (НГ-Религия. 2001.14.03). Некоторые общины, не разделяющие хасидского учения, тем не менее по финансовым и политическим соображениям перешли в ФЕОР, которая пользуется расположением администрации президента и имеет более прочное финансовое положение. В феврале 2001 г. Гусинского на посту президента РЕК сменил Леонид Невзлин, при котором материальное положение КЕРООР укрепилось лишь отчасти.

С 2004 г., когда РЕК возглавил Владимир Слуцкер, эта организация в большей степени ориентирована на сотрудничество с ФЕОР, а не с КЕРООР.

Сильным ударом по политическим позициям КЕРООР стала поддержка властями Федерации еврейских общин России во главе с Берл Лазаром в противовес Адольфу Шаевичу. ФЕОР стремился заменить КЕРООР, сделав главным раввином России Берл Лазара. Главный спонсор ФЕОР Леви Леваев предлагал Шаевичу, по словам самого Шаевича, 240 тыс. долл. за то, чтобы он ушел на покой. Но глава Конгресса еврейских общин был против того, чтобы главным раввином России стал гражданин США Берл Лазар (29 мая 2000 г. Лазар получил российское гражданство, а 12 июня 2000 г. его избрали главным раввином России).

С 2000 г., как отмечает руководство КЕРООР, структура Берл Лазара начала «перекупать» общины, подчиненные Адольфу Шаевичу. Во главе новых еврейских групп представители ФЕОР ставили местных старост, которым платили зарплату. По словам Шаевича, многие евреи продолжали ходить и в общину ФЕОР, и в общину КЕРООР. Лидеры Конгресса обвиняют Лазара в стремлении создать параллельную структуру общин в России (власти отдают синагоги ФЕОР и позволяют перерегистрировать общины под свою организацию).

Конфликт двух организаций и двух главных раввинов разделил также и общественные еврейские объедининения на два лагеря – тех, кто на стороне ФЕОР, и тех, кто на стороне КЕРООР. До окончательного разделения (когда Лазар заявил о претензиях на должность главного раввина) и уже после выхода хасидов из состава КЕРООР ортодоксы продолжали сотрудничать с ФЕОР. По словам Шаевича, Российский еврейский конгресс, начиная с 1995 г., давал деньги как ортодоксам, так и движению «Хабад–Любавич». Более того, КЕРООР не посылал раввина в тот город, где был хасидский руководитель.

После того как центральная власть нашла опору в Берл Лазаре, отношения руководства Конгресса и чиновников различных уровней резко изменились. Благожелательные отношения у Адольфа Шаевича сохранились в Москве, в частности, с мэром столицы и полпредом президента в Центральном федеральном округе Георгием Полтавченко. На региональном уровне, по словам Шаевича, администрация президента России оказывает давление на различные структуры, с тем чтобы чиновники на местах также поддерживали отношения с Берл Лазаром и местными представителями ФЕОР, а не с общинами КЕРООР. В марте 2001 г. Шаевич был исключен из

Совета по взаимодействию с религиозными организациями при президенте России (иудаистов стал представлять Берл Лазар).

Численность

На январь 2001 г. в КЕРООР зарегистрировано 76 общин традиционного (ортодоксального) иудаизма и 33 принадлежат к числу объединений современного иудаизма (всего 109 общин).

По приблизительным оценкам численность осознающих свою национально-религиозную идентичность евреев в России в настоящее время не превышает 300 тыс. Приверженцев ортодоксального иудаизма, регулярно участвующих в религиозной жизни и соблюдающих все галахические нормы, на порядок меньше. Численность евреев, проявляющих «основные признаки религиозности», сейчас оценивается в 5–6 % взрослого еврейского населения (т.е. около 15 тыс. человек).

Хоральная синагога в Москве (вместимостью около 500 мест) бывает переполненной только в дни больших религиозных праздников за счет преимущественно светски ориентированных евреев, не принимающих активного участия в повседневной религиозной жизни. Аналогичная картина в общинах Петербурга, Курска, Нижнего Новгорода, Перми.

Распределение по стране

Общины, входящие в КЕРООР:

Ачинск, Красноярский край. Микрорайон 3, д. 31а, кв.61. «Кармель». Тел.: 391-517-41-50. Председатель – Юлия Андреевна Беккер.

Биробиджан, ул. Маяковского, д.7. Религиозная иудейская община «Бейт Тшува». Олег Хаскелевич Шавульский.

Боровичи Новгородской обл., Боровичская иудейская религиозная община. Тел.: 8-162-13-80-24. Эдуард Алексеев.

Братск, Иркутская обл., ул. Приморская, д.57, кв.2. Братская иудейская религиозная организация. Тел.: 395-337-59-09. Сергей Викторович Глузберг.

Владивосток, ул. Толстого, д.41, кв.53. Еврейская религиозная организация «Аскольд». Тел.: 4232262145. Юрий Григорьевич Рабинович.

Владимир, Проспект Строителей, д.15, кв.22. Местная еврейская религиозная организация. Тел.: 0922339904. Вячеслав Григорьевич Шульман

Волгоград, ул. Бакинская,13, кв. 84 Волгоградская еврейская религиозная община. Тел.: 8442301875. Семен Самойлович Ланцман.

Волгоград, бульвар Энгельса,д. 4, кв. 180. Еврейская община Красноармейского района г. Волгограда. Тел.: 8442693154. Викторина Анатольевна Антонова.

Волжский, Волгоградская обл., пр. Ленина, д. 101, кв. 116. Еврейская религиозная организация «Волга». Тел.: 8443395283. Владимир Виленский.

Воронеж, ул.Станкевича, д. 4. Воронежская еврейская религиозная община (ВЕРО). Тел.: 0732770649. Иосиф Николаевич Корнфельд.

Белоусово, Калужская обл , ул. Гурьянова, д. 1/20б, кв. 30. Еврейская религиозная организация г. Обнинска. Тел.: 0843257271. Захар Львович Сэр.

Пушкино, Московская обл., Ярославское шоссе, д. 6, кв.167. Еврейская община г. Пушкино. Тел.: 9599342910. Михаил Маркович Матлюк.

Ступино, Московская обл., ул. Пушкина, д. 94. Еврейская община г. Ступино. Тел.: 26471110. Елена Юрьевна Рассказова.

Екатеринбург, ул. Мира, д. 23, кв.229. Еврейская религиозная организация. Тел.: 3432789657. Дмитрий Викторович Брюханов.

Екатеринбург, ул. Мельковская, д.3, кв.27. Екатеринбургская иудейская община «Иегудим». Тел.: 3432534321. Борис Ефимович Будняцкий.

Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, д. 40, кв. 48. Иудейская религиозная община. Тел.: 3432511237. Лариса Фридриховна Котельман.

Елец, Липецкая обл., ул. Юбилейная, д.3, кв.27. Иудейская религиозная община. Тел : 0746729232. Галина Степановна Кондрашова.

Ижевск, а/я 5039. Общество еврейской культуры. Тел.: 3412512144. Марк Эмильевич Гольдин.

Иркутск, ул. К. Либкнехта, д. 23. Иркутское еврейское религиозное объединение (ИЕРО). Тел.: 3952275367. Джура Исаборухович Файлаев.

Казань, ул. Профсоюзная, д.15. Еврейская религиозная организация. Тел.: 8432921724. Михаил Абрамович Скоблионок.

Калининград, ул.Салтыкова-Щедрина, д. 7, кв. 5. Еврейская община «Адат Исразль». Тел.: 0112431342. Виктор Константинович Шапиро.

Красноярск, ул. Лебедевой, 47. Религиозная организация г. Красноярска «Менора». Тел.: 3912227411. Наум Рашковский.

Курск, ул. К.Маркса, д. 72/8, кв.25. Местная религиозная организация «Курская иудейская община». Тел.: 0712224845. Игорь Аркадьевич Бухман.

Липецк, ул. Липовская, д.1, кв.76. Религиозная организация иудеев г. Липецка. Тел.: 0742743562. Ибрагим Павлович Ляховицкий.

Люберцы, Московская обл., ул. Смирновская, д.1а, кв.48. Местная религиозная иудейская организация «Мицва». Тел.: 0955546187. Наталья Михайловна Шубина.

Магадан, ул. Билибина, д. 6а, кв. 8. Местная религиозная организация (община) современного иудаизма «Гинейни». Тел.: 4132227846. Жаннета Владимировна Вишневская.

Московская обл., пос. Салтыковка, ул. Сокольническая, д.9. Салтыковская иудейская религиозная община. Тел.: 0957027018. Исидор Марцелович Вайзер.

Москва, ул. Клары Цеткин, д. 15б. Войковская еврейская религиозная община (ВЕРО). Тел.: 0954502158. Шмуэль-Меир Вайс.

Москва, ул. Плеханова, д. 25, к. 3, кв. 11. Перовская еврейская религиозная община «Шамир». Тел.: 0953700051. Борис Мексович Цисин.

Москва, Б. Спасоглинищевский пер., д. 10. Еврейская религиозная община «Измайлово». Тел.: 0951661319. Якуб Юрьевич Черкесов.

Москва, Б. Спасоглинищевский пер., д. 10. Московская еврейская религиозная община сефардов (МЕРОС). Тел.: 0959240472. Ариф Давидович Рагимов.

Москва, Б. Спасоглинищевский пер., д. 10. Община бухарских евреев. Тел.: 0959248952. Шмуэль Гаврилович Гургов.

Москва, Б. Спасоглинищевский, пер., д. 10. Грузинская иудейская община сефардов. Тел.: 0951668261. Амиран Михелашвили.

Москва, Б. Спасоглинищевский пер., д.10. Московская еврейская религиозная община. Тел.: 0959242424. Адольф Соломонович Шаевич.

Мурманск, ул. Шмидта, д. 17. Еврейская религиозная организация современного иудаизма «Мурман». Тел.: 8152472734. Юлий Ефимович Гитерман.

Новгород, ул. Парковая, д. 6, кв.16. Новгородская местная иудейская религиозная организация (НИРО). Тел.: 8162235536. Григорий Исаакович Файнберг.

Новосибирск, а/я 805. Новосибирская иудейская религиозная община. Тел.: 3832775885. Борис Шапсович Блам.

Новосибирск, ул. Коммунистическая, д. 14. Новосибирская иудейская община «ЯТаД». Тел.: 3832173475. Лазарь Борщ.

Омск, ул. М. Жукова, д. 53. Иудейское религиозное общество «НЕШАМА». Тел.: 3812534508. Изя Аронович Бронфельд.

Орел, ул. Тургенева, д. 22/10, кв.22. Орловская еврейская религиозная община. Тел.: 0862434778. Яков Абрамович Лейбин.

Оренбург, ул. Мало-Восточная, д. 1/1. Еврейская религиозная община. Тел.: 3532330265.

Пенза, ул. М.Горького, д. 52. Пензенская еврейская религиозная община. Тел.: 8412664177. Исаак Соломонович Гохман.

Пермь, ул. Большевистская, д. 116. Иудейское религиозное общество. Тел.: 3422338939. Ефим Бурштейн.

Прокопьевск, Кемерская обл., ул. Яворского, д. 16, кв. 25. Еврейская религиозная община «Шалом». Тел.: 3846632467. Галина Яковлевна Сенчурова.

Пятигорск, ул. Шоссейная, д. 27. Еврейская религиозная община «Геула». Тел.: 8793350749. Илья Гаврилов.

Самара, ул. Ленинградская, д. 77, кв. 48. Городская иудейская религиозная организация «Ашкенази». Тел.: 8462324056. Михаил Григорьевиич Каплан.

Самара, ул. Красноармейская. Городская еврейская религиозная организация «Хевра Кадиш». Тел.: 8462630926. Борис Аронович Пейсин.

Самара, ул. Ленинская, д. 199, кв 1. Конгресс еврейских религиозных оранизаций Самарской области. Тел.: 8462336895. Михаил Григорьевич Каплан.

Санкт-Петербург, канал Грибоедова, д. 140. Петербургская иудейская религиозная организация «Асконим». Тел.: 8121143752. Яков Азарьевич Азаев.

Санкт-Петербург, канал Грибоедова, д. 140. КЕРОС. Тел.: 8121143752. Роман Шалвадович Рабаев.

Санкт-Петербург, канал Грибоедова, д. 140. Еврейская религиозная община Санкт-Петербурга «Русскоязычный миньян». Тел.: 8121143752. Сергей Езикиелевич Хацкельсон.

Санкт-Петербург, Наб. Канала Грибоедова, д. 140/2. Централизованная религиозная организация – «Раввинат Санкт-Петербурга». Тел.: 8121143752.

Саратов, ул. Посадского, д. 208. Саратовское еврейское религиозное общество (СЕРО). Тел.: 8452277231. Михаил Фрумин.

Смоленск, 1-й Пригородный пер., д. 15а. Смоленская еврейская религиозная организация «Маген». Тел.: 0812237577. Александр Бахрах.

Смоленск, ул. Багратиона, д. 8/1, кв. 20. Смоленская еврейская религиозная организация «ДЭРЭХ-А-ШЕМ». Тел.: 0812665362. Евгений Львович Кантор.

Смоленск, ул. Коммунистическая, д. 5, кв. 17а. Еврейская община «Хавер-Смоленск». Тел.: 0812232336. Виктор Ильич Гитлин.

Смоленск, ул. Коммунистическая, д. 5, кв. 17а. Еврейская община «Авив». Тел.: 0812232336. Виктор Ильич Гитлин.

Смоленск, ул. Рыленкова, д. 72, кв. 4. Смоленское областное еврейское общество. Тел.: 0812232336. Юрий Алексеевич Гаркалин.

Смоленск, ул. Коммунистическая, д. 5, кв. 17а. Еврейская община «Ейлат». Тел.: 0812232336. Виктор Ильич Гитлин.

Смоленск, ул. Памфилова, д. 5, кв. 213. Еврейская Община «Хаверим». Тел.: 0812559997. Михаил Уманский.

Ставрополь, ул. 50 лет ВЛКСМ, д. 67/2, кв.146. Ставропольская городская еврейская религиозная организация «Шалом». Тел.: 8652726013. Ефим Леонидович Файнер.

Сызрань, а/я 364. Еврейская религиозная община г. Сызрани. Тел.: 0000051387. Михаил Абрамович Зусь.

Таганрог, Ростовская обл., ул. Москатова, д. 21/69. Таганрогская городская еврейская религиозная организация (ТГЕРО) «АТИД». Тел.: 8634423143. Александр Валентинович Лохвицкий.

Тверь, ул. Коробкова, д.20, кв.101. Еврейская религиозная община города Твери. Тел.: 0822487656. Михаил Краковский.

Тольятти, ул. Советская, д. 69, кв. 90. Еврейский общинный центр г.Тольятти. Тел.: 8482331468. Михаил Борисович Мироненко.

Томск, пер. Спортивный, д. 5. Томская еврейская религиозная община (ТЕРО). Тел.: 3822233073. Борис Михайлович Ромацкий.

Тула, ул. Московская, д. 15. Иудейское религиозное общество г.Тулы. Тел.: 0872426156. Евгений Львович Кац.

Тюмень, ул. 30 лет Победы, д. 60, к. 2. Тюменская еврейская религиозная иудейская организация «МАДРЕГОТ». Тел.: 3452337026. Леонид Бимбат.

Челябинск, пр. Победы, д. 177. Иудейское религиозное объединение «Гешер». Тел.: 3512189715. Юрий Дмитриевич Болдырев.

Чита, Северный, д. 59, кв. 126. Читинская еврейская религиозная организация «Лехаим». Тел.: 3022443935. Петр Исаакович Пинскер.

Юрга-1, Кемеровская обл., ул. Волгоградская, д. 22а, кв. 29. Юргинская еврейская местная религиозная организация «Яхад». Тел.: 3845144410. Вячеслав Дмитриевич Макаровский.

Ярославль, ул. Чайковского, д. 54. Ярославская городская еврейская (иудаистская) религиозная организация «Огни Ицхака» (ЯГЕРО). Тел. 0852732017. Михаил Исаакович Володарский.

Национальный состав

Евреи-ашкенази (еврей, рожденный еврейкой либо обращенный в иудаизм «согласно Галахе» ортодоксальным раввином). Общины КЕРООР также посещают грузинские и горские евреи (в 90-е гг. численность горских евреев-сефардов увеличивалась за счет иммиграции из стран СНГ, а евреев-ашкенази уменьшалось за счет их эмиграции).

Средства массовой информации

С апреля 1989 г. в Москве издавался официальный орган КЕРООР – «Международная еврейская газета». В 2003 г. своих изданий у Конгресса не существовало.

Учебные заведения

Духовные учебные заведения – иешивы:

Иешива «Огалей-Яков». Адрес: Москва, ул. Покровка, д. 28. Тел.: (095) 916-03-87, 917-74-43. Иешива «Торат Хаим». Адрес: ст. Хрипань Казанской ж/д. Тел.: 8-246-99-597.

Колледжи:

Тора-миЦион. Адрес: Москва, Б. Спасоглинищевский пер., 10. Торат Хаим, адрес: Москва, Лучников пер., тел.: 921-07-78, 921-87-41. Семинар «Бирхат Ицхок» (для девочек). Адрес: Москва, ул. Маросейка, 9/2, стр. 1, кв. 8. Тел.: 923-89-90.

Средние школы:

Школа № 1311. Адрес: Москва, Ленинский пр-т, д. 97. Тел.: 132-32-56. Школа Ахей Тминин. Адрес: Москва, ул. Мясницкая, д. 40. Тел.: 923-01-85, 925-54-85. Школа № 326. Адрес: Москва, ул. Новослободская, д. 57. Тел.: 251-92-75. Школа № 1621. Адрес: Москва, М. Козловский пер. Тел.: 3924-86-48, 924-73-02. Бейт Егудит (школа для девочек). Адрес: Москва, ул. К. Цеткин, д. 15-б. Тел.: 450-98-32. Школа Мигдал Ор. Адрес: Москва, Мичуринский пр-т, д. 68. Тел.: 932-62-62, 932-24-91, 932-25-94

Летние детские еврейские лагеря.

Еврейские детские сады.

Общественные и благотворительные организации

1. Служба «Яад Эзра» («Рука помощи»), тел.: 924-30-25. Координирует социальную и благотворительную деятельность при Московской хоральной синагоге.

2. Еврейский социальный комплекс (строится) при Московской хоральной синагоге. В рамках комплекса предполагается разместить социально-культурный центр, детский дом на 50 мальчиков, школу и офис Российского еврейского конгресса.

3. Еврейский фонд милосердия «Ева» в Санкт-Петербурге.

Экономическое положение

Экономическое положение ортодоксальных общин основывается на сборах пожертвований с прихожан и спонсорской помощи со стороны российских коммерсантов-евреев и зарубежных еврейских организаций. Спонсоры из числа евреев-бизнесменов, как правило, ограничиваются созданием и поддержкой светских культурно-общественных еврейских центров, школ, детских садов, летних лагерей. Поиском спонсоров каждая из общин занимается само-

стоятельно и не всегда результативно (известны случаи временных арестов текущих счетов общин, задолжавших за коммунальные услуги, и т.п.).

В московской общине существует почетная должность «председателя общины», координирующего сбор средств на ее содержание за пределами СНГ. «Цдаки» (пожертвования), собираемой в Московской хоральной синагоге, часто не хватает даже на покрытие текущих коммунальных расходов (на 2003 г. они составляли примерно 400 тыс. долл. в год). Положение ортодоксальных общин и Московской синагоги резко осложнилось после того, как они лишились поддержки Российского еврейского конгресса во главе с Владимиром Гусинским.

Местные власти (в том числе московские), как правило, охотно удовлетворяют просьбы еврейских общин организационного характера (например, выделение помещений для выпечки мацы, для временного поселения иностранных раввинов и т.п.), однако случаи существенной финансовой поддержки из местных бюджетов и внебюджетных средств очень редки. К примеру, в 2003 г. американский благотворительный комитет «Джойнт» и правительство Москвы приняли участие в создании Еврейского социального комплекса в Большом Спасоглинищевском переулке, рядом с Хоральной синагогой.

Современный иудаизм. Объединение религиозных организаций современного иудаизма в России (ОРОСИР).

Составлено в январе 2004 г. Автор: В. Нехотин, А. Степина, Р. Лункин. Сбор материалов: В. Нехотин, А. Степина.

Организационная структура

Объединение религиозных организаций современного иудаизма в России (ОРОСИР) – ранее именовалось «Движением Прогрессивного иудаизма» – зарегистрировано в 1998 г. и является основной организацией. В нее входит около 15 поместных общин. Управление осуществляется президиумом ОРОСИР, который избирается на съездах, проходящих раз в два года. Председатель президиу-

ма раввин Зиновий Львович Коган. Тел.: (095) 728-40-79. Адрес центрального офиса ОРОСИР: Москва, Всеволожский переулок, д. 2. Тел.: (095) 201-06-37, 201-37-11.

Общины, относящие себя к современному иудаизму, входят также в КЕРООР. Председатель совета КЕРООР – раввин Зиновий Львович Коган, глава – главный раввин России Адольф Соломонович Шаевич. Таким образом, эти две самостоятельные организации очень связаны и сотрудничают по многим вопросам.

Краткая история

Истоки движения современного иудаизма восходят к идеям реформированного иудаизма. Современный иудаизм объединяет прогрессистов, реформистов, а также иудаистов, не идентифицирующих себя ни с теми, ни с другими.

Имеются сведения о существовании реформистских общин до революции, однако в тот период реформизм не достиг какого-либо организационного и идеологического оформления. Как считает А. Шаевич, до революции 1917 г. в России скорее была «мода» строить синагоги, которые по своему устройству подражали немецким реформистским синагогам (в них отсутствовала «бима» – возвышение, на котором читают Тору, и был орган). По такому типу были построены хоральные Московская и Санкт-Петербургская синагоги.

Первая устойчивая община российских реформистов возникла в Москве в 1985 г., и собирались ее члены по частным квартирам. В 1990 г. она была зарегистрирована тогдашним Советом по делам религий под названием Московское иудейское религиозное общество «Гинейни» («Вот я, [Господи]») (Бытие,22:1). Процесс регистрации занял около года. Очень быстро возникли схожие общины в Киеве, Минске, Омске, Алма-Ате, Перми, Риге и других городах бывшего Советского Союза.

С конца 1990 г. начались официальные контакты российских реформистов с координационным центром движения – Всемирным советом прогрессивного иудаизма (ВСПИ), World Union For Progressive Judaism (Израиль: 13 King David Str Jerusalem 94101 Israel. Тел.: 02-20-34-47; США: WUPI 838 Sthave New Jork NY 10021 USA. Тел.: 212-249-01-00).

Весной 1991 г. в СНГ начинает работать «шалиах» (посланец, представитель) ВСПИ Марк Рикель. В ноябре 1992 г. в Москве открылось представительство ВСПИ, целью которого была реализация программы по созданию стабильной сети реформистских общин. К программе подключались зарегистрированные у властей общины, средства на развитие которых инвестировались ВСПИ до

того момента, пока община не оказывалась способной самостоятельно поддерживать свое существование. Параллельно велась подготовка руководящих и преподавательских кадров (предполагалось, что руководство должно осуществляться на основе выборности и добровольности, как «общественная работа»). С созданием общегосударственной структуры движения «на уровне страны» роль ВСПИ как финансового и организационного «зонтика» реформистского движения прекращалась. Но в действительности эта организация предпочитала сохранять контроль над общинами в России, долгое время сопротивляясь (вместе с другими еврейскими организациями) созданию Ассоциации прогрессивного иудаизма. Объединяющую организацию пытались сформировать еще до распада СССР, но создана она была только в 1995 г. – это Российский союз прогрессивного иудаизма (РСПИ).

В 1995 г. в Санкт-Петербурге прошел первый учредительный съезд, в котором приняли участие около 40 общин. По данным 1995 г., в масштабах СНГ насчитывалось около 30 общин, взаимодействовавших в рамках Ассоциации прогрессивного иудаизма стран СНГ. Примерно половина общин оказались нежизнеспособными и распались (в России – общины в Нижнем Новгороде и Волгограде). Члены этих общин чаще всего возвращались в сугубо нерелигиозную жизнь.

К началу 1996 г. реформистские общины действовали в 18 российских городах: Москва, Электроугли Московской обл., Санкт-Петербург, Магадан, Биробиджан, Краснодар, Пермь, Самара, Омск, Челябинск, Екатеринбург, Орск Оренбургской обл., Ростов-на-Дону, Тюмень и др..

В 1998 г. в связи с проблемой перерегистрации был созван очередной съезд РСПИ в Омске, где было решено изменить название и устав организации. На съезде было учреждено Объединение религиозных организаций современного иудаизма России (ОРОСИР). Удалив из названия слово «прогрессивный», учредители существенно расширили контингент прихожан и свои задачи. В ОРОСИР вошло 15 общин.

Часть общин, входящих в РСПИ или относящих себя к прогрессивному иудаизму, ранее прошла перерегистрацию в рамках КЕРООР. Таким образом КЕРООР объединил различные течения современного и ортодоксального иудаизма. В уставе и регистрационных документах КЕРООР появился подзаголовок в названии – «ортодоксального и современного иудаизма». Этот факт заставил КЕРООР и ОРОСИР плотно сотрудничать между собой. Общины, входящие в КЕРООР и относящиеся к современному иудаизму, не

отделяют себя от общин ОРОСИР. На 2003 г. насчитываются 73 организации, связанные с современным иудаизмом. В рамках КЕРООР числятся:

современные реформисты – 20 общин;
современные прогрессисты – 20 общин;
современные консерваторы – около 15 общин;
современные ортодоксы – 2 общины.

По словам З.Л. Когана, все эти общины не являются аналогом западного понимания евреев–реформистов, консерваторов или ортодоксов – для них как ключевое звучит слово «современный». Поскольку это относительно единое течение возникло именно в России, З.Л. Коган не считает правомочным искать корни движения в глубокой истории или иностранных влияниях.

Ведущее место в движении занимает Московский общинный центр «Гинейни» (председатель З. Коган). Последователи «современного иудаизма» совершают службы в Мемориальной синагоге на Поклонной горе в Москве. Обычно на богослужениях присутствует примерно 150 человек. Богослужение наиболее приближено к традиционному иудаизму.

(Мемориальная синагога, открытая в 1998 г., построена в таком месте, куда неудобно добираться пешком. Другие иудаистские общины Москвы не проявили интереса к зданию. Современный иудаизм допускает возможность пользоваться транспортом по субботам.)

Особенности вероучения и современное положение

Лидеры современного иудаизма видят корни своего учения в недавней истории. Они считают, что это направление зародилось в 1970-е гг., когда сотни тысяч евреев выразили желание уехать из СССР. Для того чтобы уехать и подготовиться к новой жизни, они стали изучать свой язык, культуру, обряды и традицию, посылать детей в открывавшиеся повсеместно воскресные школы. Семьи, ранее не участовавшие в религиозной жизни, проявили к ней интерес, часто через младшее поколение.

Именно в этот момент стали явными расхождения с ортодоксальным иудаизмом. Люди, которые только начали посещать синагогу и отмечать еврейские праздники, попытались одновременно «примерять» на себя запреты, существовавшие в иудаизме: соблюдать субботу, есть кошерное. Многие поняли, что не могут исполнять эти запреты: например, посещать синагоги в субботу (ввиду запрета пользоваться транспортом) или начинать празднование субботы с 17 часов в пятницу. Эти факторы и «опасливое» отношение ортодоксов к «неофитам» отталкивали многих.

В конце 1970-х – начале 1980-х гг. перед ортодоксами встала дилемма – либо отдалить от себя евреев-реформистов, либо проявить либерализм. Именно в этот момент зародился современный иудаизм в России, или, что правильнее, современный российский иудаизм. Лидеры из числа новообращенных и некоторые раввины решили, что молитва и собрание важнее, нежели соблюдение всех установлений, и приступили к их трансформации. В молитвенниках наряду с ивритом стали использовать параллельный перевод, некоторые псалмы перевели на русский язык. Разрешили пользоваться транспортом в субботу. Либерализм коснулся вопроса национальной самоидентификации. Евреями стали признавать всех детей от смешанных браков без проведения обряда гиюра (а не только по материнской линии). Этот вопрос вызвал наибольшие споры и расхождения с ортодоксальными иудаистами. Не меньшие споры вызвал и вопрос о роли и месте, отведенном женщине не только в синагоге, но и в самом иудаизме.

Лидеры общин всячески подчеркивают, что современный иудаизм является российским явлением. Однако при этом они не отрицают определенного влияния западных миссионеров. Например, отказываясь от существующих в ортодоксальном иудаизме запретов, новообращенные брали за образец более либеральные течения иудаизма, существующие на Западе («а не придумывали все с нуля»). Кроме того, уже в конце периода перестройки в СССР стали приезжать иностранные миссионеры. Они также оказали определенное влияние, хотя с самого начала отдельные «визиты» вряд ли можно было назвать миссионерской работой. Иностранные волонтеры и раввины приезжали на 1–2 недели, они не владели русским языком, не знали и не понимали местных реалий, так что влияние иностранных миссионеров непосредственно на членов общин было невелико. Во многом их деятельность сводилась к проведению обряда гиюра как формального принятия в иудаизм тех, кто этого пожелал (во всех известных в России случаях это были дети евреев-отцов и нееврек-матерей, у реформистов США и без того считавшихся вполне полноправными евреями). При этом гиюр ограничивался ответами на вопросы религиозного третейского суда, состоящего из раввинов, без последующего погружения в миквэ (бассейн для ритуального омовения), хотя о необходимости последнего обращаемым напоминалось. В США ортодоксальные раввины совершаемых реформистами обращений не признают и к обряду омовений таких обращаемых не допускают. У российских реформистов собственных миквот нет, однако они при желании пользуются миквот ортодоксов (по крайней мере, в Мос-

ковской хоральной синагоге). Российские реформисты с самого начала не считали обязательными галахические нормы определения еврейства.

Со временем стало наблюдаться все большее расхождение российского и западного либерального иудаизма. Идентифицировав себя в качестве реформистов, консерваторов и т.д., новообращенные не были готовы принять многие положения их учения; «отказавшись от одних ограничений, мы оказались перед лицом других» (так отзывается З. Коган о том времени). Изменяя облик богослужения, изменяя молитвы, пересматривая отношение к женщине в синагоге и следуя лозунгу: «Не человек для Закона, а Закон для человека», – российские евреи новой формации тем не менее не были готовы вообще отрицать Галаху или божественность Торы. Далеко не все также были готовы признать женщин-раввинов.

В действительности взгляды евреев России (даже ортодоксов) все еще переживают период становления, люди ищут «свой иудаизм». Например, в отличие от Европы, Израиля или Америки, в России нет жесткой границы между ортодоксами и реформистами. Один раз в месяц московская община «Гинейни» совершает утреннюю субботнюю службу в Хоральной синагоге вместе с ее прихожанами (совместные моления проходят также в дни крупных религиозных праздников). Особенное сближение началось после вхождения части общин в КЕРООР. Так, часто на молитвенном собрании присутствуют и те и другие. И хотя есть отличия и в молитвенниках, и в молитвенном собрании, прихожане терпимо относятся друг к другу. Современными евреями такие совместные службы воспринимаются как преимущественно символ еврейской интеграции (а не как восполнение каких-либо отсутствующих в их общине базовых элементов культа). По оценке «хоральных» ортодоксов, «мы с реформистами молимся, но религиозными их не считаем» (последнее, впрочем, в иудаизме не является препятствием для совместной молитвы). Некоторые активисты из числа московских реформистов учились в иешивах при Хоральной синагоге.

В качестве единственного серьезного расхождения с ортодоксами реформисты выделяют собственное понимание миньяна (кворум, количество людей, обычно 10 человек, необходимых для чтения некоторых молитв). По этому вопросу наблюдаются расхождения и с западными реформистами: многие западные реформистские общины вообще отказались от миньяна. В России его необходимость признается, однако в состав миньяна включают и женщин (что недопустимо для ортодоксов). Вместе с тем само понятие ми-

ньяна совпадает с ортодоксальным: для чтения срединной молитвы (амиды) и поминальной молитвы необходимо 10 самых уважаемых и подготовленных членов общины (но если у ортодоксов это только мужчины, то некоторые общины современного иудаизма включают в состав миньяна и женщин).

Для реформизма в целом характерно стремление видеть в синагоге прежде всего культурно-религиозный центр, клуб, «то место в городе, куда приходят почувствовать себя евреем», а лишь затем молитвенное здание. В США большинство реформистских синагог официально именуются «темпл» (храм), что для англоязычных ортодоксов является кощунством, у ортодоксов сохраняется название синагога или шул. Это стремление выражается в практике аренды клубных помещений (в Москве долгое время арендовали дом культуры «Автомобилист») для проведения как богослужений, так и многочисленных культурно-рекреационных мероприятий (дискотеки и т.п.). Например, с 1996 г. в Москве арендуется здание бывшего детского сада (Бескудниковский бульвар, 21а) для размещения в нем в первую очередь дома престарелых с реабилитационным центром и лишь в перспективе – синагоги.

Отсутствие постоянного контингента раввинов в России привело к осознанию большинством российских реформистов нынешнего этапа существования иудаизма как «постраввинистического периода», при котором институт раввинов считается излишней архаикой. В этом отношении российский реформизм представляет собой уникальное явление. Стремления к установлению института раввинов не наблюдается (в уставе ОРОСИР о раввинах вообще ничего не говорится). З.Л. Коган получил свою раввинскую смиху от П. Гольдшмидта из Московской хоральной синагоги в сугубо индивидуальном порядке, и с его деятельностью в ОРОСИР это формально не связано.

«Равы» (главы общин) не стремятся получать раввинских смих, а их авторитет и влиятельность основываются на практических успехах подобных «естественных лидеров» по созданию и руководству общинами. Отчасти подобное скептическое отношение к самой должности раввина вызвано деятельностью западных раввинов-миссионеров, а также недовольством финансовой экспансией конкурирующих с реформистами западных еврейских организаций (своей иногда прорывающейся в печать критикой подобных методов прозелитизма российские реформисты парадоксально уподобляются тем из православных христиан, кто недоволен активностью западных протестантских миссионеров).

Во главе общины может быть не раввин, а один из наиболее активных членов организации, что позволяет допустить женщин к руководству, не поднимая споров о возможности существования женщин-раввинов. Сейчас около 50% глав общин ОРОСИР являются женщинами. Но далеко не все лидеры (и среди них даже сами женщины) готовы воспринять женщину-раввина. Но в целом восприятие женщины в синагоге является пунктом, в большей степени отличающим современный и ортодоксальный иудаизм. «Мехипа» – перегородка, разделяющая в синагогах мужчин и женщин, рассматривается не столько как бытовое неудобство, сколько как признак дискриминации. Так как современный иудаизм создавался людьми, воспитанными не в строгом следовании традициям, то сейчас даже мужчины считают перегородку архаическим признаком половой сегрегации. Равенство в молитве перед Богом – одна из принципиальных религиозных и общественных позиций в современном иудаизме.

Помимо ряда принципиальных вопросов можно отметить наметившуюся в современном иудаизме тенденцию к принятию общинами более консервативного облика. Свою роль в этом сыграло сближение с КЕРООР, а также инерция адаптации: многие общины, получив собственные помещения, стали проводить более традиционные богослужения. Со смещением «современного иудаизма» в сторону традиционалистского «мэйнстрима» представители ОРОСИР стали прямо заявлять об исчезновении российского реформизма как набора некоторых более или менее определенных и декларируемых принципов и о его трансформации в «открытую систему», в некий «русский иудаизм», адаптирующий традицию к конкретным условиям современной жизни. На их взгляд, строгое соблюдение галахических норм возможно лишь при компактном поселении верующих (по «американскому типу»), чего в России нет и быть не может: «Мы уже не говорим, что Галаха не обязательна; теперь мы предпочитаем просто ничего не говорить по многим вопросам».

Осознавая и себя, и консервативных иудаистов России в качестве представителей единого неортодоксального движения, российские реформисты не исключают в будущем (как минимум, в следующем поколении) вероятности выделения из своих рядов более традиционалистски настроенных верующих, которые могут либо перейти в существующие структуры консерваторов, либо образовать собственную неоконсервативную деноминацию (по той же модели, по какой образовался в свое время консервативный иудаизм на Западе).

Соединение в рамках ОРОСИР нескольких направлений либерального иудаизма и сотрудничество с ортодоксами привели к тому, что в ОРОСИР спокойно относятся к разного рода и уровня экуменическим контактам, считая вполне допустимым, например, посещение соответствующих мероприятий в православном Свято-Даниловом монастыре (что для ортодоксальной традиции неприемлемо). Отношения с другими деноминациями иудаизма реформисты склонны строить по принципу «диалога между братьями» и, как правило, не приемлют модели «учителя-ученики», полагая главным активную социальную деятельность, а не степень владения «стихами средневековых авторов» (т.е. традиционными молитвами). Оппонентами-ортодоксами все это именуется «попыткой частичной беременности». Сторонники современного иудаизма считают себя близкими к иудаизму ортодоксальному, для них «ортодоксальные евреи – это более скромные, чем они, люди, которые следуют букве Закона, несмотря на расхождения с современной жизнью».

Но если либеральные течения и КЕРООР тесно сотрудничают между собой, то отношения с ФЕОР (где лидирующую роль играют хабадники) строятся очень сложно. Конфликт между двумя соперничающими организациями ФЕОР и КЕРООР, взаимные обвинения в расколе еврейства были невольно перенесены и на отношения с современным иудаизмом. Постоянные взаимные нападки и очевидная поддержка властями ФЕОР только усугубляют этот конфликт. Лидеры современного иудаизма нередко упрекают лидеров ФЕОР в обособлении от традиционного иудаизма, считая, что хабадники больше, чем они, искажают букву Закона, и создали новую деноминацию «мошиахизма» (мессианскую). В свою очередь, представители ФЕОР отказываются воспринимать членов ОРОСИР как евреев, говоря, что они не могут таковыми считаться по галахическим нормам.

По мнению руководства ОРОСИР, конфликт может быть решен, но не скоро, только «когда произойдет смена поколения и у нас и у ФЕОР». Молодежь принадлежит уже к иной цивилизации, у нее более современные взгляды, и она должна будет объединиться. «Для молодежи часто непонятны наши споры и расхождения», – считают лидеры ОРОСИР.

Среди членов еврейских общин наиболее представлены такие социально-профессиональные группы, как техническая интеллигенция, врачи и студенты; гуманитариев относительно немного. Не считая московской общины многолетних «отказников» – «Алие», которая становится все более религиозной, большинство реформистских общин появилось вследствие трансформации изначально секу-

лярных гражданских инициатив. Так, петербургская община возникла из спортивного клуба «Маккаби» (типовое название еврейских спортивных объединений), членам которого «стало скучно собираться просто так, решили вместе праздновать субботу («но не так, как ортодоксы»). Краснодарская община сформирована на базе городской школы с углубленным изучением иудаизма (ее члены устраивали праздничные застолья вместе с казачьими активистами), до ее возникновения никаких других иудаистских общин в Краснодаре вовсе не было. В основе магаданской общины лежит предвыборный штаб движения «Яблоко» (1993). Активная работа по поддержке кандидатуры Явлинского в 1996 г. велась и некоторыми членами московской общины. Общий вектор возникновения общин определяется как трансформация еврейских культурных центров в религиозные («надоедает слушать лекции и хочется начать реальную религиозную жизнь»).

Еще одним важным направлением в эволюции взглядов современного иудаизма стало постепенное формулирование морально-этической и общественной позиции. До последнего момента евреи в России принципиально старались не высказывать каких-либо общественных взглядов, за исключением общей позиции поддержки демократии. Политическая идеология была сугубо секулярная. Но даже тогда представители либеральных направлений впервые стали проявлять активность – в 1991 г. во время похорон жертв августовского путча – поминальную молитву на Красной площади совершали именно реформисты, что вызвало упреки со стороны ортодоксов (поскольку день похорон пришелся на субботу).

За последние годы произошли резкие изменения. На съезде ОРОСИР в 2003 г. его глава З.Л. Коган призвал выработать четкие позиции по целому ряду общественных вопросов: отношения с властями, социальная работа, отношение к абортам, эвтаназии. Он давал многочисленные интервью в прессе, на которых поднимал эти проблемы. При участии общин, относящих себя к современному иудаизму и входящих в КЕРООР, была разработана социальная концепция КЕРООР, декларировавшая признание политического, культурного и социального равноправия мужчин и женщин. При этом указывалось, что синагога противостоит умалению роли женщины как супруги и матери. В документе было высказано категорическое неприятие абортов и эвтаназии, так как жизнь дается Богом, и только Бог вправе ее отнять. Вместе с тем при соблюдении определенных условий не отвергалось клонирование (против которого выступили практически все религиозные деноминации). Лидеры КЕРООР и ОРОСИР призывают к активной социальной работе в сотрудниче-

стве с государством, считая помощь нуждающимся обязанностью верующего человека.

Численность

Общая численность в Российской Федерации в 2004 г. – примерно 12 тыс. человек в 73 общинах.

В рамках ОРОСИР около 3 тыс., в рамках КЕРООР около 9 тыс.

Московская община насчитывает 750 активных членов, краснодарская община – около 300, петербургская – около 250. Существует фиксированное членство.

Распределение по стране

Барнаул, ул. Свердлова, д. 88, кв. 67. Общество современного (прогрессивного) иудаизма г. Барнаула. Тел.: (3852)224774. Алла Моисеевна Коган.

Брянск, ул. Ульянова, д. 62. Брянское городское общество современного (прогрессивного) иудаизма. Тел.: (083)2234843. Станислав Яковлевич Дыскин.

Волгоград, Пр. Ленина, д. 20, кв. 14. Местная религиозная организация современного иудаизма г. Волгограда. Тел.: (8442)362676. Владлен Израилевич Пайкин.

Калуга, пл. Победы, д. 1, кв. 28. Общество современного (прогрессивного) иудаизма г. Калуги. Тел.: (084)2124367. Татьяна Коржова.

Кострома, ул. Калиновская, д. 25, кв. 11. Местная религиозная организация «Община современного иудаизма г. Костромы». Тел.: (094)2551825. Кирилл Боярский.

Краснодар, ул. Азовская, д. 7, кв. 59. Религиозная организация «Община прогрессивного иудаизма «Макор». Тел.: (861)2529159. Георгий Гоник.

Красноярск, ул. К.Маркса, д.112-А, кв. 22. «Община современного (прогрессивного) иудаизма г. Красноярска». Тел.: (391)2224595. Рафаил Зейгер.

Москва, Валдайский проезд, д. 8, стр. 1. Община современного иудаизма «Северная». Тел.: (095)4571306. Анатолий Исаакович Владов.

Москва, Варшавское шоссе, д. 71. Община современного (прогрессивного) иудаизма «Родник». Тел.: (095)1104853. Ирина Щербань.

Москва, ул. Новорязанская, д. 26. Иудейское религиозное общество «Гинейни». Тел.: (095)9242901. Зиновий Львович Коган.

Новосибирск, ул. Советская, д. 37, ком. 716. Община современного (прогрессивного) иудаизма «Йовель» г. Новосибирска. Тел.: (3832)495841. Александр Войтов.

Орел, ул. Горького, д. 60, кв. 137. Общество современного (прогрессивного) иудаизма г. Орла «Лэбн». Тел.: (0862)415611. Леонид Воловик.

Пермь, ул. Большевистская, д. 116. Пермская община прогрессивного иудаизма «Макор». Тел.: (342)2338939. Эдуард Захарович Кисельгоф.

Реутов, Московская обл., ул. Комсомольская, д.2. Религиозное общество «Гинейни – Подмосковье». Тел.: (095)7916616. Виталий Анатольевич Широченко.

Ростов-на-Дону, ул. М. Горького, д. 90. «Ростовская община прогрессивного иудаизма». Тел.: (8632)665497. Михаил Александрович Гельфер.

Рязань, ул. 10-я линия, д. 35, кв. 7. «Общество современного прогрессивного иудаизма». Тел.: (091)2767314. Наталья Недельская.

Самара, п/я 7677. Местная религиозная организация современного (прогрессивного) иудаизма «Хаим». Тел.: (8462)325413. Эдуард Ефимович Цымбалов.

Санкт-Петербург, ул. Тверская, д. 8. «Община Современного (прогрессивного) иудаизма Санкт-Петербурга». Тел.: (812)1567270. Вадим Валерьевич Полянский.

Тамбов, ул. Советская, д.38-а, кв.29. «Местная религиозная организация современного (прогрессивного) иудаизма г. Тамбова». Тел.: (075)2721761. Наталья Мохова.

Тверь, ул. Ерофеева, д. 21, кв. 538. «Тверское еврейское религиозное объединение современного иудаизма (Тероси)». Тел.: (0822)444900. Марина Флейс.

Томск, Академический пр-т, д. 15, кв. 227. «Община современного (прогрессивного) иудаизма г. Томска». Тел.: (3822)258617. Вадим Коренблит.

Ульяновск, а/я 4578. Религиозная организация «Ульяновская община современного (прогрессивного) иудаизма». Тел.: (8422)319522. Андрей Александрович Смолькин.

Челябинск, ул. Бажова, д. 50, кв. 42. Местная религиозная организация «Община современного (прогрессивного) иудаизма г. Челябинска «Хава Нагила». Тел.: (3512)350556. Евгений Добин.

Якутск, а/я 79. Якутская республиканская религиозная община прогрессивного иудаизма «Менора». Тел.: (4112)461228. Михаил Ильич Вайнштейн.

Национальный состав

Галахическими законами российские реформисты не руководствуются. Как следствие, среди них, помимо евреев-ашкенази, немало представителей иных этнических групп с той или иной долей

еврейской крови (русские, татары, мордва, караимы). Для включения в общину достаточно осознания себя евреем, а процедуры гиюра исключительно редки.

Средства массовой информации

С 1991 г. с разной периодичностью издавался журнал «Родник» (до этого – одноименная и нерегулярно выходившая газета) Всего осуществлено 32 выпуска журнала. Издателем числился ВСПИ, в разное время печатался как в Москве, так и в Иерусалиме. В государственные книгохранилища не поступал. Тираж – около 5000 экз. – раздавался по общинам, подписка не проводилась.

С конца 90-х гг. выпускается ежеквартальный журнал «Родник» (с подзаголовком «Еврейский журнал для думающих на русском»). Тираж – 1500 экз.

Учебные заведения

Институт современного иудаизма. Ректор – раввин Григорий Котляр. Готовят социальных работников и раввинов. Практикуются зарубежные стажировки.

Воскресные школы для детей и для взрослых. В Москве до 1998 г. существовало еврейское отделение государственной многонациональной воскресной школы № 1650. Тел.: (095) 923-13-95. Директор – раввин Зиновий Львович Коган.

В 1994–1996 гг. под эгидой ВСПИ действовал Московский университет прогрессивного иудаизма: состоялось два выпуска студентов (всего около 30 человек) – преподавателей и «ведущих молитву».

Общественные и благотворительные организации

Московская община распределяет гуманитарную помощь от зарубежных еврейских организаций. Ведется сбор денег и продуктов, существует своя медицинская служба. В 1994 г. была оказана помощь еврейской общине Белграда. Активно сотрудничают с западными благотворительными организациями. Устраиваются бесплатные обеды для нуждающихся (не обязательно евреев).

Экономическое положение

Общины преимущественно существуют в режиме хозяйственной автономии, т.е. самофинансирования. Помощь оказывают российские спонсоры. Продолжают также поступать некоторые пожертвования от ВСПИ и «Джойнта» (чаще выделяются средства на отдельные культурно-образовательные или благотворительные программы).

Хасидское движение «Хабад–Любавич». Федерация еврейских общин России (ФЕОР)

Составлено в январе 2004 г. Авторы: А. Степина, В. Нехотин. Сбор материалов: В. Нехотин, А. Степина.

Организационная структура

Председатель совета раввинов ФЕОР – главный раввин России, глава хасидского движения в России Берл Лазар.

Президент – Михаил Глуз. Тел.: (095) 231-38-88.

Вице-президент – Александр Борода. Тел.: (095) 231-32-23.

Исполнительный директор – Валерий Энгель. Тел.: (095) 231-38-88.

Пресс-атташе, руководитель департамента общественных связей – Борух Горин. Тел.: (095) 792-31-10.

Совет раввинов имеет консультативно-рекомендательные права, определяет религиозную политику ФЕОР.

Федерация еврейских общин России представляет собой одновременно и очень структурированную, и очень гибкую организацию. Поместные общины напрямую входят в структуру ФЕОР. ФЕОР, в свою очередь, входит в Федерацию еврейских общин СНГ во главе с президентом Леви Леваевым. Президент избирается на съезде и исполняет административные функции.

Для упрощения сотрудничества поместных общин, создания совместных благотворительных, культурных и образовательных проектов существуют региональные советы раввинов. На данный момент в России насчитывается восемь таких региональных советов. Региональные советы раввинов обладают консультативными функциями.

Адрес: Россия, 103055, Москва, 2-й Вышеславцев пер., д. 5-а. Интернет-сайт: www.fjc.ru, электронная почта: fjc@ropnet.ru. Тел.: (095)231-38-88, факс: (095) 281-26-72.

Московские центры ФЕОР – Марьинорощинская синагога, Поляковская синагога. Адрес: Москва, ул. Большая Бронная, д. 6. Тел.: (095) 202-76-96. В федерацию входит и руководство одной из крупных московских синагог – Перовской общины, председатель Берл Цисин. Тел : 309-41-33.

Краткая история

Основной особенностью формирования хасидского движения в России является зарождение хасидских общин внутри еврейских организаций, которые включали в себя представителей самых раз-

ных направлений. Первая крупная структура, объединившая разные религиозные общины иудаистов в СССР, сложилась только в годы перестройки – Всероссийский совет еврейских религиозных общин и организаций (ВСЕРО). Его целью было представлять и защищать интересы иудаистов в годы самой массовой иммиграции из СССР. В 1993 г. был создан Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России (КЕРООР), куда входили все течения иудаизма, в том числе и хасиды. В 90-е гг. КЕРООР стал самой авторитетной организацией, но даже эта структура включала в себя далеко не все общины России (многие хасидские общины продолжали оставаться автономными).

Вскоре внутри этого объединения начались трения между различными направлениями иудаизма. В 1995 г. из КЕРООР в знак протеста против деятельности реформистов вышла Марьинорощинская община хабадников (хасидов) во главе с раввином Берл Лазаром. Именно общины, в которых ведущую роль играли представители хасидизма, и стали инициаторами создания альтернативного КЕРООР объединения. Сначала для координации действий различных групп было создано объединение раввинов во главе с Берл Лазаром. Федерация еврейских общин России появилась после принятия в стране в 1997 г. закона о свободе совести и религиозных организациях. Создание ФЕОР дало возможность зарегистрировать поместные общины в рамках всероссийской централизованной организации Формально учредительный съезд ФЕОР состоялся 15–16 ноября 1999 г., в том же году федерация прошла регистрацию, но реально она функционирует с 1998 г. и является наиболее крупной организацией, объединяющей различные направления в ортодоксальном иудаизме.

Особенности вероучения и современное положение

Своеобразие мировоззрения хасидов, входящих в ФЕОР, и принципов политики руководства ФЕОР складывались под влиянием конфликта с традиционным иудаизмом. Особую роль сыграла поддержка хасидских лидеров со стороны российских властей.

Возникновение федерации, альтернативной КЕРООР, не было столь гладким – ФЕОР рождалась из конфликта между хасидами и митнагдим (традиционными ортодоксальными евреями) по вопросам о возможности сотрудничества с реформисткими общинами и их признания. Конфликт с момента формирования ФЕОР ее руководство старалось погасить и объединить под своим крылом ортодоксальные общины разных направлений. Однако разногласия усиливались и получили совершенно иной смысл. Поскольку инициаторами создания федерации и ее наиболее актив-

ными членами в тот момент являлись любавичские хасиды, в глазах еврейской общественности создание новой организации было воспринято как разделение и борьба ортодоксального иудаизма и хасидизма.

Активное участие в жизни российских евреев и в формировании религиозно-политических воззрений принимали зарубежные миссионеры. Их деятельность имела некоторые негативные последствия. Иностранные миссионеры иудаизма во многом подогревали конфликт между идейными направлениями внутри еврейства. Еще со второй половины XIX в. противоречия между различными течениями в иудаизме не носили в России политического характера. Перед лицом властей и преследований все иудаисты ощущали себя единым народом (объединялись и реформисты, и ортодоксы). Между хасидами и ортодоксальными иудаистами не было конфликтов, и те и другие чтили Тору, принимали Закон (Галаху) во всем его объеме, они поддерживали друг друга во времена преследований советской властью. В странах Западной Европы, в США и особенно в Израиле, в XX в. сложилась иная ситуация. Небольшие уставные различия иудаистских течений в Израиле сделали их идейными вдохновителями двух очень крупных, противостоящих друг другу политических партий – ортодоксальной и хасидской. В США ортодоксальные евреи были недовольны тем, что движение Хабад–Любавич во второй половине XX в потеснило их с позиций выразителей чаяний всех американских иудаистов.

Эти зарубежные конфликты американские и израильские миссионеры перенесли на почву современного российского иудаизма. ФЕОР создавалась как объединение ортодоксальных общин, но поскольку инициаторами ее создания были хасиды и помощь поступала преимущественно от хасидских организаций, то западные ортодоксальные иудаисты встали в оппозицию «хасидскому» ФЕОР. Например, очень сложно происходило взаимодействие ФЕОР с американским распределительным комитетом «Джойнт» (во главе которого стоят ортодоксы) – одним из самых крупных спонсоров ервейского движения. Более того, «Джойнт» явно противодействовал ФЕОР практически во всех регионах, не считая Москвы. Дело доходило до отказа в гуманитарной помощи лицам, которые состояли в общинах, входивших в ФЕОР. После 2002 г. ситуация несколько стабилизировалась и такого явного противодействия общинам ФЕОР со стороны спонсорских организаций, подчиненных ортодоксам, уже не наблюдалось.

В первые годы после возникновения ФЕОР ее руководство потратило огромные силы для того, чтобы разрешить конфликт меж-

ду хасидами и ортодоксами. Берл Лазар и другие видные деятели федерации в своей политике и в своих выступлениях всячески подчеркивали, что их организация ни в коей мере не стремится стать только объединением хасидов. Со временем федерации удалось добиться значительных успехов. Оппоненты из КЕРООР все чаще упрекают ФЕОР в стремлении стать господствующей религиозной организацией, а хасидов – в стремлении руководить всей религиозной жизнью евреев.

В ФЕОР 80 % членов составляют нехасиды, однако именно хасиды фактически руководят религиозной жизнью федерации и именно они выступают как наиболее активные члены ФЕОР. Создаваемые ФЕОР средние и высшие духовные училища являются хасидскими, тем самым постулируется, что именно хасидизм – это основная идеология федерации. Главная роль в формировании облика ортодоксального иудаизма в этой организации отводится хасидизму, хотя формально декларируется равноправие всех течений внутри нее.

Несмотря на все конфликты и сложности, несмотря на то что в период создания ФЕОР существенно уступала КЕРООР и по количеству общин и по размеру финансовой поддержки из-за рубежа, к 2004 г. федерация стала одной из крупнейших и авторитетных еврейских организаций в России. За несколько лет она сумела привлечь огромное количество членов, завоевала прочную позицию в глазах властей и стала играть одну из главных ролей в жизни еврейского населения России. В ее состав на правах постоянных или ассоциированных членов входит две трети всех российских иудаистских общин. Успешное увеличение численности федерации и организация новых общин и групп в регионах основываются на продуманной религиозной и экономической политике лидеров ФЕОР.

При создании ФЕОР учредители постарались учесть все промахи КЕРООР. Они не пытались объединить все направления иудаизма, понимая, что это приведет к неизбежным конфликтам. И хотя главную роль при создании организации играли и сейчас играют хасиды, но все члены федерации отдают себе отчет, что в России нет пока ни одной полностью хасидской общины. Поэтому стремление распространить хасидский тип богослужения, имеющий некоторые уставные отличия от принятого у ортодоксов (митнагдим), и унифицировать религиозную жизнь всех общин, вызывает сильное противодействие и отторжение многих прихожан.

Изначально ФЕОР создавалась как общественная организация, главной целью которой декларировалась координация действий общин и укрепление иудаизма в России. Помимо этого лидеры были

призваны защищать, а также представлять перед властями интересы общин. Во внутренней жизни общины сохраняют свою автономность, и ни один руководитель ФЕОР не может указывать раввину поместной общины как строить ее религиозную жизнь. Нередки случаи, когда раввином является любавичский хасид, а члены общины – в большинстве ортодоксы. В некоторых случаях среди прихожан могут быть даже реформисты, которые обычно подвергаются резкой критике со стороны хасидских идеологов.

С самого начала своего существования ФЕОР позиционировала себя не только как религиозное, но и как общественное объединение, благодаря чему смогла включить в свой состав самые разные благотворительные, культурные и общественные еврейские организации. Это способствовало укреплению экономического положения федерации и помогло в миссионерской работе среди российского еврейства.

Как и во многих других еврейских структурах, в рамках ФЕОР светская культурная работа и религиозность тесно переплетены и часто взаимозаменяют друг друга. По мнению многих лидеров еврейских объединений, в разные объединения иудаистов входят одни и те же евреи, для которых вера – это национальность. По словам пресс-атташе ФЕОР Боруха Горина, он не согласен с выступлениями и высказываниями лидеров других еврейских организаций о том, что современные евреи нерелигиозны, что иудаизм для них – национальная принадлежность, а не религия. Отчасти это действительно так, но он считает, что невозможно разделять национальное самосознание и религиозность – «иудаизм всегда подразумевал национальную принадлежность». Естественно, что за годы советской власти религиозность была в значительной степени разрушена. Чтобы привести человека в синагогу, считает Борух Горин, ему надо объяснить, что он еврей, рассказать о его истории, культуре, а уже потом о вере. Первым шагом в такого рода миссионерской работе может быть любой: «Если человек просто пришел в еврейский спортзал, то он уже сделал первый шаг к религиозному самосознанию».

Подобная скрытая проповедь иудаизма на всех уровнях и невыраженная религиозная позиция создают впечатление «рыхлой» организации: без определенной четкой структуры и политики. Но именно «гибкость» взглядов и политика привлечения множества общественных и благотворительных организаций, по мнению руководства ФЕОР, дали положительные результаты. За 2001–2003 гг. отмечается не только рост количества общин, входящих в федерацию, но и более высокий, чем в других организациях, процентный рост членов поместных общин.

Быстрым успехам ФЕОР способствовала продуманная и осторожная политика взаимоотношений с властями. Собственно, одной из целей создания ФЕОР было формирование представительской структуры, призванной защищать перед властями интересы евреев России. Главным принципом политики ФЕОР является тесное сотрудничество с существующими властями при сохранении политического нейтралитета. Валерий Энгель, исполнительный директор федерации, считает одной из главных ошибок КЕРООР – и это привело к падению ее авторитета – участие в политике. Лидеры ФЕОР принципиально держатся в стороне от каких-либо партий или политических блоков. Они стараются избежать повторения ситуации, когда отношения КЕРООР и миллионера Владимира Гусинского испортили имидж КЕРООР в глазах официальных властей. По мнению идеологов ФЕОР, В. Гусинский, играя заметную роль в Конгрессе еврейских общин, стал выступать от имени всех евреев России. Встав в оппозицию президенту В. Путину, В. Гусинский нанес удар по всему КЕРООР и подорвал доверие властей к этой организации.

Политический нейтралитет вместе с тем не подразумевает полного отсутствия политической позиции: члены ФЕОР поддерживают демократические преобразования в России и считают своим долгом принимать участие в формировании гражданского общества, защищая права и свободы граждан в тех организациях, в которые входит сама федерация или ее руководители. Провозглашая нейтральную точку зрения, лидеры ФЕОР косвенно выражают свои симпатии президентской власти. К примеру, Берл Лазар в интервью интернет-порталу Jewish.ru так оценил итоги выборов 7 декабря 2003 г.: «Массовая поддержка «Единой России», которая традиционно считается «партией президента», – это явный сигнал, что народ не хочет переворотов и революций, что он голосует за стабильность в обществе».

Особую роль в формировании ФЕОР как всероссийской еврейской организации сыграла энергичная поддержка кандидатуры Берл Лазара в качестве главного раввина России со стороны властей, в частности, со стороны Администрации Президента РФ. После конфликта с бизнесменом В. Гусинским, и тем самым с КЕРООР, представители российских властей выбрали другую организацию в качестве официального представителя интересов евреев России. Покровительство федеральных чиновников обеспечило ФЕОР благоприятную почву в регионах, где местные власти содействовали регистрации новых общин в рамках федерации и передавали здания синагог ФЕОР. Материаль-

ная поддержка, которую лидеры ФЕОР оказывали еврейским организациям, заставила многие общины КЕРООР перерегистрироваться и войти в ФЕОР. На федеральном уровне главным раввином был признан Берл Лазар, после чего раввины ФЕОР, а не КЕРООР, стали участниками межрелигиозных советов и официальных мероприятий, а также различных государственных комитетов, комиссий и советов по религиозным вопросам. И на местном, и на региональном, и на федеральном уровнях взаимоотношения разных еврейских организаций, ориентированных и на ФЕОР, и на КЕРООР, строятся вокруг совместных благотворительных и культурных проектов. Со своей стороны власти осуществляют политику благоприятствования евреям в России. Большинство лидеров общин отмечают, что в современной России отсутствует государственный антисемитизм, практически во всех регионах осуществляется возврат еврейским общинам зданий синагог и культурных центров, открываются новые общинные центры и еврейские школы.

Еще одной возможностью для тесного сотрудничества с властями стала борьба с национализмом. Лидеры ФЕОР рассматривают антисемитизм как часть национализма, эти два явления Борух Горин считает нецелесообразным разделять. Сейчас в рамках борьбы с национализмом наметился позитивный диалог не только с властями, но и с РПЦ, а также с Духовным управлением мусульман России.

В отношении российского еврейства в целом федерация проводит целенаправленную политику формирования единой еврейской общины под крылом ФЕОР, где замалчиваются идейные и политические противоречия множества разных направлений. Руководство федерации стремится реализовать эту цель не только путем юридического включения общин в ФЕОР, но и путем создания всевозможных ассоциаций. Культурные, коммерческие и благотворительные организации, не подчиненные ФЕОР, должны стать, по мнению руководства ФЕОР, основой для создания единой общины. Все поместные общины активно идут на контакты с нерелигиозными обществами и центрами.

Результатом такого сотрудничества явилось создание в конце 2002 г. Ассоциации общественных еврейских организаций России (АОЕОР), партнера ФЕОР. Именно в Ассоциации члены ФЕОР видят фундамент будущей единой еврейской общины России. Также был сформирован совет раввинов, который провел выборы председателя раввинского комитета Всемирного конгресса русскоязычного еврейства. В выборах участвовали около 50 иудаистских духов-

ных лидеров. Председателем был единогласно избран главный раввин России Берл Лазар. Цель комитета – следить за соответствием деятельности конгресса этическим нормам иудаизма и выполнять консультативные функции. В январе 2003 г. Всемирный конгресс русскоязычного еврейства выступил с инициативой о закрытии Национальной державной партии России. Как заявил исполнительный директор конгресса Валерий Энгель, эта партия «предлагает разделить народы России на коренные и некоренные и лишить некоренные народы избирательных прав, конфисковать собственность евреев и насильно выселить их за пределы России, запретить иудаизм как религию».

Федерация стала одним из главных инициаторов движения с целью объединения всех иудеев – выходцев из стран СНГ, проживающих в разных странах мира. 1–2 июля 2002 г. в Москве при активном участии ФЕОР состоялся учредительный съезд Всемирного конгресса русскоязычного еврейства, который заявил о стремлении объединить выходцев из бывшего СССР. Его основными целями были провозглашены: интеграция евреев из стран СНГ в общины стран их нынешнего проживания; развитие русскоязычного образования, разрешение проблемы русского языка в Израиле, который стал «языком общения евреев всего мира»; создание единого информационного пространства. Уставом конгресса предусмотрена ротация глав координационного совета конгресса, чтобы каждая община смогла принять участие в его управлении и чувствовала себя полноправным членом.

В средствах массовой информации, подконтрольных ФЕОР (журнал «Лехаим», информационный интернет-портал Jewish.ru), старательно создается образ единого еврейского народа без акцентирования различий между хасидскими, ортодоксальными или светскими общинами.

В то же время в своем стремлении к единству руководство ФЕОР не считает возможным включать в организацию все направления иудаизма. Оно дистанцируется от реформистов и реформистов-консерваторов, считая, что не принимающие Закон (Галаху) во всей полноте не могут называться иудаистами, идти им на уступки – значит разрушать саму основу веры еврейского народа. Еще более жесткой позиции руководство федерации придерживается в отношении тех, кого называют иудеохристианами или мессианскими евреями (общины, пытающиеся совместить иудаизм и христианство). ФЕОР активно борется с такими организациями мессианских евреев и протестантов, как «Эвен Эзер», «Операция Жаботинский», «Слово жизни», «Ключ жизни», «Меж-

дународное христианское посольство» и др. Специально для противодействия христианскому прозелитизму была создана антимиссионерская лига «Маген». Под эгидой ФЕОР лига активно сотрудничает с властями и РПЦ в сфере осуществления политики государственного контроля за религиозной жизнью и борьбы с протестантскими миссионерами.

Рост численности общин в рамках ФЕОР в первые годы его существования позволил уже в декабре 2001 г. провести второй съезд ФЕОР, который был призван разрешить проявившиеся за годы становления конфликты и определить дальнейшую политику. Съезд подвел итоги деятельности Федерации и определил широкую программу действий. Основным пунктом этой программы было формирование образа единой еврейской общины. Съезд поставил еще одну важную задачу – освобождение российского иудаизма от зарубежного влияния. При этом подразумевалось не прерывание контактов и сотрудничества, а освобождение от диктата иностранных организаций. Очевидно, что восстановление и быстрый рост еврейских общин не был бы возможен без активной помощи из-за рубежа. И эта помощь выражалась не только финансовыми поступлениями. Возрождение религиозной жизни иудаистов в России не состоялось бы без огромного количества раввинов и учителей, приезжавших и приезжающих из Израиля и США (таким же образом более 10 лет тому назад в Россию из Соединенных Штатов приехал и раввин Берл Лазар). До сих пор еще еврейские организации и синагоги нуждаются в помощи. Но полная экономическая зависимость общин от зарубежных организаций влекла за собой зависимость политическую и религиозную. На примере спровоцированного извне конфликта между хасидами и ортодоксальными иудаистами в России лидеры ФЕОР осознали, что эта зависимость имеет свои негативные стороны. Необходимыми этапами для преодоления подобной ситуации второй съезд ФЕОР провозгласил развитие внутреннего финансирования, при котором строительство и ремонт синагог и школ не зависели бы полностью от помощи из-за границы, а также и развитие собственного духовного образования, не только начального, но и высшего.

Надо отметить, что за последующие несколько лет в этом направлении была проделана огромная работа. Только к концу 2002 г. действовало 17 общеобразовательных школ с еврейским компонентом, 13 детских садов. В том же 2002 г. был открыт Институт изучения иудаизма под руководством раввина Адина Штейнзальца. Готовятся к открытию новые иешивы (помимо одной уже

существующей), которые будут давать базовое богословское образование. Аналогичное учреждение для девушек «махона» также продолжает свою работу. В иешивах будут готовить не только раввинов, но и компетентных сотрудников и преподавателей.

Благодаря лояльной позиции по отношению к властям, энергичной миссионерской и экономической политике, поддержанной на уровне федеральных и региональных властных структур, ФЕОР добилась крупных успехов, став одной из самых влиятельных еврейских организаций в России. Федерация проводит активную и довольно агрессивную политику позиционирования себя как фундамента для единой еврейской общины России. Однако на практике федерация объединяет различные направления иудаизма и значительное количество поместных общин, которые часто не обладают единой идеологией и даже не следуют какому-либо одному религиозному направлению. ФЕОР устраивает многие еврейские группы и организации в экономическом и политическом плане, заставляя религиозные споры отойти на второй план.

Численность

По данным руководства ФЕОР на конец 2004 г., в федерации было зарегистрировано 178 поместных общин в качестве полных и ассоциированных членов в 170 городах (в них входит более 20 тыс. активных прихожан) и 35 синагог в 133 городах (30 раввинов).

Распределение по стране

В рамках ФЕОР можно выделить 7 регионов:

Центральный

Москва – главный раввин России Берл Лазар. Тел.: (095) 231-38-88.

Северо-Западный

Санкт-Петербург – главный раввин Менахем-Мендл Певзнер. Тел.: (812) 113-62-09.

Приволжский

Казань – главный раввин Ицхак Гарелик. Тел.: (8432) 32-97-43.

Самара – главный раввин Шломо Доич. Тел.: (8462) 33-40-64.

Южный

Ростов-на-Дону – главный раввин Эльяшив Каплун. Тел.: (8632) 62-47-59.

Уральский

Екатеринбург – главный раввин Целиг Ашкенази.

Челябинск – главный раввин Мейер Кирш. Тел.: (3512) 33-96-09.

Сибирский

Новосибирск – главный раввин Залман Заклос.

Красноярск – раввины Шмая Глик и Авром Липскер. Тел.: (3912) 26-56-46.

Дальневосточный

Хабаровск – главный раввин Яков Снетков.

В самом центре хасидизма – Любавичах (ныне село Рудненского района Смоленской области) евреев нет со времен войны, существует лишь гостевой дом для приезжающих помолиться.

Национальный состав

Евреи-ашкенази (евреем считается лишь тот, кто либо рожден еврейкой, либо обращен в иудаизм согласно Галахе ортодоксальным раввином). В отличие от реформистов еврейство по отцу при смешанных браках хасидами не признается. Но тем не менее среди членов различных организаций, входящих в ФЕОР, очень много детей от смешанных браков.

Средства массовой информации

На русском языке с конца 1991 г. ежемесячно издается журнал «Лехаим». Распространение розницей через «Роспечать», с 1996 г. открыта подписка через редакцию: 103055, Москва, 2-й Вышеславцев пер. д. 5а. Тел.: (095) 202-31-72. Тираж – 35 тыс. экз.

С 1999 г. издается газета «Еврейское слово».

Большую роль в создании облика ФЕОР в СМИ и в связях поместных общин играет интернет-портал и служба новостей www.jewish.ru

Издается множество брошюр и газет в поместных общинах.

Учебные заведения

Сугубо религиозным учебным заведением является унаследовавшая название «Томхей Тмимим» иешива (около 30 учащихся), дающая базовое богословское образование в объеме, необходимом для получения звания раввина. Выпускницы аналогичного заведения для девушек («махоны» – института «Хая Мушка»), занимаются главным образом педагогической деятельностью в детских садах. Около 20 учащихся.

В 2001 г. был создан Институт изучения иудаизма в СНГ, ректор – раввин Адин Штейнзальц.

Помимо этого заключено соглашение ФЕОР с Открытым университетом Израиля о заочной подготовке кадров для общин России.

Действуют культурно-просветительная организация «Хама» (тел.: (095) 285-28-74) и учебно-воспитательный комплекс «Ган-Хама» (тел.: (095) 457-63-71), которые при поддержке образовательного фонда «Ор Авнер» оказывают помощь и содействие 17

общеобразовательным школам с еврейским компонентом обучения, 13 еврейским детским садам и более чем 50 воскресным школам.

Получившая благословение ребе Государственная академия Маймонида Москва по статусу представляет собой светский вуз с углубленным изучением еврейской традиции.

В 2004 г. функционировало 19 школ и 16 детских садов с еврейским этнокультурным компонентом.

Общественные и благотворительные организации

Существуют различные формы благотворительности:

«Цдака» (буквально – «справедливость»), т.е. выделение каждым правоверным евреем десятой части (как минимум) своего дохода на благотворительные нужды;

«Гмилут хесел» («доброе дело»), т.е. виды помощи, не предполагающей ответной материальной благодарности (помощь в похоронах бедных, беспроцентные займы нуждающимся, гостеприимство, посещение больных, уход за могилами). Подобные формы благотворительности являются в иудаизме подлежащей неукоснительному исполнению нормой религиозного закона, а не просто моральным требованием.

В рамках любавичского движения действует многофункциональная благотворительная служба с кошерной благотворительной столовой – «Абеба-Хама». В 17 городах России действуют 22 благотворительные столовые ФЕОР, которые предоставляют бесплатные обеды для нуждающихся (не обязательно евреев). Создана также благотворительная программа «Продуктовые наборы» для нуждающихся. Эта программа является частью совместной гуманитарной программы ФЕОР и американской благотворительной организации Global Jewish Assistance.

В 2002 г. в Москве был создан первый еврейский детдом, в котором воспитываются 60 детей.

Экономическое положение

За последние годы резко изменилось соотношение между зарубежной помощью и спонсорскими пожертвованиями представителей российского еврейства в пользу последнего.

Координацией экономической сферы занимается фонд по поддержке деятельности движения «Хабад–Любавич» в странах СНГ и Прибалтики («Хабад–Любавич–Ор Авнер»). Президент Леви Леваев. Тел.: (095) 400-00-31, факс: 400-06-52. Осуществляет программы по восстановлению еврейских общин, поддержке различных форм общего и религиозного образования, распространению гуманитарной помощи и т.п.

Благодаря налаженному сбору пожертвований и помощи со стороны крупных предпринимателей (таких как Роман Абрамович и Леви Леваев), коммерческих организаций и отдельных лиц, а также целевым сборам по ряду программ, ФЕОР практически полностью перешла на внутрироссийское финансирование.

Консервативный иудаизм

Составлено в январе 2004 г. Автор: В. Нехотин. Сбор материалов: В. Нехотин.

Организационная структура

После прекращения деятельности московского филиала «Медрешит Иерушалайм» израильского института «Бейт-Мидраш» по изучению иудаизма и работавшей при нем школы «Тали» (вице-президент – Борис Яковлевич Рубинштейн) носителем идеологии консервативного иудаизма стала еврейская студенческая организация «Гилель»; региональный представитель для Москвы, Поволжья, Урала, Сибири, Кавказа и Средней Азии – Евгения Михалева. Заместитель регионального представителя по Москве – Владимир Палей. Адрес: 117420, Москва, ул. Наметкина, 29-291. Сайт: www.hillelnet.org, электронная почта: moscow@hillelnet.org, jenya@hillelnet.org, admin@hillelnet.org. Тел./факс: (095) 923-7459, 331-3953.

На территории России действуют также консервативные общины, входящие в Объединение религиозных организаций современного иудаизма в России (ОРОСИР), а также независимые группы консерваторов.

Краткая история

Консервативный иудаизм зародился в середине XIX в. в Германии как реакция на нововведения реформистов («консервативный» в названии деноминации – самоидентификация по отношению именно к реформистам, а не к ортодоксам). В качестве самостоятельной деноминации оформился в конце XIX в. в США с возникновением консервативных еврейской теологической семинарии и раввинской ассамблеи США. Израильские приверженцы консервативного иудаизма (на которых ориентированы российские консерваторы) – переселившиеся туда бывшие американцы. К консервативному иудаизму принадлежит наибольшее число евреев США. В Израиле консерваторы маловлиятельны.

В отличие от реформистов консерваторы признают необходимым соблюдение ритуальных законов Торы (а не только ее нравственных заповедей); а в отличие от ортодоксов (вообще не признающих разграничения этических и ритуальных мицвот), допускают возможность адаптации ритуальных законов (в особенности норм Талмуда) к современным условиям. Например, при принципиальном признании обязательности миньяна консерваторы считают возможным включение в число молитвенного кворума и женщин; с 1983 г. в США, а позднее и в Израиле появились и консервативные раввины-женщины. Преемственность смих у консерваторов восходит к основателям движения – германским раввинам XIX в.

Большинство консервативных раввинов США считают свою деноминацию наиболее адекватным воплощением той религии, которая была открыта Моше у Синая, не отказывая при этом в праве на существование ни ортодоксам, ни реформистам (но воспринимая при этом первых как своеобразных «старообрядцев» иудаизма, а вторых – как слишком далеко зашедших «обновленцев»).

Особенности вероучения и современное положение

Московская община, совмещающая статусы религиозного объединения и образовательного учреждения, возникла осенью 1991 г., а официально была зарегистрирована в феврале 1992 г. Иных официальных структур в России (в отличие, например, от Украины) не было. Община связывает свое происхождение со школой, при которой позднее сложился «общинный центр» (клуб) и летние образовательные лагеря. Постоянного местопребывания у нее не было; консерваторы встречались в арендуемых помещениях и на частных квартирах практически полностью на деньги израильского института «Бейт-Мидраш». Объем кружечного сбора – «цдаки» был незначителен, он полностью расходовался на помощь наиболее нуждающимся. Спонсорских пожертвований в РФ не было. Образовательные программы финансировались также по линии «Лишкат а Кешер» (структура в рамках израильского посольства в России, поддерживающая еврейское образование).

Основной контингент составляли евреи, которые до середины 1980-х гг. не были включены в религиозную жизнь иудаистов СССР и не идентифицировали себя с еврейской религиозной традицией (отсюда характерное преобладание технической, а не гуманитарной интеллигенции). Это примерно 93-95% всех российских евреев, для которых следование заповедям ортодоксального иудаизма представляется затруднительным на практике (при наличии у

них тяги к национально-религиозной самоидентификации). В отличие от ортодоксов, либо вообще не терявших своей религиозности, либо пришедших к ней в процессе «баалей-тшува» (преимущественно интеллигенция) еще в доперестроечные времена, такие социальные группы практически не видят иных путей приобщения к религиозной традиции, нежели консервативный или реформистский иудаизм.

В России фактическая грань между консерваторами и реформистами гораздо менее отчетливо выражена, чем в США. Так, соблюдение «кашрута» (законов о разрешенной и запрещенной Торой пище) при московской общине обязательно лишь при совместном принятии пищи. То, чем питается человек не только у себя дома, но и в своей комнате в летнем лагере, считается его личным делом. В отличие от консерваторов США, признается еврейство по отцовской линии. Однако все же консервативные иудаисты более строго, чем реформисты, соблюдают и субботу, и кашрут.

Вполне допуская не только в Талмуде и в последующей галахической письменности, но и в самой Торе обусловленных «жестокими принципами существования древнего Ближнего Востока... выражений ненависти и жестокости» наряду с выражениями «духа человечности и святости» (позиция, принципиально неприемлемая для ортодоксов), консервативные авторы могут говорить о традициях «человечного иудаизма». В российской терминологии под этим подразумевается «иудаизм с человеческим лицом» одновременно как задача и как содержание доктрины. Идеологи консерваторов ссылаются при этом на «Устный Закон», в их понимании не всегда и не во всем тождественный Талмуду и последующим галахическим текстам. Для ортодоксов же «Устный Закон» кодифицирован, вопреки своему названию, в Талмуде (см. *Фишман Г.* Быть или не быть: евреи перед выбором. М., 1995. С.12).

Различия между тремя основными течениями иудаизма можно наиболее отчетливо видеть на основе их отношения к Галахе. Реформисты вообще не признают авторитета традиционной Галахи и оставляют вопросы соблюдения мицвот на усмотрение каждого человека. Ортодоксы настаивают на божественном происхождении Галахи, которая может меняться лишь в случаях крайней необходимости и лишь признанными авторитетами – ортодоксальными раввинами. Консерваторы признают значение Галахи, полагая, что никакое общество не сможет стабильно существовать без единого комплекса норм и правил, однако утверждают, что развитие Галахи во все времена происходило на основании экзистенциальных прин-

ципов, она толковалась и менялась в течение веков любыми знающими и уважаемыми религиозными деятелями в соответствии с менявшимися обстоятельствами.

Евреи среднего возраста среди московских консерваторов всегда были в меньшинстве, пополнения за счет молодежи после августа 1998 г. (когда последний раз устраивался летний лагерь) не стало вовсе. Поскольку израильский «Бейт-Мидраш» интересовала лишь работа с молодежью, он свернул свои программы по поддержке консервативного иудаизма в России. С тех пор организованного российского консервативного иудаизма нет.

Российские консерваторы молились по составленному специально для них в Израиле облегченному варианту сидура (на иврите с русской транслитерацией). С распадом в России организованного консервативного движения эти молитвенники стали использоваться действующей в масштабах СНГ еврейской студенческой организацией «Гилель», формально не имеющей какого-либо религиозного статуса, но фактически унаследовавшей ориентации российских консерваторов.

Несмотря на то что в России сейчас нет организаций консервативного иудаизма, многие общины ортодоксального и современного иудаизма идейно развиваются в направлении принятия основных ценностей консервативного иудаизма. Организационное оформление консервативного иудаизма возможно в любой момент.

Численность

Максимальная численность членов консервативных общин в середине 90-х гг. составляла около 600 чел.

Национальный состав

Российские консерваторы на практике вообще не применяют галахических норм при определении еврейства, не проводя различия между евреями «по Галахе» (т.е. рожденными еврейкой) и евреями по отцу. Использование особых молитвенников делает несущественным и деление евреев на ашкенази и на сефардов.

Средства массовой информации

«Тали» – еженедельная газета, издавалась в Москве в 1996–1998 гг. Тираж: от 70 до 100 экз. Официально не была зарегистрирована и в фонды библиотек не поступала.

Учебные заведения

Из духовных учебных заведений в Москве до конца 90-х гг. существовала школа «Тали». Основной ее целью считалось распространение знаний о еврейской национально-религиозной традиции, а не создание сугубо религиозной общины. В этом смысле

религиозная община в Москве практически полностью была тождественна образовательному центру.

Образовательная активность сосредоточена также на проекте «Иудаика» в РГГУ (большинство работавших в его рамках преподавателей – израильские консерваторы, в отличие, например, от Еврейского университета в Москве, где преподают ортодоксы, или Государственной академии Маймонида, ориентированной на движение Хабад–Любавич).

Общественные и благотворительные организации

Специализированные структуры и программы отсутствовали. Адресная благотворительная деятельность была сосредоточена при школе «Тали».

Экономическое положение

Общины и группы консерваторов существуют на пожертвования верующих и спонсорскую помощь от собратьев из-за рубежа.

Религиозная община горских евреев

Составлено в марте 2004 г. Авторы: Р. Лункин. Сбор материалов: А. Степина, Р. Лункин, В. Нехотин.

Организационная структура

Главный раввин – Гавриэль Давыдов, раввин синагоги Бэйт Талхум в Москве, председатель религиозной общины горских евреев.

Адрес синагоги Бэйт Талхум: 101000, Москва, Б. Спасоглинищевский пер., 10. Тел.: (095) 924-42-43.

Интернет-сайт: www.beit-talhum.ru

Краткая история

Горские евреи являются составной частью этноконфессиональной группы евреев Кавказа, наряду с грузинскими и бухарскими евреями. Самоназвание горских евреев – джууру. Горские евреи также называют себя сефардами, т.е. наименованием субэтноса, в который входят и другие евреи Средней Азии, а также татами, что является именем ираноязычных евреев.

Сами горские евреи считают свою диаспору одной из самых древних, а следовательно, сохранившей традицию соблюдения всех религиозных обрядов. Первая община евреев, согласно преданию горских евреев, появилась на территории современного Ирана в 555 г. до н. э., когда перестало существовать Израильское царство.

Из Ирана евреи стали переселяться на Кавказ и в Среднюю Азию. Вначале евреи спасались от персов-огнепоклонников, а затем от мусульман, так как евреи отказались признать Мухаммеда пророком. В V в. евреи поселились на территории Азербайджана и Дагестана (газ. «Джаамат», 2004 г., январь).

До присоединения Кавказа к России горские евреи поддерживали, в основном, связи с еврейской диаспорой в различных восточных странах – в Иране и Ираке, в Средней Азии. С XIX в. стало усиливаться влияние ашкеназского еврейства, которое переселялось на Кавказ после его завоевания российскими войсками. Однако ашкенази и горские евреи остались отдельными этническими группами и не смешивались между собой. Объяснялось это тем, что сохранялись существенные различия в повседневном языке и в языке богослужения, и, кроме того, у горских евреев была своя особая молитвенная практика. Для горских евреев евреи-ашкенази были приверженцами иудаизма, который испытал на себе влияние европейской культуры и вследствие этого потерял некоторые древние обычаи и традиции. Многие нормы, принятые в восточном еврействе, ашкенази не соблюдали. Поэтому для горских евреев ашкенази или, как они их называли, «эшгенези», являются «эпикурусами», т.е. отступниками.

Однако со временем молодежь из числа горских евреев также получала европейское образование. Так, к примеру, многие восточные евреи отправлялись на учебу в европейскую Россию, по большей части в литовские учебные заведения иешивы.

Несмотря на обособленность и строгое соблюдение собственных традиций горские евреи поддерживали тесные контакты с герами – русскими прозелитами иудаизма. Они были, как и евреи-ашкенази, носителями ашкеназской традиции – «нусаха ашкеназ», тогда как у горских евреев был свой свод правил – «нусахим сфарад». В конце XIX в. горские евреи переселились в село Привольное в Азербайджане, где их охотно приняли геры, жившие здесь с 40-х гг. XIX в. В Привольном горские евреи быстро ассимилировались, главным образом за счет смешанных браков, так как геры считали для себя за честь браки с «природными» евреями.

В 1940 г. геры из села Ильинка Воронежской области поселились вместе с горскими евреями в предместье Кубы – Красной Слободе в Азербайджане, где они могли соблюдать все еврейские обряды. Более того, русские геры на Кубани охотно пользовались услугами религиозных служителей горских евреев (шойхетов и моэлей).

В конце 80-х – начале 90-х гг. нестабильность в зонах компактного проживания горских евреев на Северном Кавказе и в Закавказье породила достаточно масштабную их миграцию в центральную часть России (до этого бывшую ареалом проживания преимущественно евреев-ашкенази). С 1992 г. практически прекратилось организованное существование общины горских евреев в Грозном и Буйнакске. В связи с общей нестабильностью на Северном Кавказе и в Закавказье приток горских евреев в европейскую Россию продолжается.

Особенности вероучения и современное положение

Большинство представителей общины горских евреев исповедуют ортодоксальный иудаизм. От евреев-ашкенази ортодоксального направления горских евреев отличает язык богослужения, особый порядок проведения службы и молитвы, характерные только для этой этнической группы.

Во время богослужения горские евреи пользуются специфическими уставными нормами, которые называются «нусахим сфарад» («нусах» переводится как порядок молитв). Законы и обычаи, а также порядок молитв горских евреев содержатся в руководствах «рабэну АРИЗАЛЬ», «марана Йосефа Каро» и «гаона ХИДА». Эти своды правил также обязательны и для бухарских евреев.

Ритуал похорон, свадьбы, порядок службы и само произношение молитв заметно отличаются от молитвенной практики евреев-ашкенази. В соответствии с нормами ортодоксального иудаизма, женщины и мужчины также молятся отдельно друг от друга. Однако к женщине в среде горских евреев отношение особое – женщина рассматривается, по словам раввина Гавриэля Давыдова, как «чисто семейное существо», что отвечает общекавказским представлениям. Несмотря на различия в обрядах и молитвах, при отсутствии возможности молиться в синагоге, следующей нормам «нусахим сфарад», горские евреи допускают возможность совместных богослужений с ортодоксами-ашкенази, не считая подобную ситуацию чем-либо экстраординарным.

В целом для горских евреев характерно осознание самих себя в качестве особенного «малого народа» (а не интегральной части мировой еврейской диаспоры, как предполагает официальная доктрина ортодоксального иудаизма). Синагоги в значительной степени выполняют роль культурно-общинных центров горских евреев. Отдельные общины сохраняют традиции горского еврейства несмотря на разрозненность диаспоры. За пределами зоны традиционного сосредоточения горских евреев более или менее регулярные бо-

гослужения могут проводиться лишь в синагогах горских евреев в Москве и в Махачкале. Кроме того, постоянно проводятся богослужения раввинами в Дербенте, Нальчике и Пятигорске. Один из раввинов Хоральной синагоги в Санкт-Петербурге является горским евреем, однако в самой синагоге служба по нормам «нусахим сфарад» не проводится. При необходимости специфические «горские» богослужения осуществляются на дому у желающих (организованной общины горских евреев в Петербурге нет). Большинство же раввинов горских евреев находятся за пределами России (в основном, в Азербайджане).

Среди российской диаспоры горских евреев действуют «гастролирующие» сефардские раввины, периодически приезжающие из Израиля (где существуют параллельные организации раввинов ортодоксов-ашкенази и ортодоксов-сефардов). Оттуда же в качестве гуманитарной помощи поступает большая часть сефардских «сидуров» (молитвенников) и другая необходимая религиозная литература.

В Москве, где находится большая часть российских горских евреев, часть выходцев с Кавказа предпочитает молиться в синагоге движения Хабад–Любавич на Большой Бронной и образует заметную группу среди ее прихожан. Это рассматривается как следование «израильской модели» повседневной религиозной практики, поскольку в Израиле евреи в большинстве случаев предпочитают молиться в той синагоге, которая территориально ближе, а уставные особенности богослужения практически не играют никакой роли в выборе синагоги.

Другая, более крупная по численности группа горских евреев-сефардов фактически следует «американской модели», так как для США типичен скорее выбор синагоги по этнокультурному признаку, а не в силу территориальной близости. Поэтому эта часть горских евреев собирается в своей синагоге Бэйт Талхум, которая находится во дворе Московской хоральной синагоги объединения ортодоксальных общин – КЕРООР, которое возглавляет главный раввин России Адольф Шаевич. На богослужения в синагогу Бэйт Талхум приходит в среднем около 20 человек, на праздниках бывают более 200 верующих. В синагоге горские евреи отмечают также семейные праздники – свадьбы, день 13-летия, годовщины смерти родителей и т.д. При синагоге горских евреев в Б. Спасоглинищевском переулке предполагается организовать клуб для пожилых людей, музей и библиотеку. Тесно сотрудничая с раввином Адольфом Шаевичем, община горских евреев не входит в КЕРООР.

Основными приоритетами на современном этапе развития диаспоры горских евреев в России раввин Гавриэль Давыдов считает образование молодежи (светское и религиозное), культивирование собственной культуры и активное внедрение горских евреев в сферу бизнеса. Одной из проблем, по мнению Давыдова, является то, что отсутствуют школы горских евреев, и молодежь вынуждена ходить в еврейские школы КЕРООР и ФЕОР. Создание школ, как полагает Давыдов, во многом зависит от бизнесменов и руководства Всемирного конгресса горских евреев, который призван решать общественно-политические задачи. Школа горских евреев может быть, по словам Давыдова, организована на основе существующих еврейских учебных заведений – либо при поддержке главы КЕРООР Адольфа Шаевича, либо с помощью главы ФЕОР Берл Лазара.

Объединения хасидского движения и ортодоксальных общин КЕРООР, по мнению Гавриэля Давыдова, никогда не произойдет, так как их разделение основано на принципиальных различиях, которые сложились несколько столетий назад. Главное отличие заключается в различной трактовке понятия Бога: в хасидском учении Бог наполняет собой все живое, что для ортодоксов является некорректной формулировкой, приводящей к пантеизму. Кроме того, хасиды полностью закрывают еврейскую культуру от проникновения светского образования, а ортодоксы наоборот – открыты для мира. Как полагает Гавриэль Давыдов, попытки ФЕОР и КЕРООР соединиться являются политической игрой, так как на основе культуры и традиции объединение еврейства невозможно – «чтобы соединиться нужен лидер, который будет обладать божественной силой».

Горские евреи готовы к активному сотрудничеству с хасидами и ортодоксами. Единственное течение, идеи которого они не приемлют, – это современный иудаизм. Для горских евреев характерно последовательное отстаивание принципов ортодоксального иудаизма и, соответственно, резко отрицательное отношение к реформизму. Прогрессивный и консервативный иудаизм расцениваются как измена родной еврейской культуре. Реформизм, по мнению горских евреев, основали еврейские интеллектуалы в Европе, которые подстраивали древнюю культуру еврейства под чужую европейскую культуру, они фактически отказались от своего наследия и потеряли свои корни. Реформисты пытаются привить в синагоге все культурные новшества. Одним из самых радикальных нарушений религиозных правил горские евреи считают то, что у реформистов женщина может брать Тору в руки и одеваться так,

как ей захочется. У реформистов и консерваторов, по словам Гавриэля Давыдова, нет сил и способностей для того, чтобы приобщить еврейский народ и, главным образом, еврейскую молодежь к традиции.

Диаспора горских евреев в России переживает новый период развития В будущем горские евреи вместе с другими восточными евреями – грузинскими и бухарскими – намереваются создать свой отдельный союз. Ведь все они придерживаются одних и тех же традиций и одного порядка богослужения. По словам Гавриэля Давыдова, нет смысла в создании особой структуры в рамках КЕРООР, так как отличие восточных евреев от евреев-ашкенази очевидно. Большие надежды Гавриэль Давыдов возлагает на поддержку бизнесменов из среды горских евреев и помощь чиновников, которые с симпатией относятся к еврейской диаспоре (из мэрии Москвы, депутатов Госдумы Российской Федерации, правительства России).

Численность

На территории России проживают около 20 тыс. горских евреев.

Распределение по стране

Большая часть горских евреев проживают в Москве. Горские евреи (таты, кавказские евреи) живут в Дагестане – Дербент, Махачкала, Буйнакск (конт. тел. общины: 26-323), Хасавюрт; в Чечне (Грозный, ул. Лермонтова, 3а), Северной Осетии–Алании (Моздок), Кабардино-Балкарии (Нальчик), в Кавказских Минеральных Водах (Ставропольский край).

Национальный состав

В число горских евреев России входят иммигранты из различных регионов Кавказа и Закавказья (грузинские и бухарские евреи образуют свои отдельные общины). Московская община объединяет евреев-сефардов, приехавших в Россию из Азербайджана, Грузии, Крыма, Средней Азии.

Средства массовой информации

1. Газета «Джаамат». Религиозное издание синагоги горских евреев Бэйт Талхум. Издается в Москве. Материал, редакция и дизайн – рабби Гавриэль Давыдов. Тираж – 400 экз.

2. Газета «Восток». Независимая горско-еврейская газета, которая распространяется в Америке, Израиле и СНГ. Издатель и главный редактор – Семен Исаев. Тел : (095) 718-431-10-68, 718-998-33-71, e-mail: lechaim@optonline.net. Адрес редакции: 1479, Dahill Rd. #B5, Brooklyn, NY 11204.

3. Газета «Евреи Северного Кавказа». Выпускается в Нальчике (Кабардино-Балкария).

4. Журнал «Миньян». Официальный орган Всемирного конгресса горских евреев. Издается в Москве с 2000 г.

5. Интернет-сайт «Горские евреи / Mountain Jews»: www.juhuro.com. Главный редактор – Вадим Алхасов. Сайт существует с 2001 г.

Учебные заведения

Отсутствуют.

Общественные и благотворительные организации

Официально зарегистрированной организацией горских евреев является Всемирный конгресс горских евреев, который до 2004 г. возглавлял президент конгресса Заур Гилалов (Заур бен Талхум): убит 5 марта 2004 г. Конгресс был учрежден в 2003 г. на учредительном съезде в Израиле. Одними из учредителей конгресса стали объединение кавказских евреев в Израиле, Московская община горских евреев Бэйт Талхум, общины горских евреев Пятигорска, Нальчика и Дербента, Баку и Кубы (Азербайджан), Нью-Йорка и Торонто.

Исполнительный директор конгресса – Сергей Ванштейн. Тел.: (095) 166-53-90.

Интернет-сайт конгресса: http://gorskie.ru

Экономическое положение

Религиозная община горских евреев финансируется, в основном, за счет бизнесменов из среды восточного еврейства. В России финансирование мероприятий горских евреев проводится группой компаний «ЗАР» при содействии Российского фонда сохранения и развития еврейской культуры. Московская синагога горских евреев была, в частности, построена на спонсорские средства выходцев из Азербайджана, в числе которых был и президент Всемирного конгресса горских евреев Заур Гилалов, глава группы компаний «ЗАР».

Нерегулярную материальную помощь оказывают представители региональных и федеральных властей. К примеру, 3 млн руб. на строительство синагоги горских евреев в Махачкале выделило правительство Дагестана.

Ислам

Автор: Р. Лункин

Общая характеристика

Ислам является одной из мировых монотеистических религий, которая сложилась в VII в. на Аравийском полуострове под сильным влиянием христианства и иудаизма. Основатель ислама – Мухаммед родился в аравийском городе Мекка около 570 г., умер в 632 г. Он происходил из древнего купеческого рода Бану-Хашим племени Курейши. Начало новой религии было положено около 610 г., когда Мухаммеду стали являться мистические видения. Во время одного из таких видений перед Мухаммедом предстал ангел Джибрил, или Джибраил (Гавриил), который повелел Мухаммеду проповедовать Единого Бога, Аллаха. Исполняя это повеление, Мухаммед объявил себя «печатью всех пророков», или последним и главным из пророков, через которых говорил Аллах. Ветхий Завет библейских пророков и Новый Завет пророка Исы (Иисуса Христа) были признаны священными книгами, которые предварили появление ислама. Однако наиболее правильным и точным Мухаммед объявил учение, полученное им от Аллаха.

Священная книга мусульман – Коран (араб. – чтение вслух) – считается «божественным откровением», данным Мухаммеду Аллахом. Коран включает в себя 114 глав, которые называются сурами. В них содержится пересказ ветхозаветной истории, догматические положения ислама, а также предписания, касающиеся культа, норм поведения, права и т.д. Священным преданием ис-

лама является Сунна (араб. – пример, образец), состоящая из хадисов – отдельных преданий о жизни и деятельности пророка Мухаммеда.

Ислам – религия, возникшая на иудео-христианской почве, а поэтому она впитала в себя и переработала все основные положения библейского представления о Боге и мире. Мусульмане верят в Создателя всего живого, Единого Бога – Аллаха, у которого нет конкретного образа и Его невозможно изобразить. Кроме того, в исламе есть учение о конце света: во время Апокалипсиса Аллах воскресит мертвых, соберет их на Страшный суд, после чего праведники пойдут в райские сады, а грешники – в адский огонь.

В своей религиозной практике мусульманин обязан соблюдать пять главных обязанностей (или «столпов» ислама): 1) «шахада», или исповедание краткого символа веры: «Нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммед – посланник Аллаха»; 2) «салят», или молитва, которая заключается в совершении намаза (персидский аналог салят) пять раз в день; 3) «саум», или пост (ураза): воздержание в светлое время суток от пищи, курения и плотских наслаждений во время рамадана (30 дней); 4) «закят», или очищение: предписывает раз в год уплачивать налог с имущества в пользу единоверцев (2,5%) и давать милостыню; 5) хадж – паломничество в Мекку, которое каждый мусульманин должен стремиться совершить хотя бы раз в жизни. Помимо этих обязанностей, долгом каждого верующего считается участие в джихаде (или газавате), «священной борьбе за веру». Как в эпоху зарождения ислама, так и по сей день часть исламского мира понимает джихад как борьбу против врагов ислама во всем мире и распространение таким образом «истинной веры» – ислама. Для другой части мусульман джихад – это любая просветительская работа в пользу ислама. Этика ислама запрещает есть свинину, употреблять алкоголь и играть в азартные игры. Обряд обрезания («суннат») не является в исламе строго обязательным. Кодекс правил мусульманской жизни собран в шариате (араб. – шариа – наставление на надлежащий путь), который основывается на правовых предписаниях и бытовых нормах Корана и Сунны.

Появление основных идейных течений в исламе – суннизма и шиизма – приходится на вторую половину VII в. Шииты представляют собой разнородное движение, которое признает духовными наследниками Мухаммеда только его прямых потомков. В VII в. шииты были сторонниками халифа Али, зятя Мухаммеда, и составили «партию Али», или «шиа», откуда и происходит их название. Сунниты признают исламское предание (Сунну) в более полном объе-

ме, чем шииты (в составе шести сводов хадисов). Кроме того, сунниты выступали за избрание халифа независимо от его родства с пророком. Внутри суннизма возникли четыре религиозно-правовые школы толкования шариата: 1) Маликитский мазхаб (основатель – Малик ибн Анас, ум. в 795 г.) следует, в основном, нормам, которым следовали при жизни Мухаммеда; 2) Ханифитский мазхаб (основатель – ан-Нуман ибн Саби Абу Ханифа, 699 – 767 гг.) делает упор на приспособлении шариата к местным обычаям и традициям; 3) Шафиитский мазхаб (основатель – Мухаммад ибн Идрис аш-Шафия, ум. в 820 г.) соединил в себе либерализм ханифитов и консерватизм маликитов; 4) Ханбалитский мазхаб (основатель – Амад ибн Ханбаль, ум. в 855 г.) отвергает любые нововведения, не предусмотренные Кораном и Сунной, отличается ригоризмом и догматизмом. Логическим развитием идей ханбалитов явилось в середине XVIII в. течение ваххабитов (основатель – ханбалит Мухаммед Абд аль-Ваххаб), которые стали требовать «очищения ислама» от поздних наслоений.

Одно из самых влиятельных направлений в исламе – суфизм (от араб. «тасав-вуф» – учение о сокровенном). Основы суфийского мировоззрения были изложены Абу Хамидом аль-Газали (1058 – 1111) в труде «Оживление наук о религии». Сторонники суфизма группируются вокруг духовных учителей (шейхов) и составляют суфийские братства, наиболее известные из которых – «Кадирийя» (осн. в XII в.) и «Накшбандия» (осн. в XIV в.). Суфийские учителя разработали целую систему духовного совершенствования: на первой ступени человек следует закону (шариату), на второй – тарикату (истине) и отрешается от мирских забот; на третьей ступени (маарафат) достигается мудрость посредством экстатического моления «зикр» (воспоминания о Боге); четвертая ступень (хакикат) приводит к полному познанию божественной истины святыми (захидами или шахидами).

Ислам представляет собой многообразие идейных направлений и школ, которые часто разрозненны, враждуют между собой и децентрализованы. В исламе отсутствует жесткая церковная организация, а институт духовенства не является особой духовной кастой среди мусульман. Если во времена Арабского халифата (VII–VIII вв.) халиф представлял и духовную и светскую власть, а также считался главой мусульманского мира, то впоследствии единого духовного центра всех мусульман не стало (общими для всех, естественно, являются священные места, такие как Мекка). Роль имама или предстоятеля на молитве может исполнять любой верующий, хорошо знающий Коран. Главой мусульман региона или госу-

дарства считается муфтий (у суннитов) или муджтахид или шейх-уль-ислам (у шиитов). Мечети для мусульман – это здания, где совершается молитва и проходит обучение Корану. Единственным храмом верующие считают Каабу в Мекке, который Мухаммед очистил от языческих идолов.

На территории нынешней России ислам появился в VII в. На Северный Кавказ его принесли арабы во время своих военных походов на Дербент и другие земли Дагестана. Уже в 922 г. ислам приняла Волжская Булгария. Позднее мусульманская вера распространилась на тюркоязычные народы, населявшие Сибирь. Ареалом традиционного распространения ислама стал Северный Кавказ и Волжско-Уральский регион. Большинство российских мусульман являются суннитами (шииты – таты, проживающие на Северном Кавказе, и азербайджанцы) ханифитского мазхаба (шафииты – чеченцы, ингуши, а также часть представителей дагестанских народов).

Библиография

Алов А. А., Владимиров Н. Г., Овсиенко Ф. Г. Мировые религии. М., 1998. С. 231–245.

Пучков П. И., Казьмина О. Е. Религии современного мира. М., 1998. С. 91–109.

Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. СПб., 1998. С. 358–361.

Религии народов современной России. Словарь. М., 1999. С. 120–122.

Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМР)

Составлено в апреле 2003 г. Автор: С. Филатов
Сбор материалов: С. Филатов

Организационная структура

Центральное управление находится в г. Уфа. Председатель ЦДУМР – верховный муфтий Шейх-уль-Ислам Талгат Таджуддин. Тел.: (3472) 50-80-88.

Адрес: Башкортостан, 450057, Уфа, ул. Тукаева, д. 50. Тел.: (3472) 50-8086; (3472) 50-8079.

Представительство в Москве: Россия, 119034, Москва, ул. Остоженка, д. 49. Тел./факс (095) 248-68-69; (095) 247-31-00.

Краткая история

ЦДУМР является преемником созданных еще в XVIII в. легальных исламских структур, встроенных в государственный организм Российской империи.

После 200 лет политики насильственной христианизации российские власти осознали, что искоренить ислам не удастся. Право мусульман исповедовать свою веру было признано, и были созданы исламские духовные институты, приемлемые и для властей, и для мусульман. По указанию Екатерины II в Уфе в 1788 г. было учреждено Оренбургское духовное управление во главе с муфтием. Российские власти после многочисленных восстаний среди крестьянского населения сочли, что укрепление ислама будет способствовать социально-политической стабильности. По требованию Екатерины, муллами назначали только казанских татар, которых считали более лояльными. Структуры Оренбургского духовного управления сначала возникли на территории современных Башкирии, Татарии и Оренбургской области, но к началу XX в. существовали уже по всей России.

За годы преследования мусульманской религии российский ислам претерпел своеобразную эволюцию. До конца XVIII в. мечети были закрыты, публичные проявления ислама запрещены, и тогда религиозная жизнь полностью переместилась в семьи. Соблюдать многие требования шариата татары не имели возможности, и постепенно формировалось отношение к исламу как внутреннему религиозному состоянию, не требующему формализации в обряде и законе. На этой основе уже в XIX в. среди татарских мусульман широко распространился суфизм.

В конце XIX в. возникло реформаторское движение джадидизма. Его основатель – крымский татарин Исмаил Гаспринский. Наибольшее распространение джадидизм получил среди татар Поволжья и Центральной России. Джададизм утверждал связь ислама с наукой и просвещением, в его идеологии важное место занимали планы социального реформаторства европейского типа и социал-демократические идеи. Джадидистское течение отражало действительно совершившийся среди татар-мусульман поворот к ценностям просвещения и европейской цивилизации.

Расцвет секулярной татарской культуры в начале XX в. был тесно связан с джадидизмом. После Февральской революции начинается бурный процесс самоопределения татарского ислама, тесно связанный с татарским национальным движением. С апреля 1917 г. в регионах России прошли губернские, а затем и всероссийские мусульманские съезды. На первом Всероссийском съезде мусуль-

ман в мае 1917 г. впервые был избран, а не назначен, муфтий – джадидист Галимджан Баруди. На этом посту он оставался до своей смерти в 1921 г. Значительная часть мусульман-джадидистов во главе с бывшим учителем джадидом Мирсаидом Султан-Галиевым поддержала советскую власть.

Делами ислама в 1918–1923 гг. управлял Комиссариат по делам мусульман внутренней России при Наркомнаце. Султан-Галиев и Мулланур Вахитов возглавляли его. Они считали, что «выросшие из джадидизма красные муллы с успехом осуществят революционные преобразования общества, как это сделали в отношении религиозных догм мусульманские модернисты М.Бигиев и Р.Фахретдинов». Султан-Галиев был арестован в 1923 г., после избрания муфтием его протеже Ризаетдина Фахретдинова. В 1928 г. «султангалиевщина» была полностью разгромлена. Вахитова расстреляли еще в 1918 г.

С 30-х гг. положение ислама во многом напоминало ситуацию 40-х гг. XVIII в. – он вновь сохраняется и проявляется почти исключительно на уровне семьи. В Татарии перед началом перестройки было всего 17 мечетей, менее 20 мечетей – в других регионах России вне Северного Кавказа. Тем не менее муфтият с центром в Уфе сохранялся в течение всех лет советской власти. Под названием «Духовное управление мусульман Европейской части России и Сибири» (ДУМЕС) он – с небольшим перерывом в конце 30-х гг. – просуществовал все советское время. До 1917 г. Уфимский муфтият представлял собой жестко централизованную и контролируемую властями религиозную организацию, призванную удовлетворять духовные запросы мусульман на всей территории империи. Фактически ту же роль он играл после краткого периода демократизации в годы революции. В советское время власть ДУМЕС распространялась на территорию Российской Федерации, за исключением Северного Кавказа, т.е. на территорию, где мусульмане – почти исключительно татары и башкиры.

В 1980 г. муфтият возглавил Талгат Таджуддин (род. в 1948 г. в Казани). На его долю выпало ответить на вызовы перемен, рожденные крахом советской власти. После распада СССР и прекращения безусловной поддержки государством ДУМЕС был обречен на внутренние конфликты и расколы. Среди идеологических и политических противников Таджуддина оказались самые различные силы Многие имамы были недовольны его авторитаризмом, кое-кто из них осуждал слишком реформистские взгляды верховного муфтия. Неоднократные обвинения в пьянстве, употреблении наркотиков и связях с сомнительными коммерческими структурами также сказа-

лись на его авторитете. Татарские и башкирские националисты были возмущены пророссийской позицией Таджуддина, а власти Татарской и Башкирской республик желали иметь муфтиев, которые были бы более послушны им, в то время как Таджуддин, имеющий «свои общины» по всей России и связи в Москве, казался им слишком независимым. Наконец, спонсоры и миссионеры из арабских стран, Пакистана и Турции также не видели в Таджуддине идеального партнера.

Во второй половине 1992 г. началась подлинная революция в организации жизни исламского сообщества России, направленная против Таджуддина и возглавляемого им ДУМЕС. В 1992 г. на волне движения за суверенитет Татарстана и Башкортостана в этих республиках от ДУМЕС откалываются независимые муфтияты. Этот пример оказывается заразительным, и в 1993–1994 гг. во многих городах России – Москве, Саратове, Омске, Пензе и др. – возникают самостоятельные региональные объединения мусульман. Общее для них – стремление преодолеть последствия имперского советского прошлого, когда ислам находился в подчинении российских властей, возродить «нормальную» исламскую жизнь. Одна из важнейших сторон этого движения – деятельность на установление тесных контактов с единоверцами за рубежом.

К 1998 г. все эти независимые региональные муфтияты объединяются в два крупных союза – Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР) во главе с шейхом Равилем Гайнутдином и Духовное управление мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР) во главе с шейхом Нафигуллой Ашировым. К 2004 г. эти два союза составили основу более широкого объединения – Совета муфтиев России (СМР).

Вероучение и современное положение

В середине 90-х гг. Таджуддин оказался в отчаянном положении. В 1994 г. он даже оказался на несколько месяцев отстраненным от руководства ДУМЕС (переименованного в конце 1994 г. в ЦДУМ России и европейских стран СНГ, а затем в 2000 г. – в Центральное духовное управление мусульман России – ЦДУМР) и только благодаря хорошо организованному контрперевороту вернулся к власти. Многие его бывшие ученики и соратники переходили в стан врага и выливали на него ведра грязи. Одна за другой крупные общины в разных городах России покидали ДУМЕС–ЦДУМР. Власти Башкирии и Татарии прервали с Таджуддином отношения.

Тем не менее к 2000 г. стало ясно, что он сумел сохранить под своим контролем около половины исламских общин в стране (вне

Северного Кавказа) и даже кое-где вернуть утерянное влияние. В Башкортостане, где находится офис ЦДУМР, власти республики после короткого романа с независимым муфтиятом – ДУМРБ, вновь вернули свое расположение ЦДУМРу (см. «Ислам в республике Башкортостан»). Позиции муфтиев, входящих в ЦДУМР в Ростовской, Челябинской, Свердловской, Пермской, Оренбургской областях и некоторых других регионах, оказались более прочными, чем рассчитывали их оппоненты.

В 1997–1999 гг. Таджуддин в значительной степени сумел восстановить свое влияние в Сибири. Произошло это благодаря Аширову – одному из наиболее амбициозных лидеров антитаджуддиновского движения, претендующего на лидерство в мусульманской общине России. В 1997 г. Аширов, не сумевший в свое время стать главой ДУМРБ, начал мощную кампанию по утверждению себя муфтием Сибири. К этому времени в Сибири уже существовал независимый Сибирский муфтият с центром в Омске во главе с умеренным и нашедшим общий язык с сибирскими губернаторами муфтием Зулькарнаром Шакирзяновым. Аширов с тех пор ведет борьбу с омским муфтием и сохранившимися общинами ЦДУМР, которых в одних случаях решительно (в Омске, Новосибирске, Екатеринбурге), в других случаях вяло (в Томске) поддерживают местные власти. Этот конфликт в конце концов привел к тому, что в поисках поддержки от натиска Аширова муфтий Шакирзянов вошел в юрисдикцию ЦДУМР.

Существенное значение для удержания ЦДУМР своих позиций имеет поддержка богатого и пользующегося большим влиянием в российской элите благотворительного фонда развития татарского духовного наследия «Хиляль» во главе с Рашидом Баязитовым. Противники ЦДУМР иногда обвиняют Баязитова в том, что он играет ведущую роль в поддержке Таджуддина и дискредитации конкурирующих с ЦДУМР муфтиятов.

Многочисленные критики из оппозиционных исламских движений обвиняют Таджуддина во многом – и в чрезмерной лояльности советским (а ныне – российским) властям, и в связях с сомнительными коммерческими структурами, и в аморальном поведении, и в авторитаризме. Но, независимо от того правдивы эти обвинения или нет, более существенно то, что идейная позиция Таджуддина, у которого оказалось достаточно много последователей по всей стране, принципиально отличается от взглядов его оппонентов.

В политике и идейной позиции Таджуддина сплелись традиции подконтрольного российским властям магометанства и реформационного демократического ислама начала XX в., российского само-

сознания современных татар и их стремления, при сохранении национально-религиозной идентичности, к вхождению в современную европейскую цивилизацию.

Идеология последователей Таджуддина такова: религиозная культура российских мусульман – это не извращения ислама в результате подавленного его состояния под гнетом имперских и советских властей, а, наоборот – более развитая, высшая форма ислама. Таджуддин заявил в интервью нам следующее: «Российским мусульманам есть чем гордиться. Иностранные учителя, если и нужны, то поле их деятельности должно быть ограничено. За многие столетия совместной жизни с христианами в России мусульмане выработали уникальную религиозную культуру – открытую, терпимую и динамичную. Российским мусульманам самим есть чему поучить, скажем, афганцев или суданцев... Шариат – дело личной совести каждого мусульманина, он не может навязываться извне, все попытки изменить законодательство, направленные на создание условий, при которых можно навязывать исламские нормы, приведут в случае успеха лишь к лживости и лицемерию. И российские христиане, и российские мусульмане – носители ценностей современной цивилизации – свободы и демократии».

В апреле 2001 г. Таджуддин стал одним из организаторов общероссийского политического общественного движения «Евразия», созданного по инициативе Александра Дугина. В докладе на открытии учредительного съезда «Евразии» Таджуддин заявил: «Для истинных мусульман страны настоящая родина – Русь». Целью движения была объявлена поддержка развития уникальной православно-исламской цивилизации России и политического курса В. Путина, который участники движения считают евразийским (НГ. 2001.24.04).

Показательно, что одно из первых и главных обвинений, которое предъявили Таджуддину диссиденты, стремившиеся свергнуть его власть, – это обвинение в «экуменизме», конкретным примером которого, возмутившим правоверных, был приказ Таджуддина об установке в одной из мечетей в городе Набережные Челны православных крестов и шестиугольных звезд Давида. Экуменические настроения Таджуддина открыто проявились во время Перестройки, когда он выступил с идеей (от нее он, правда, быстро отказался) организации Академии мироздания, к деятельности которой он планировал привлечь лидеров трех мировых религий. Таджуддин постоянно стремится к сближению с православием. В его лексике встречаются выражения из православного обихода. Например, выступая на V Всемирном русском народном соборе, организован-

ном Московской патриархией в начале декабря 1999 г., Таджуддин заявил: «Мы хотим, чтобы Святая Русь оставалась на века и до окончания мира святой...Не нужно искать национальную идею, она уже есть – это соборная власть» (Благовест-Инфо. 1999. №48).

В то же время Таджуддин и большинство поддерживающих его муфтиев терпимо относятся к тому, что протестанты миссионерствуют среди татар и башкир. Как сказал мне муфтий Оренбурга: «Мы свободные люди в свободной стране; протестанты имеют право проповедовать, а татары, как и все остальные граждане, имеют право искать истину».

Ориентированность на национальные ценности приводит к попыткам поднять сакральный статус исламской традиции татарского народа. Ярким примером таких попыток стало создание регулярного паломничества на место древней столицы татар – Булгара. Порядок этого паломничества такой же как и в Мекку – обход камня, поцелуй камня, обряд жертвоприношения земле города Булгар. Оппоненты обвиняют Таджуддина в «нечестивом стремлении по собственной воле навязать мусульманам четвертую святыню ислама» (НГ-Религия. 2000.29.11). Тем не менее паломничества татар со всей России в Булгар 12 июня, организуемые ЦДУМР, становятся популярной традицией. В 2002 г. Булгар в 1080-ю годовщину принятия ислама Волжской Булгарией посетили 15 тысяч татар со всей России (Благовест-инфо. 2002. № 25).

С середины 90-х гг. взаимные нападки лидеров СМР, с одной стороны, и Таджуддина, с другой, приобрели крайне ожесточенный характер. Лидер ДУМЕР Равиль Гайнутдин обвиняет Таджуддина в «целенаправленном сдерживании развития исламской жизни в России и в нравственных пороках, несовместимых с законами шариата – наркомании, алкоголизме, гомосексуализме».

Таджуддин, в свою очередь, в письме на имя тогда еще премьер-министра В. Путина, например, обвиняет Гайнутдина «в поддержке ваххабитов и религиозных экстремистов». По его мнению, созданные не так давно параллельные структуры – Исламский культурный центр в Москве, ДУМЕР и ДУМАЧР – являются проводниками арабских эмиссаров (Благовест-инфо. 1999 г. № 46).

Многие обозреватели, да и сами лидеры СМР, считают, что обвинения в их адрес в ваххабизме – нечестный и лживый прием, что их серьезно ваххабитами никто не считает. Однако с позиции последователей Таджуддина – для них традиции российского мусульманства являются одной из высших ценностей, которую следует оберегать и распространять – желание преодолеть эти традиции, взять за образец нормы Ближнего Востока, каким-либо обра-

зом внедрить шариат и есть ваххабизм. В этом ваххабизме они искренне видят угрозу традициям российского ислама и безопасности Российского государства.

Пафос Таджуддина подогревается тем, что Гайнутдин и его единомышленники выступают с резкими осуждениями кампании в российских СМИ против «ваххабизма» и против попыток властей ограничить ваххабизм полицейскими методами. Таджуддин постоянно призывает власти употребить силу для пресечения «ваххабизма». В ответ оппоненты обвиняют его в стремлении развязать террор против мусульман, как сказал Гайнутдин, «это снова будет 1937 год».

Однако от самих сторонников Гайнутдина к властям часто приходят призывы к «принятию мер для преодоления раскола в рядах мусульман, к отстранению дискредитировавшего себя Таджуддина». Федеральные власти в этой ситуации стремятся соблюсти нейтралитет, дабы не заслужить обвинений в политике манипулирования исламской религиозной жизнью. И Таджуддин, и Гайнутдин являются членами Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации.

Однако на местном уровне, за сравнительно редкими исключениями (в числе которых Москва, Нижний Новгород, Вологда), поддержку получает ЦДУМР. Особенно заметна эта позиция в Сибири и на Урале, где ЦДУМР противостоит более радикальный (чем ДУМЕР) ДУМАЧР.

С 2001 г. начинается сближение ЦДУМР и созданного в том же году Координационного совета муфтиев Северного Кавказа, входивших до тех пор только в Совет муфтиев, и муфтия Равиля Гайнутдина. В первую очередь этот дрейф объясняется терпимым отношением Гайнутдина и Аширова к «ваххабизму», к которому северокавказские муфтии относятся непримиримо враждебно. Дистанцирование муфтиев Северного Кавказа от структур во главе с Гайнутдином привело к заключению договора о совместном сотрудничестве Координационного совета и ЦДУМР. Студенты из Северокавказских республик стали учиться в исламских учебных заведениях ЦДУМР.

Отношения с федеральной властью у Таджуддина (так же как и Гайнутдина) складываются очень неровно. То Таджуддин, то Гайнутдин совершают какой-либо поступок, вызывающий неодобрение Кремля, и в большей милости оказывается конкурент провинившегося. Последний серьезный проступок совершил Таждуддин, когда в начале войны в Ираке весной 2003 г. призвал к джихаду против США. После скандала с объявлением Таджуддином джихада США лидеры ДУМЕР–ДУМАЧР вновь почувствовали, что Таджуддин впадает в не-

милость: 17 апреля 2003 г. на совещании по религиозному образованию в Кремле замруководителя Администрации Президента Владислав Сурков пригласил к себе муфтиев Северного Кавказа и СМР, но не пригласил муфтиев ЦДУМР. По словам Аширова, Сурков во всеуслышание это объяснил тем, что после событий с объявлением джихада *«никаких дел с Таджуддином иметь в принципе невозможно»*. С весны 2003 г. федеральные власти откровенно встали на сторону СМР, чем ослабили позиции ЦДУМР. Впрочем, теперь стало очевидно, что это поражение Таджуддина (все же оставшегося членом Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ) – один из этапов в бесконечном соперничестве двух мусульманских союзов за влияние на российскую власть.

Численность

Около 50% исламских общин России вне Северного Кавказа.

В начале 2004 г. в юрисдикции ЦДУМР зарегистрировано около 800 общин. Сам Талгат Таджуддин считает, что вместе с незарегистрированными общинами в ЦДУМР входит около 2,5 тыс. общин в рамках 26 региональных муфтиятов.

Национальный состав

В основном татары, а также башкиры, дагестанцы, ингуши, чеченцы, узбеки, таджики, казахи.

Распределение по стране

Руководители региональных духовных управлений:

Председатель РДУМ Ульяновской области, первый заместитель – муфтий Савбян Сулейманов.

Председатель РДУМ Чувашской Республики – муфтий Альбир Крганов.

Председатель РДУМ Челябинской и Курганской областей – муфтий Габдулла Шакаев.

Председатель РДУМ Свердловской области – муфтий Сибгатулла Сайдуллин.

Председатель РДУМ Астраханской области – муфтий Назымбек Ильясов.

Председатель РДУМ Самарской области – муфтий Вагиз Яруллин.

Председатель РДУМ Пермской области – муфтий Мухаммадгалий Хузин.

Председатель РДУМ Волгоградской области – муфтий Равиль Мамлеев.

Председатель РДУМ Оренбургской области – Габдульбарий Хайруллин.

Председатель РДУМ Пензенской области – муфтий Адельша Юнкин.

Председатель РДУМ Республики Удмутрия – муфтий Габдулла Мухамедшин.

Председатель РДУМ Северо-Западного региона России и Ленинградской области – муфтий Джагфар Пончаев.

Председатель РДУМ Ростовской области – муфтий Джафар Бикмаев.

Председатель РДУМ Московской области – муфтий Султанмурад Гуламов.

Председатель РДУМ Республики Марий-Эл – муфтий Фанус Салимгареев.

Председатель РДУМ Ханты-Мансийского Автономного округа – муфтий Тагир Саматов.

Председатель РДУМ Омской области – муфтий Шакирзянов Зулькарнайн-хазрат.

Председатель РДУМ Кировской области – муфтий Габдельнур Камалутдин.

Председатель РДУМ Ямала-Ненецкого округа – муфтий Фарид Салман Хайдаров.

Председатель РДУМ Белоруссии – Халимбек Александр Иосифович.

Глава мусульман Эстонии – Али Харрасов.

Председатель мусульманской общины Латвии – Шевырева Руфия Мубаряковна.

Председатель РДУМ Литвы – муфтий Криницкий Рамазан - хазрат.

Учебные заведения

1. Высший исламский институт при мечети «Люля-тюльпан» в Уфе (около 50 студентов – 1998 г.) – при ЦДУМР.

2. Исламские институты в Оренбурге, Астрахани, Самарской области и в Ульяновске.

Средства массовой информации

1. Вестник ЦДУМ «Малумат». Выходит в Уфе.

2. Газеты региональных ДУМ. Издаются практически во всех 26 муфтиятах.

Библиография

Ермаков И., Микульский Д. Ислам в России и Средней Азии (Восточный сборник №1). М., 1993.

Ислам в татарском мире: история и современность. Казань, 1997.

Исламо-христианское пограничье. Казань, 1994

Малашенко А. В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР) и Духовное управление мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР).

Составлено в марте 2003 г. Автор: С. Филатов. Сбор материалов: С. Филатов

Организационная структура

Духовное управление мусульман Европейской части России – ДУМЕР (до декабря 1998 г. – Духовное управление мусульман Центрально-Европейского района Российской Федерации – ДУМЦЕР).

Председатель ДУМЕР – шейх, имам-хатыб Московской соборной мечети муфтий Равиль Гайнутдин (1959 г. р.), выпускник бухарского медресе Мир-Араб.

Адрес: 129090, Москва, Выползов пер., 7. Тел.: (095)281-49-04.

Духовное управление мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР).

Председатель ДУМАЧР – шейх Нафигулла Аширов (Ашир). Тел. представительства в Москве: (095) 212-26-85.

Под эгидой ДУМЕР находится Совет муфтиев России (СМР), председатель – муфтий Равиль Гайнутдин, стремящийся играть роль координирующего органа всех мусульман России и европейских стран СНГ.

По данным на 2003 г., в СМР входят:

ДУМЕР;

ДУМАЧР;

Казанский муфтият в составе ДУМ Республики Татарстан;

ДУМ Республики Башкортостан;

ДУМ «Ассоциация мечетей» во главе с муфтием Исмагилом Шангареевым;

ДУМ Поволжья во главе с муфтием Муккадасом Бибарсовым;

ДУМ Республики Мордовия, во главе с муфтием Рашитом Халиковым;

ДУМ Ульяновской области во главе с Наилем Насибуллиным.

Под эгидой ДУМАЧР находился Высший координационный центр духовных управлений (ВКЦ), игравший ту же роль, что и Совет муфтиев, председатель – шейх Нафигулла Ашир.

23–25 ноября 1998 г. в Москве на расширенном совместном заседании СМР и ВКЦ приходы и управления ВКЦ вошли в СМР.

Краткая история

ДУМЕР и ДУМАЧР – исламские организации, объединившие около 50% мусульман России вне Северного Кавказа, в национальном отношении в основном татар и башкир. Эти организации возникли в 90-е гг. XX в., что явилось отражением стремления российских мусульман преодолеть наследие коммунистического атеизма и многовековой русификации.

Во второй половине 1992 г. началась подлинная революция в организации жизни исламского сообщества России, направленная против официального, сохранившегося с советских времен (и продолжающего традиции официального ислама Российской империи) Духовного управления мусульман Европейской части России и Сибири (ДУМЕС), переименованного в 1994 г. в Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМР). В 1992 г. на волне движения за суверенитет Татарстана и Башкортостана в этих республиках от ДУМЕС откалываются независимые муфтияты. Этот пример оказывается заразительным, и в 1993–1994 гг. во многих городах России – Москве, Саратове, Нижнем Новгороде, Омске, Пензе и др. – возникают самостоятельные региональные объединения мусульман. Общее для них – стремление преодолеть последствия имперского советского прошлого, когда ислам находился в подчинении властей, возродить «нормальную» исламскую жизнь. Одна из важнейших сторон этого движения – деятельность на установление тесных контактов с единоверцами за рубежом. В большинстве случаев они тесно связаны с местными национальными организациями татар. Несмотря на это, мусульмане-нетатары (кавказцы, узбеки, таджики) чаще присоединяются к этим реформистским исламским общинам, а не к общинам ЦДУМР.

В 1992–1997 гг., после начала дробления муфтиятов, все они были связаны друг с другом, но никакого соподчинения между ними не было. Лидеры этого реформистского движения постоянно утверждали, что централизация и монолитное единство, существовавшие в ДУМЕС, были навязаны им российским правительством для облегчения контроля и управления по аналогии с иерархической организацией Русской православной церкви. И в идеологии, и в формах организации, и в приоритете целей между отдельными духовными управлениями (муфтиятами) были существенные различия.

Постепенно, однако, складываются два основных центра притяжения, вокруг которых объединяются эти независимые региональные муфтияты.

1. Высший координационный центр духовных управлений (ВКЦ). ВКЦ создан в октябре 1992 г. и в соответствии с принятым тогда же уставом ВКЦ «является объединяющим звеном самостоятельных духовных управлений мусульман, созданный с целью консолидации мусульманских центров Российской Федерации».

В состав ВКЦ вошли представители образованных в начале 1990-х гг. муфтиятов Татарстана, Башкирии, Исламского центра и Поволжья «Да'ва», мухтасибатов Сибири и Крыма. Председателем ВКЦ был избран муфтий Татарстана Габдулла Галиуллин. Резиденция ВКЦ вначале находилась в Казани. В это время в Татарии постоянно обсуждалась возможность перенесения административного центра российского ислама в Казань. При руководстве Галиуллина ВКЦ был действительно координирующим органом, в котором согласовывалась общая позиция многочисленных вновь образованных муфтиятов, к работе ВКЦ подключилось большинство северокавказских муфтиятов. Однако Галиуллин был слишком вовлечен во внутритатарстанские проблемы и не сумел ни закрепить свое лидерское положение, ни превратить ВКЦ в эффективно работающую централизованную организацию. В 1995 г., в результате искусно закрученной интриги, Галиуллина сместил с поста лидера ВКЦ исполнявший с момента создания этой организации обязанности его заместителя Нафигулла Аширов. До этого Аширов был заместителем муфтия Духовного управления мусульман республики Башкортостан, но это положение не удовлетворяло его. Аширов пытался превратить ВКЦ в централизованную структуру с широкими полномочиями лидера, но эти попытки имели лишь ограниченный успех, и Аширов, чтобы стать реальным исламским лидером в 1997 г., создал Духовное управление мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР) с центром в Тобольске.

Вот как это было. В августе 1997 г. Нафигулла Аширов (шейх Нафигулла Ашир) и Абдул-Вахед Ниязов (активный московский мусульманский лидер) приехали из Москвы и, объединившись с местным имамом Галимзятом Бикмулиным, провели в Тобольске съезд мусульман Сибири, на котором создали Духовное управление мусульман Сибири и Дальнего Востока с центром в Тобольске (ДУМАЧР – Духовное Управление мусульман Азиатской части России, зарегистрировано в 1998 г.). Муфтием был избран Аширов, уроженец Тобольска. Аширов и его единомышленники поддержали сепаратистское движение сибирских татар, которое возглавляет некий Гаитов. Сепаратисты добиваются признания существования отдельного народа «сибирскиех татары» и предоставления ему автономии. С тех пор ДУМАЧР стремится объединить все мусульманские общины Сибири, Урала и Дальнего Востока.

К этому времени в Сибири уже существовал независимый Сибирский муфтият с центром в Омске во главе с умеренным и нашедшим общий язык с сибирскими губернаторами муфтием Зулькарнаром Шакирзяновым. Аширов вступил в борьбу с омским муфтием и сохранившимися общинами ЦДУМР (в 1999 г. омский муфтият Шакирзянова вошел в ЦДУМР), которых в одних случаях решительно (в Омске, Новосибирске, Екатеринбурге), в других вяло (в Тюмени, Томске) поддерживают местные власти. Лидерам общественно-политических организаций сибирских татар Аширов обещал всестороннюю поддержку их движению за создание сибирско-татарской автономии, постоянно подчеркивая свои связи в Пакистане и арабских странах и пытаясь соблазнить сибирских губернаторов посулами мощного потока инвестиций из исламских стран, который он якобы привлечет.

Даже после того как Аширов возглавил ДУМАЧР, он большую часть времени проводит в московском офисе, а не в далекой тобольской резиденции сибирского муфтията, так как в первую очередь стремится играть роль общероссийского лидера мусульман.

2. В разгар Перестройки – в 1990 г. – по инициативе Таджуддина в Москве был создан исламский центр Москвы и Московской обл. во главе с муфтием Равилем Гайнутдином. В 1994 г. Гайнутдин порвал с ЦДУМР и создал независимый московский муфтият (Духовное управление мусульман Центрально-Европейского района Российской Федерации – ДУМЦЕР). Создание муфтията произошло при одобрении российских властей, рассчитывавших, что он станет противовесом образованных по национальному признаку муфтиятов Татарстана и Башкортостана. Организационной основой муфтията стала Московская соборная мечеть.

Сначала Гайнутдину подчинялись мусульманские общины Москвы и нескольких близлежащих областей, а затем и вновь возникшие муфтияты в Европейской части России. Принятие закона о свободе совести 1997 г., требующего от автономных общин принадлежности к централизованной организации, побудило независимые исламские религиозные организации присоединяться к Московскому муфтияту. К 1998 г. большинство муфтиятов, расположенных в Европейской части России (не считая Северного Кавказа) признали главенство ДУМЦЕР над собой. Эта «консолидация» отразилась и в официальном названии московского муфтията, который в 1998 г. был переименован в Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР). ДУМЕР сумел установить добрые отношения с федеральными и московскими городскими властями.

Влияние и могущество позволяли ДУМЕР претендовать на ведущую роль среди российских мусульман, но формально ДУМЕР оставался региональной организацией. Приход к власти в ВКЦ в 1995 г. Аширова ударил по далеко идущим планам Гайнутдина, ведь Аширов возглавлял общероссийский мусульманский координационный центр (ВКЦ), а не только региональную организацию. В середине 90-х гг. это привело к острому соперничеству Гайнутдина и Аширова. В противовес ВКЦ в 1996 г. Гайнутдин создал параллельную координирующую структуру – Совет муфтиев России. В Совете муфтиев в основном состояли те же муфтии, что и в ВКЦ. ВКЦ и Совет муфтиев – это две почти тождественные организации, различавшиеся лишь своими лидерами. В 1997 г., однако, Аширов и Гайнутдин сумели преодолеть взаимное соперничество и фактически создать союз против ЦДУМР. Они заключили некое неофициальное соглашение по разделу сфер влияния: Гайнутдин руководит мусульманскими общинами Европейской части России (за исключением республик Татарской и Закавказских), Аширов – в Азиатской (Сибирь и Дальний Восток). В исполнение достигнутых договоренностей в ноябре – декабре 1998 г. ДУМ Аширова переименовывается в ДУМ Азиатской части России (ДУМАЧР), а ДУМЦЕР Гайнутдина – в ДУМ Европейской части России (ДУМЕР). Приходы ВКЦ в Европейской части передаются ДУМЕР, а обращающиеся к Гайнутдину мусульмане Азиатской части перенаправляются к Аширову. С тех пор Гайнутдин и Аширов не допускают взаимных выпадов и согласованно отстаивают общие интересы. Причем в этом союзе влияние и авторитет Гайнутдина постоянно растут, а Аширова – ослабевают. За разделом сфер влияния произошло и формальное объединение Гайнутдина и Аширова: 23–25 ноября 1998 г. в Москве проходило расширенное совместное заседание СМР и ВКЦ, итогом которого стало вхождение приходов и управлений ВКЦ в СМР (т.е. фактическая ликвидация ВКЦ, хотя юридически он был ликвидирован Минюстом только летом 2002 г.).

Вероучение и современное положение

Итак, к 1998 г. все независимые региональные муфтияты объединяются в два крупных союза: Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР) во главе с шейхом Равилем Гайнутдином и Духовное управление мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР) во главе с шейхом Нафигуллой Ашировым.

Не вошли в централизованные структуры ДУМЕР и ДУМАЧР следующие духовные управления мусульман:

Духовное управление мусульман Саратовской области во главе с Муккадасом Бибарсовым;

ДУМ «Ассоциация мечетей» во главе с оренбуржцем Исмагилом Шангареевым;

ДУМ Республики Мордовия во главе с Рашитом Халиковым (но и они вошли в Совет муфтиев). Не вошло в СМР лишь ДУМ Калмыкии во главе с Султаном Каралаевым.

Между ДУМЕР и ДУМАЧР есть некоторые идейные различия, идеологически неоднородны и общины внутри каждого союза. И все же, принципиальная идейная ориентация ДУМЕР и ДУМАЧР очевидна. Духовенство этих союзов с разной степенью последовательности стремится преодолеть последствия изоляции от мирового ислама, возродить «нормальный ислам» (это выражение можно понимать по-разному). Введение шариата для сторонников ДУМЕР и ДУМАЧР – прекрасная, хотя и недостижимая цель (в отличие от убеждений о том, что «шариат должен быть в сердце», господствующих в ЦДУМР). Впрочем, некоторые из муфтиев (например, муфтий Саратова Бибарсов) лоббируют идею частичного внедрения некоторых норм шариата в рамках национально-культурной автономии татар.

В среде последователей ДУМЕР и ДУМАЧР господствуют антизападные настроения, они добиваются прекращения миссионерской деятельности протестантов среди традиционно мусульманских народов. В то же время они с большим энтузиазмом приветствуют укрепление разносторонних связей с мусульманскими организациями стран Ближнего Востока.

Для сторонников Гайнутдина и Аширова едва ли не главный идейный и политический противник верховный муфтий ЦДУМР Таджуддин, которого обвиняют в различных моральных прогрешениях, в экуменизме, в измене делу ислама и т. д. и т. п. Постоянно высказываются требования к властям прекратить с ним контакты и даже законодательно закрепить одну, единственную централизованную мусульманскую организацию России (ясно, что это должен быть не ЦДУМР).

Лидеры ДУМЕР и ДУМАЧР ориентированы на распространение ислама среди русских. Так, большим достижением стало обращение в 1998 г. в ислам Вячеслава Полосина, в прошлом православного священника, многолетнего советника Госдумы по вопросам церковно-государственных отношений, известного религиоведа Центром распространения ислама среди русских стала московская мусульманская община «Прямой путь». Ее председателем является Али Вячеслав Полосин, а сопредседателем Валерия Прохорова. Община зарегистрирована в октябре 2000 г. в Москве. Она представляет своего рода «интеллектуальный и духовно-просвети-

тельский центр», члены которого собираются не столько для молитвы, сколько для проведения религиозно-просветительской работы, бесед, проповедей.

Полосин играет видную роль в жизни ДУМЕР – он стал советником муфтия Гайнутдина по общественным связям и сопредседателем Информационно-аналитического центра Совета муфтиев. В 2001 г. Полосин организовал издание газеты «Все об исламе» и стал ее главным редактором (в состав редколлегии также входят Ильдар Мухамеджанов, Валерий Емельянов и Сергей Маркус).

С самого момента возникновения ДУМЕР и ДУМАЧР эти организации не только агрессивно отстаивают интересы мусульман в России, но и национальные интересы татар и других традиционно мусульманских народов.

С целью «отстаивания интересов мусульман и традиционно мусульманских народов» в 1988 г. по инициативе лидеров ДУМЕР и ДУМАЧР было создано общественно-политическое движение «Рефах» (Благоденствие). (Тел.: 915-86-68, 915-86-69, 915-86-70). Председателем его стал Абдул-Вахед Ниязов (в начале 90-х гг. он создал в Москве исламский культурный центр и боролся за лидерство в московской мусульманской общине с Гайнутдином). Духовным наставником «Рефаха» был избран шейх Равиль Гайнутдин. Он возглавил также совет духовных наставников движения. Во время выборов в декабре 1999 г. 12 представителей движения прошли в состав Госдумы, из них 9 депутатов составили основу «Рефаха» в блоке «Единство».

«Рефах» имел региональные отделения в 63 субъектах Российской Федерации. «Рефах» в то же время выступает как религиозное объединение, учреждающее мусульманские религиозные организации. Руководство партии «Единство» поставило перед Ниязовым ультиматум: он либо должен отказаться от создания своей партии, либо должен покинуть «Единство». Ниязов был обвинен в том, что «он часто ездит в заграничные командировки, преимущественно в мусульманские страны, и от имени фракции «Единство» завязывает там деловые контакты для финансирования возглавляемых им структур» (НГ. 2001.23.03). В марте 2001 г. Ниязов был исключен из депутатского объединения «Единство» в Думе за «использование имени «Единства» для достижение личных политических и коммерческих целей, а также для финансирования мусульманской организации «Рефах». В прессе появлялись сообщения о связях Ниязова и других лидеров «Рефаха» с организованной преступностью и экстремистскими исламскими организациями (*Челноков А.* Как медведь ислам принимал. – «Московские новости», 2001, № 39).

В марте 2001 г. «Рефах» был преобразован в политическую партию «Евразийская партия России». «Партия не будет исламской, но будет включать исламскую составляющую». Согласно заявлениям лидеров, партия «будет выражать интересы российских мусульман и малых коренных народов России». В частности, в руководство «Рефах», а затем «Евразийской партии России» вошел алтайский национальный деятель Бронтой Бедюров, по вероисповеданию буддист (Благовест-инфо. 2001, № 5). Ниязов привлек в свою партию таких известных политиков и общественных деятелей как Павел Бородин, Руслан Аушев, Иосиф Кобзон и Чингиз Айтматов. В преддверии думских выборов 2003 г. Ниязов поменял название партии на «Великую Россию – Евразийский союз», а большинство своих мусульманских соратников на людей с русскими фамилиями. Партия набрала на думских выборах чуть больше 0,2% голосов.

Различия в идейных позициях лидеров Совета муфтиев иногда весьма значительны. Сам лидер ДУМЕР и Совета муфтиев Гайнутдин – один из самых умеренных и дипломатичных деятелей возглавляемого им движения, имеет хорошее светское образование. Возглавив в 1992 г. московский муфтият, он быстро достиг взаимопонимания с мэром Москвы Ю. Лужковым, а позднее и с президентскими структурами власти. По сравнению с другими лидерами Совета муфтиев, он ближе всего евроисламскому течению. Однако степень его реформаторства не следует преувеличивать. После террористических атак исламских экстремистов 11 сентября в США Гайнутдин осудил их, но гораздо более эмоционально он выступил против антитеррористической операции международной коалиции во главе с США в Афганистане: «Никому не дано карать безвинных людей, а тем более целые народы» (Благовест-инфо. 2001, № 46).

Р. Гайнутдин декларирует свое намерение сотрудничать с представителями других конфессий. В декабре 1999 г., выступая на открытии четвертого съезда Конгресса еврейских религиозных организаций и объединений в России (КЕРООР), он заявил, что углубление сотрудничества между представителями трех авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама – может стать основой стабильности в обществе. Три религии, подчеркнул муфтий, объединяет многое: учение о сотворении человека, о его связи с Богом, о бессмертии. По мнению Гайнутдина, близость этих трех религий остается не полностью востребованной в российском обществе, хотя Совет муфтиев и КЕРООР связывают тесные дружеские и деловые отношения, которые «будут расширяться и углубляться» (Благовест-инфо. 1999. № 50). Большинство лидеров Со-

вета муфтиев, в отличие от Гайнутдина, поддерживают лишь формальные, протокольные отношения с духовенством других религий и, как правило, не одобряют их углубление.

Дипломатичная и толерантная позиция Гайнутдина позволяет ему успешно взаимодействовать с российскими властями и политическими лидерами. Например, в декабре 1999 г. было подписано соглашение о сотрудничестве между Министерством культуры России (министр Владимир Егоров) и Советом муфтиев России (председатель шейх Равиль Гайнутдин), которое, в частности, предусматривало «передачу движимых и недвижимых памятников ислама» мусульманским общинам, а также предоставление возможности их совместного использования.

Наиболее серьезным обвинениям среди региональных муфтиятов, входящих в СМР, подвергается «Ассоциация мечетей» (бургусланский муфтият). В оренбургской и московской прессе бургусланский муфтий Исмаил Шагареев неоднократно обвинялся в том, что он один из самых радикальных экстремистов вне Северного Кавказа. Медресе в Бургуслане называли рассадником ваххабизма. В 2000 г. была отозвана лицензия у медресе при бургусланском муфтияте.

В 1999 г. Шагареев создал собственную централизованную мусульманскую организацию «Ассоциация мечетей». В нескольких городах Поволжья появились мусульманские общины, входящие в эту организацию.

Гораздо более радикален, чем Гайнутдин, и глава ДУМАЧР Аширов. Он позволяет себе публично заявлять о своей ориентации на исламские традиции арабских стран и Пакистана, а до 1999 г. не стеснялся своих связей с чеченскими лидерами и ваххабитами. В отношении некоторых активистов ДУМАЧР власти предпринимали различные репрессивные меры, подозревая их в экстремизме и связи с террористами. Обвинения в адрес местных лидеров ДУМАЧР высказывались в региональной прессе и представителями губернских властей Екатеринбурга, Челябинска, Перми, Тюмени, Омска и др.

Да и сам Аширов не вызывает доверия властей. В декабре 1999 г. он был подвергнут обыску и допросу сотрудниками ФСБ на предмет знакомства с людьми, подозреваемыми в совершении терактов в Москве. Обыск в мусульманской организации «Общество социальных реформ» привел к изъятию компьютеров с винчестерами. В феврале 2004 г. муфтий вновь был подвергнут обыску.

После террористических актов в США 11 сентября Аширов выступал с резким осуждением политики США: «Удары по Нью-Йорку и Вашингтону – давно спланированная провокация США, целью ко-

торой является развязывание Третьей мировой войны... по отношению к исламским государствам перестали действовать все международные нормы... любое участие России в развязывании агрессии будет восприниматься как объявление Кремлем войны против части собственного народа... (Благовест-инфо. 2001. № 39). Аширов заявил, что истинным носителем суверенитета афганского народа является движение Талибан. Председатель ДУМАЧР обвинил в развязывании «войны с исламским миром США и другие страны Запада..., но американцы потерпят крах, потому что воевать с Аллахом бессмысленно» (Благовест-инфо. 2001. № 44).

Союз ДУМАЧР Аширова и ДУМЕР Гайнутдина достиг пика своего влияния в 1997- 2000 гг. С 2000 г. негативные для этого союза тенденции усилились.

Во-первых, в самом конце 90-х гг. вновь укрепились позиции главного соперника ДУМЕР–ДУМАЧР таджуддиновского ЦДУМР. После периода охлаждения во взаимотношениях власти Башкортостана вновь стали поддерживать ЦДУМР.

Большим подарком для ЦДУМР оказался и конфликт в Сибири между Ашировым и омским муфтием Шакирзяновым, который сохранил в Сибири значительное влияние. После того, как Совет муфтиев проявил себя как основная сила, навязывающая сибирским мечетям Аширова, Шакирзянов вернулся в ЦДУМР. К 2001 г. стало очевидно, что наступление ДУМЕР–ДУМАЧР «по всему фронту» на ЦДУМР никогда не закончится полным разгромом ЦДУМР. В любом случае очень значительная часть мусульманских общин вне Северного Кавказа в обозримом будущем останется в ЦДУМР (можно спорить лишь о том, как много).

Во-вторых, серьезная угроза для союза Гайнутдина–Аширова возникла в Казани. В публичных выступлениях казанского муфтия Исхакова и его приближенных постоянно звучит мысль о необходимости достижения единства мусульман-татар. В некоторых регионах России стали появляться эмиссары Исхакова, которые пытаются привлечь мусульманские общины под свою юрисдикцию (в начале 1999 г., например, из-за этого разгорелся серьезный конфликт в Перми). За высказываниями муфтия Татарстана без труда просматриваются интересы президента Татарстана М. Шаймиева, который неоднократно выражал намерения стать не только президентом Татарстана, но и лидером всех татар, где бы они ни проживали.

После скандала весной 2003 г., связанного с «объявлением Таджуддином джихада США» по поводу войны в Ираке, лидеры ДУМЕР–ДУМАЧР вновь почувствовали, что Таджуддин впадает в немилость Кремля: 17 апреля на совещании по религиозному образованию в Кремле замруководителя Администрации Президента Владислав

Сурков пригласил к себе муфтиев Северного Кавказа и СМР, но не пригласил муфтиев ЦДУМР. По словам Аширова, Сурков во всеуслышание это объяснил тем, что после событий с объявлением джихада «никаких дел с Таджуддином иметь в принципе невозможно». С весны 2003 г. федеральные власти откровенно встали на сторону ДУМЕР–ДУМАЧР, чем ослабили позиции ЦДУМР. Впрочем, вскоре стало очевидно, что это поражение Таджуддина – один из этапов в бесконечном соперничестве двух мусульманских союзов за влияние на российскую власть.

В-третьих, ДУМЕР–ДУМАЧР не смогли консолидировать вокруг себя мусульман Северного Кавказа, хотя возможность такая была. В середине 90-х гг. муфтии Адыгеи, Кабардино-Балкарии и др. попытались присоединиться к ВКЦ и Совету муфтиев, но этот союз был недолог. В 1998 г. от участия в деятельности Совета муфтиев отказались муфтии Северного Кавказа, обвинившие Гайнутдина и Аширова в том, что Совет муфтиев забирает всю материальную помощь, поступающую от зарубежных мусульманских организаций, для нужд татарских общин, а кавказцам ничего не остается. Кроме того, все сильнее проявлялись идеологические различия: официальные северокавказские муфтияты ведут непримиримую борьбу с ваххабизмом, их раздражает толерантность Гайнутдина и Аширова к «исламскому экстремизму». Созданный в 2001 г. Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК) окончательно оформил независимость северокавказских муфтиятов, которые теперь стремятся поддерживать корректные отношения с татарскими исламскими лидерами, причем не отдавая предпочтения ни Гайнутдину, ни Таджуддину.

Конфликт кавказцев с Советом муфтиев принял открытую форму в октябре 2003 г, когда КЦМСК во главе с муфтием Исмаилом Бердиевым сделал заявление «Относительно слов Р. Гайнутдина о недопустимости считать ваххабизм экстремистской идеологией»: «С тревогой и недоумением мы восприняли недавнее заявление главы Совета муфтиев России Равиля Гайнутдина относительно того, что нельзя считать ваххабизм экстремистской идеологией. Где, как не на Кавказе, хорошо известно, что данное утверждение, мягко говоря, не соответствует действительности. С нами согласятся жители горных сел, в которые ваххабиты принесли войну и разрушение, имамы, на которых объявлена охота из-за того, что те мешают "очищению Ислама", матери, сыновья которых подорвались на взрывчатке, заложенной ваххабитами. Об этом можно узнать из авторитетных трудов ученых-богословов как наших дней, так и прошлого. Много лет мы ведем работу по разъяснению опас-

ной и преступной сущности ваххабизма, который не только служит инструментом дестабилизации обстановки, но и наносит огромный вред Исламу. На наш взгляд, ваххабизм, под каким бы соусом он ни подавался, не может быть признан в России». Более того, лидер северокавказских мусульман сравнивает ваххабизм с фашизмом: «К сожалению, некоторые религиозные деятели и сейчас придерживаются мнения, что ваххабизм может быть хорошим и цивилизованным, а может – плохим и экстремистским. Считаем такое мнение глубочайшим заблуждением. Сегодня никто не рассуждает, а бывает ли хороший и цивилизованный фашизм. Подобная постановка вопроса просто абсурдна. Такому же общественному осуждению должен быть подвергнут ваххабизм» (Портал-Кредо. Ру. 2003. 26 октября).

Гайнутдин отреагировал на это заявление кавказских муфтиев крайне эмоционально, в резких выражениях осудил КЦМСК, после чего стало очевидно, что у союза Гайнутдина–Аширова и кавказских муфтиев разные дороги.

Численность

На 2003 г. зарегистрировано: ДУМЕР - около 160 общин, ДУМАЧР – ок. 150 общин (но реальное влияние ДУМЕР намного превосходит ДУМАЧР, так как в ДУМЕР состоит гораздо больше крупных городских общин), в Духовном управлении мусульман Саратовской области – ок. 30 общин; в ДУМ «Ассоциация мечетей» – ок. 40 общин. В юрисдикции ЦДУМР состоит больше общин, но среди них преимущественно сельские и малочисленные. Реальное влияние среди мусульман ДУМЕР–ДУМАЧР и ЦДУМР приблизительно равно.

Национальный состав

Большинство татары. В некоторых регионах значительна численность башкир и казахов. После 2000 г. заметной становится роль кавказцев и среднеазиатов. Есть принявшие ислам славяне.

Средства массовой информаци

Газета «Ислам минбэрэ» («Трибуна ислама»), гл. ред. Талиб Саидбаев.

«Все об исламе», гл. ред. Али Вячеслав Полосин. Формально – общероссийская независимая мусульманская газета. С 2001 г. Располагается в помещении ДУМЕР.

В феврале 2000 г. мусульманские организации России получили эфирное время на телеканалах ОРТ и ТВ-6. Финансирование должны осуществлять ДУМАР и мусульманское движение «Рефах».

В 2000 г. возобновлено вещание на телеканале РТР мусульманской познавательной программы «Тысяча и один день», выпуск которой был приостановлен в связи с событиями в Дагестане в 1999 г.

Учебные заведения

С 1994 г. при ДУМЕР действует Московский высший духовный исламский колледж, первый выпуск которого состоялся в июле 1998 г. в Московской соборной мечети. В 1999 г. преобразован в Московский исламский университет.

При каждой крупной мечети, входящей в Московский муфтият, существуют мусульманские школы – медресе. Официальных сведений об их количестве нет.

С 1997 г. в Москве действует Университет мусульманской культуры, ректор – Талиб Саидбаев (в 1998 г. – около 100 слушателей). Учредители – ДУМЕР, Ассоциация ученых-исламоведов при Совете муфтиев России и Институт исламской цивилизации.

Координационный центр духовного просвещения «Медресе» создан в 1999 г. при ДУМЕР на базе медресе Московской соборной мечети. Руководитель – востоковед Талгат Хабибулин. Является координирующим органом начальных религиозных учебных заведений, действующих на территории Европейской части России при религиозных организациях ДУМЕР.

В ноябре 1998 г. в г. Зеленограде (Московской обл.) открыт исламский колледж ДУМАЧР, задача которого готовить кадры духовенства для Сибири и Дальнего Востока. В 1999 г. начали обучение 30 учеников из Бурятии, Якутии, Томска, Тюмени, Челябинска.

Многие из будущих имамов проходят подготовку в Саудовской Аравии, Сирии, Турции и т.д.

Общественные и благотворительные организации

Крупнейший общественный центр, действующий при ММ, – Исламский культурный центр России, созданный при участии возникшей в 1990 г. Исламской партии возрождения (ИПВ) Вали Садура. Генеральный директор Центра – Абдул-Вахед Ниязов. Адрес: 113184, Москва, Малый Татарский пер., д. 5/1. Тел.: (095) 231-88-56, 231-01-16.

Экономическое положение

ДУМЕР финансируется из бюджета Российской Федерации, Московской мэрии, а также на пожертвования мусульман. Одновременно ДУМЕР получает помощь из ряда арабских государств и Турции.

Основной источник финансирования ДУМАЧР – частные пожертвования и помощь из-за рубежа.

Библиография

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

Ислам в Республике Татарстан (Духовное управление мусульман Республики Татарстан – ДУМРТ)

Составлено в марте 2001 г. Авторы: С. Филатов. Сбор материалов: С. Филатов

Организационная структура

Духовное управление мусульман Республики Татарстан; Председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан; Председатель Ассоциации мусульманских религиозных организаций «Казанский муфтият»; муфтий, ректор Российского исламского университета – Гусман Исхаков. Родился 25 мая 1957 г. в Казани. Образование высшее богословское, получил в Высшем мусульманском медресе «Мир Араб» в Бухаре, Узбекистан (1982 г.), а также в Исламском университете г. Триполи (Ливия, 1986 г.). Почетный академик Российской Академии гуманитарных наук.

Центральный аппарат ДУМ РТ:

Якупов Валиулла Махмутович – первый заместитель муфтия, председатель вакуфов;

Зиганшин Ильяс Исхакович – руководитель центрального аппарата ДУМ РТ, Ректор КВММ имени 1000-летия принятия ислама;

Сафина Маулия Зуфаровна – ответственный секретарь;

Насыбуллин Рифкат Габдрахманович – заведующий отделом образования;

Файзов Ильдус Ахметович – заведующий отделом призыва;

Гибдуллин Гамиль Нуруллович – пресс-секретарь.

Адрес: 420021, Казань, ул. Кирова, д. 74, мечеть «Аль-Марджани». Тел.: 8432-32-94-82.

5 региональных казыятов, 43 районных мухтасибата, свыше 900 местных махаллей.

В 2000 г. на базе ДУМ Республики Татарстан и центрального ДУМ Ульяновской области (образовано летом 1999 г.) была создана дополнительная к ДУМРТ новая централизованная структура – Ассоциация мусульманских религиозных организаций «Казанский муфтият» (КМ). Председателем Ассоциации становится муфтий Татарстана по должности. Ассоциация входит в состав Совета муфтиев России.

Адрес руководящих органов Ассоциации: 420049, г. Казань, ул. Газовая, д.19.

Краткая история

История ислама Республики Татарстан неразрывно связана с религиозной историей татарского народа. Татарский народ формировался в Волго-Камском регионе путем консолидации различных тюркоязычных племен и местных угро-финнов. В XIX в. одно из племен региона – кипчаки – образовали государство во главе с царем Алмасом из племени булгар. Поэтому государство стало называться Булгарским. В Булгарии были распространены различные формы язычества, среди собственно тюрков господствовало тенгрианство, центральным божеством считалось Солнце. Постепенно в Булгарию проникали мусульманство, христианство, иудаизм. В 922 г. при правлении царя Алмаса Шилки булгары официально приняли ислам от посланцев Арабского халифата. В X–XI вв. в Булгарии утвердилась исламская цивилизация.

В 1236 г. монголы разгромили Булгарию. С 40-х гг. XIII в. Золотая Орда распространяет свою власть на Булгарию. При своем возникновении Золотая Орда отличалась конфессиональной пестротой и веротерпимостью. В ней мирно уживались язычество, мусульманство, христианство (в первую очередь, несторианство), иудаизм, буддизм.

В 1256 г. на ханский трон Золотой Орды вступил первый мусульманин – Берке. Официально с христианством в Золотой Орде было покончено лишь в 1312 г., когда хан Узбек обратил всех своих подданных в ислам, а всех выступавших против – казнил.

В середине XV в. Золотая Орда раскололась на несколько независимых ханств, одно из которых – Казанское ханство. В Казанском ханстве ислам уже безраздельно господствовал.

В 1552 г. Казанское ханство было разгромлено войсками Ивана Грозного. На протяжении первых 200 лет после присоединения Казанского ханства московские власти ставили очевидную цель полной христианизации коренного населения насильственными методами: было разрушено много мечетей, русские не останавливались перед массовым уничтожением непокорных, переселением их из родных мест и заселением русскими, а также перед фискальными мерами. До конца XVIII в. носителями мусульманской культуры были абызы – деревенские знатоки Корана. Они не имели никакой формальной организации и легального статуса. В их идеологии «народный ислам» переплетался с полуязыческими фольклорными представлениями. До XIX в. немногие образованнные муллы получали подготовку в Дагестане.

В 1740 г. была создана Контора новокрещенских дел, во главе которой стоял архиепископ Казанский Лука (Конашевич). Именно при нем происходило массовое уничтожение мечетей и была поставлена задача их полного истребления. За короткое время разрушили около 80% мечетей.

В результате в те годы ислам претерпел в Татарии своеобразную эволюцию. Когда мечети были закрыты и публичные проявления ислама запрещены, религиозная жизнь полностью переместилась в семьи. Соблюдать многие требования шариата татары не имели возможности, и постепенно формировалось отношение к исламу как внутреннему религиозному состоянию, не требующему формализации в обряде и законе. На этой основе уже в XIX в. среди татарских мусульман широко распространился суфизм, а в конце XIX в. – реформаторское движение джадидизма. В 1764 г. Контора новокрещенских дел была ликвидирована. С этих пор начинается либерализация.

В 1773 г. Святейший Синод выпустил эдикт «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, представляя все сие светским начальствам». В 1788 г. в Уфе было создано Оренбургское духовное собрание во главе с муфтием как официальное центральное учреждение мусульманского духовенства для всей России. Муфтии и подчиненные им муллы назначались правительством «из казанских татар». Власти фактически не вмешивались во внутреннюю жизнь мусульманских общин, если те выплачивали все налоги и несли все повинности. Основаниями для репрессий были богослужебная деятельность лиц, не имевших «указов», пропаганда ислама среди немусульман, особенно среди кряшен и агитация в пользу иностранных государств, прежде всего Турции.

В XIX в. среди татарского духовенства появляются теологи-реформаторы – Ш. Марджани, Риза Фахретдинов, К. Насыри. Их идеи модернизации ислама и татарской нации нашли практическое воплощение в джадидистском движении. В конце XIX в. среди мусульман Татарии распространяется реформаторское движение джадидизма. Его основатель – крымский татарин Исмаил Гаспринский. Джададизм утверждал связь ислама с наукой и просвещением, в его идеологии важное место занимали планы социального реформаторства европейского типа и социал-демократические идеи. Джадидистское течение отражало действительно совершившийся среди казанских мусульман поворот к ценностям просвещения и европейской цивилизации. В 1913 г., по наблюдению

Отто Гейча, среди мусульман Казани распространение школ, га зет, книжной продукции было в 7-8 раз выше, чем среди православных.

Расцвет секулярной татарской культуры в начале XX в. тесно связан с джадидизмом.

После Февральской революции начинается бурный процесс самоопределения татарского ислама, тесно связанный с татарским национальным движением. С апреля 1917 г. в мусульманских регионах России прошли губернские, а затем и всероссийские мусульманские съезды. На I Всероссийском съезде мусульман в мае 1917 г. был избран (а не назначен) муфтий – джадидист Галимджан Баруди. На этом посту он оставался до своей смерти в 1921 г. В январе 1918 г. в Казани открылся II Всероссийский мусульманский военный съезд, который готовил провозглашение Волжско-Уральских штатов со столицей в Казани. В феврале большевистская фракция мусульманского военного съезда во главе с бывшим учителем джадидом Мирсаидом Султан-Галиевым и М. Вахитовым покинула съезд, и он был распущен. Делами ислама с этого времени управлял Комиссариат по делам мусульман внутренней России при Наркомнаце. Султан-Галиев и Муллануром Вахитов возглавляли его. Они считали, что «выросшие из джадидизма красные муллы с успехом осуществят революционные преобразования общества так же, как это сделали в отношении религиозных догм такие мусульманские модернисты, как М. Бигиев и Р. Фахретдинов». В рамках этих представлений Султан-Галиев в 1923 г. руководил подготовкой празднования 1000-летия ислама в Татарии. К этой дате в Казани была построена последняя мечеть – Юбилейная, которая действовала только один раз – в честь юбилея. Султан-Галиев был арестован в 1923 г., после избрания муфтием его протеже Ризаетдина Фахретдинова. В 1928 г. «султангалиевщина» была полностью разгромлена.

В 30-х гг. положение ислама во многом напоминало ситуацию 40-х гг. XVIII в. – он вновь сохраняется и проявляется почти исключительно на уровне семьи. В Татарии до начала перестройки было всего 17 мечетей.

В 1980 г. муфтият возглавил Талгат Таджуддин. С первых дней перестройки Таджуддин оказался мишенью для критики со стороны молодых мусульманских активистов, начавших борьбу с подчиненностью ислама светским властям (1988 г.: конфликт из-за решения Таджуддина отстранить имам-хатыба мечети в г. Чистополе Н. Мовлюханова), с экуменическими тенденциями Таджуддина; а также со стороны татарских и башкирских националистов, недоволь-

ных его пророссийской ориентацией. В 1992 г. ДУМЕС раскалывается на несколько муфтиятов, один из которых – Духовное управление мусульман в республике Татарстан (ДУМвРТ). ДУМвРТ учрежден 23 августа 1992 г. в Набережных Челнах на Съезде мусульман Татарии. Муфтием был избран ученик Талгата Таджуддина Габдуллa Галиуллин (1954 г. р.).

Для понимания татарского ислама важно подчеркнуть, что создание ДУМвРТ не было результатом конфликта «фундаменталистов» и «модернистов», хотя его и не признал ДУМЕС (позднее переименованный в Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ – ЦДУМР) и его глава Т. Таджуддин, у которого сохраняется небольшое число сторонников в республике.

Вероучение и современное положение

Основные идейные установки ДУМвРТ и его первого главы Г. Галиуллина развивались в реформационном направлении, заложенном джадидистским движением конца XIX – начала XX в. Татарское исламское духовенство мыслит себя не просто священнослужителями, но «просветителями, историками, учителями, носителями социального прогресса». Распространенное среди татар отношение к исламу как «внутреннему духовному состоянию, личному отношению с Богом, а не обязательному соблюдению определенных норм» («шариат должен быть в сердце»), признается правомерным. 500-летнее совместное проживание с русскими, оказавшее влияние на ислам, и, шире – на мировоззрение татарского народа, рассматривается не как зло, а как неизбежность исторической судьбы и положительное явление, которое следует сохранить.

Как уже говорилось, в доекатерининский период почти все мечети были закрыты, и религиозная практика переместилась в семьи. Соблюдать сложные обряды (например, пятикратный намаз) татары не имели возможности, и постепенно формировалось отношение к исламу как к внутреннему религиозному состоянию, не требующему формализации в обряде и законе.

С течением времени были заимствованы некоторые христианские традиции. Больше всего фундаменталистов раздражают татарские поминки на 3-, 7- и 9-й день. В татарских семьях принято отмечать вместе с русскими Пасху и Троицу (не вкладывая глубокого религиозного смысла, но тем не менее). Некоторые молодые исламские активисты пытаются сломать «семейный» характер татарского ислама, который усилился во время религиозных гонений при советской власти, и перенести религиозную жизнь из семьи в мечеть, однако это дается с трудом, поскольку за 70 лет

главными носителями ислама стали женщины. Роль женщины в татарском исламе и вообще в татарской религиозной жизни гораздо значительнее, чем это можно представить исходя из стереотипных европейских представлений о мусульманках. В первое время Галиуллин сотрудничал с радикальными националистическими татарскими организациями (такими как Татарский общественный центр, Иттифак и Милли Меджлис). Мало того, лидеры ТОЦ, в частности Фаузия Байрамова, внесли свой вклад в избрание Галиуллина муфтием.

Галиуллин через 1-2 года после избрания отмежевался от радикальных националистов. С тех пор он иногда подвергался критике со стороны националистов за терпимость к православию и федеральным властям, а иногда они вновь с ним сотрудничали. Его позиция в вопросе татарстанской государственности фактически совпала со взглядами президента республики М. Шаймиева. Иногда взгляды лидеров ДУМвРТ выглядели даже более пророссийскими: перед президентскими выборами 1996 г. руководство ДУМвРТ входило в состав КРО, который возглавлял А. Лебедь. Галиуллин высказывался за «сильную Россию, которая не кланяется Западу».

Сотрудничеству мусульман с православными в Татарии способствует политическая ситуация, но, без сомнения, оно смогло состояться только при определенных идейных предпосылках. Модернизированность, реформационность татарского ислама ярче всего проявляется при его соприкосновении с исламом стран Ближнего Востока. Проблемы в этом отношении особенно резко обнажились в сфере духовного образования. У самого ДУМвРТ денег на содержание медресе не было – все они финансировались из-за рубежа. Заграница же являлась основным поставщиком преподавательского состава. Соответственно, учебные программы формировались сообразно религиозным представлениям спонсоров.

Молодые имамы, обучавшиеся у иностранцев, пытаются строить общинную и духовную жизнь на арабский лад, вмешиваются в установившиеся национально-религиозные привычки и обряды, пытаются привести духовную жизнь паствы в соответствие с арабскими нормами. В результате возникает разрыв между религиозным мировоззрением части молодого духовенства и идейными установками старшего поколения имамов, мировоззрением народа. Это обстоятельство вызывало тревогу руководства ДУМвРТ. При Галиуллине с муллами, учившимися за рубежом, заключались договоры с испытательным сроком на один год, а учившимся в Татарии – полгода. В стремлении отстоять самобытность татарского ислама Галиуллин добился на одном из пленумов ДУМвРТ принятия реше-

ния о запрете арабских исламских толков в Татарии. Официальной вероисповедальной формой был утвержден ханафитский масхад. Руководство ДУМвРТ намеревалось отказаться от помощи из-за границы, как только позволят обстоятельства, но кардинально исправить положение оно могло бы лишь получив реальное влияние, в том числе и финансовое, на медресе, которые функционировали как самостоятельные учебные заведения.

Однако даже умеренный модернистский ислам вызывает среди секуляризованной татарской общественности, и особенно интеллигенции, отторжение. Среди татарских интеллектуалов для определения своего религиозного мировоззрения распространено выражение «евроислам», и хотя никто толком не может определить, что это такое, вектор идейных устремлений указывается вполне определенно.

Посещаемость мечетей низкая, а характер ислама приобретает европеизированные черты. По отношению к восточному фундаменталистскому исламу татарская интеллигенция чувствует себя носительницей европейской культуры. Согласно исследованиям, проведеным социологом Розалиндой Мусиной, в мечеть регулярно ходит лишь 4% татарской интеллигенции. Правда, среди татарского студенчества эта цифра существенно выше – 12%. Интеллектуальный слой относится к исламскому духовенству скептически из-за его «относительно невысокого образовательного уровня». Когда, например, встал вопрос о подборе ведущего мусульманской телепрограммы, не удалось найти ни одного священнослужителя, и выбор остановили на светском академическом ученом. После того как Г. Галиуллин был избран на пост председателя ДУМвРТ (1992 г., сроком на 3 года), он учредил институт советников муфтия, куда входила татарская интеллектуальная элита. Этот шаг свидетельствовал о том, что муфтий понимает проблему. Однако институт советников быстро распался.

Европеизация современного татарского ислама сопровождается размыванием религиозного мировоззрения татар. Многие образованные и необразованные татары увлекаются, как и русские, квазирелигиозными течениями, но наиболее показателен отток в бахаи и ахмадию. Эти религиозные учения дают возможность в какой-то форме принять некоторые духовные и культурные ценности христианства, не отрекаясь от ислама. Рериховское движение в Казани также играет роль моста между исламской и христианской культурами. Его, кстати, основала именно татарская женщина – Наиля Гатаевна Абдулманова (тел.: 8432-75-56-80), татары рерихианцы пытаются связать учение Рерихов с идеями суффизма. В бахаи

вступают известные татарские писатели, актеры, певцы. Руководитель бахаи – известный в Татарии журналист Шамиль Фатахов. И даже собираются бахаи в республиканском Доме ученых.

Татарский поэт Равиль Бухарев, эмигрировавший когда-то в Англию и работавший на Би-Би-Си, привез в начале перестройки в Татарию своеобразное учение, практикуемое в секте Ахмадия. Ахмадия возникла в Пакистане, затем получила распространение в Англии и затем – в Татарии. Главная особенность этого учения заключается в том, что оно признает Иисуса Христа Богочеловеком.

Не является редкостью переход татар-мусульман в христианство. Их присутствие заметно и в православных, и в католических, и в лютеранском приходах, однако больше всего их среди пятидесятников – в некоторых конгрегациях более 50% верующих.

Религиозное возрождение ислама происходит в тесном переплетении с националистическими движениями и процессом строительства татарской государственности. Такое быстрое и успешное формирование ДУМвРТ было предопределено взрывом национального движения. В 1988–1992 гг. казалось, что татарский национализм – этот шаймиевский вызов Москве с его требованиями суверенитета – и радикальный татарский национализм – одно и то же: Шаймиев был рад избавиться от влияния промосковского, неподконтрольного ему ДУМЕС во главе с Т.Таджуддином, а лидеры радикальных националистов связывали с Галиуллиным свои надежды на построение монолитного татарского государства с «одним народом, одним языком, одной религией». В борьбе с Москвой за суверенизацию М. Шаймиев использовал националистические организации и приветствовал создание ДУМвРТ. С 1990 г. татарские националистические организации выступают за перенос административного центра, объединяющего российских мусульман, из Уфы (а позднее и из Москвы – имея в виду Совет муфтиев) в Казань.

До 1995 г. между М. Шаймиевым и Г. Галиуллиным сохранялись внешне благожелательные отношения. Однако у властей зрело недовольство независимостью муфтия, не желавшего ставить ислам на службу власти и решительно требовавшего ускорить передачу верующим принадлежавших им до революции зданий, которую власти намеренно затягивали.

Открытый конфликт начался в 1995 г., когда по распоряжению главы ДУМвРТ Галиуллина были захвачены здания мечети «Аль-Марджани» и медресе «Мухаммадия». Галиуллин руководствовался тем, что президент не сдержал обещания вернуть эти здания. Разразился общероссийский скандал. Тлевшее недовольство активностью и независимостью Галиуллина приняло открытые фор-

мы, казанские структуры власти вступили в борьбу с ДУМвРТ. После того, как Галиуллин пригрозил Шаймиеву, что выставит свою кандидатуру на президентских выборах, чиновники Шаймиева решили вновь сделать ставку на Талгата Таджуддина и начали реанимировать почти исчезнувшие в республике структуры ЦДУМР.

После захвата мечети и медресе прокуратура возбудила уголовное дело против муфтия Галиуллина и, по его словам, предлагала закрыть дело в том случае, если он добровольно уйдет с должности главы ДУМвРТ. Одновременно с этим Совет по делам религий инициировал создание формально автономной структуры, подчиненной Талгату Таджуддину, памятуя о его большей склонности проявлять лояльность власти. Ее назвали Духовное управление мусульман Республики Татарстан – ДУМРТ (игра на идентичности названий). Во главе встал имам Зеленодольской мечети (пригород Казани) Габдельхамид Зинатуллин, родственник Т. Таджуддина, в 1997 г. его сменил молодой Фарид Салман Хайдаров.

Совет по делам религий попытался провести съезд представителей всех мусульман для отстранения Г. Галиуллина от руководства ДУМвРТ; 11.01.96 был разослан по общинам документ № 02-К, который заканчивался фразой: «О сроках и месте проведения съезда будет объявлено дополнительно». Этот документ ясно демонстрирует попытку вмешательства государства во внутренние дела муфтията.

Съезд провести не удалось, и ситуация стала выходить из-под контроля Совета по делам религий и президента Шаймиева. Попытки вмешательства в дела РПЦ и ДУМвРТ привели к тому, что епархия и муфтият стали постоянно поддерживать друг друга. Архиепископ Анастасий поддержал морально Габдуллу Галиуллина после «взятия» медресе, лично приехав к зданию, осажденному милицией. Не лишенный чувства юмора, Габдулла, воздев руки, воскликнул: «Анастасий, скажи, какой храм из невозвращенных тебе нужен, и мои шакирды (учащиеся медресе. – *Ред.*) возьмут его для тебя!» Авторитарная политика Шаймиева по отношению к РПЦ и ДУМвРТ неожиданно стала способствовать развитию сотрудничества между православными и мусульманами.

В июне 1996 г. ДУМвРТ учредило политическую организацию под названием «Мусульманское общественно-политическое движение Республики Татарстан». Эта организация ставила своей целью защиту мусульман в республике и претендовала на то, чтобы стать татарской демократической альтернативой режиму Шаймиева. Независимая позиция Галлиулина привела к массированной кампании властей по дискредитации муфтия. Официальные

СМИ обвиняли его в связях с национал-экстремистами, в неспособности наладить отношения с властью и интеллигенцией. В то же самое время некоторые общественные круги (например, молодежный центр исламской культуры «Иман») стали говорить о президенте Шаймиеве как о духовном лидере Татарстана, который мог бы соединить в своих руках и светскую, и духовную власть. Возникали даже предложения сделать Шаймиева халифом (НГ-Религии. 1998.18.02).

С декабря 1997 г. началась подготовка объединительного съезда мусульман Татарстана, который должен был избрать более послушного президенту муфтия. С этого времени Шаймиев лично публично вмешивается в религиозную жизнь мусульман. В феврале 1998 г. организацию съезда взяли на себя власти, был оплачен проезд именно тем имамам, которые будут голосовать против Галлиулина. Сам президент открыл съезд в зале Татарского академического театра, показав в своей речи, что реальным хозяином здесь является он (НГ-Религии. 1998, № 3). На съезде произошло объединение сторонников Т. Таджуддина и ДУМРТ. Новым муфтием был избран Гусман Исхаков, фигура лояльная по отношению к президенту Шаймиеву. Все видные исламские лидеры получили высокие должности в новом муфтияте. Проигравший на съезде Галиуллин совершил ряд непоследовательных действий – то объявлял о создании альтернативного муфтията, то проявлял склонность подчиниться властям. В результате Галиуллин признал решения съезда и занял в новом муфтияте должность главы совета ученых, занимающегося образовательными учреждениями и учебными программами.

Новый муфтият проявляет полную лояльность режиму Шаймиева, обеспечивает его идеологические интересы и использует программные установки, выработанные в правительственных кабинетах. Официальной идеологией муфтията становится евроислам. Определение евроислама и вообще того, каким должен быть ислам в Татарстане, выразил ведущий идеолог режима президента Шаймиева Рафаэль Хакимов: «В Татарстане ислам не вмешивается в государственные дела, строго придерживается конституции, поощряет индивидуализм, развитие творческого начала в человеке, приветствует всякую общественную деятельность как богоугодную и является стимулом для перехода к рыночной экономике... Он органично объединил мусульманские ценности с идеями либерализма и демократии, а потому его можно назвать евроисламом...» (*Хакимов Р.* Евроислам в межцивилизационных отношениях. НГ-Религии. 1997.23.10).

По словам одного из заместителей муфтия Валиуллы Якупова, ставшего едва ли не главным идеолгом муфтията и откровенного сторонника непосредственного руководства Шаймиевым религиозной жизнью мусульман: «Евроислам (он же джадидизм) есть приспособление, толкование ислама применительно к требованиям современной жизни и европейской культуры». Он же считает, что исчезновение суфизма в Татарстане после революции – большая потеря для религиозной жизни и следует прилагать усилия к его возрождению. Якупов считает, что «татары по-европейски, а значит здраво, гибко, разумно осмыслили ислам. При советской власти татарский народ приобщился к европейскому образованию и культуре. Это милость Аллаха. Европейски образованный и воспитанный человек лучше понимает ислам. Если другие мусульманские народы переймут наше понимание ислама – им будет только лучше» (интервью автору 10.03.1999 г.).

Несмотря на то что некоторые идеологи шаймиевского режима ставят знак равенства между джадидизмом и евроисламом, в своих интерпретациях Корана они заходят гораздо дальше реформаторов XIX – начала XX в. по пути модернизации и либерализации исламского вероучения. Р. Хакимов, ныне разрабатывающий программные установки для муфтията и Российского исламского университета, без колебания отбрасывает от ислама все, что может противоречить европейским политическим, культурным и моральным ценностям. Реформаторская деятельность шаймиевской администрации в области религии до сих пор не вызвала сколько-нибудь заметного сопротивления со стороны мусульманского духовенства Татарстана и рядовых мусульман.

После 2002 г. Якупов стал выступать с критикой реформаторских идей татарстанских властей (см. например, *Якупов В.* Ислам традиции // Преодолевая государственно-конфессионные отношения. Н. Новгород. 2003. С. 167–176). Иногда эта критика звучит резко: «Неоджадидизм – это агония татарского ислама, последняя атака на ислам» (Б.И. 2004.30.11). Но эта критика выглядит скорее громоотводом, направленным на избежание серьезных конфликтов.

До 1988 г. политика Шаймиева заключалась в строительстве секулярного государства, в котором религия занимала бы скромное место и была бы контролируема. Основное направление его религиозной политики: два главных народа и два главных вероисповедания, которые пользуются уважением, играют церемониальную роль, но не обладают независимостью и поддерживают власть. Так было принято решение о строительстве в Казанском Кремле мечети Кульшариф рядом с сохранившимся Благовещенским собором. Радикал-националисты требовали перестройки собора в мечеть,

мотивируя это тем, что «недостойно татарского президента сидеть в Кремле под колокольный звон». Однако Шаймиев настоял на существовании двух культовых сооружений рядом и распорядился содержать их на балансе государства. При этом сам Шаймиев открыто демонстрировал свою собственную религиозную индифферентность. Вступая в должность, он не присягал на Коране и ни разу не совершал хаджа в Мекку, в отличие от лидеров других мусульманских республик в составе Российской Федерации. С 1998 г. его отношение к религии стало меняться. Шаймиев стал говорить о своей ответственности за возрождение ислама. И, наконец, в интервью журналу «Мусульманин» (1999. № 1) объявил себя мусульманином и заявил о намерении совершить хадж. Вместе с тем он подчеркнул намерение бороться с ваххабизмом и выразил желание связать ислам с идеологией модернизации республики. В 1999 г. парламент Татарстана принял республиканский закон о свободе совести, в частности, запрещающий существование на территории республики мусульманских общин, не принадлежащих к ДУМРТ.

После объединительного съезда нашлись деньги на развитие исламского образования (в частности, в Казани открыт Российский исламский университет, претендующий на роль главного исламского духовного образовательного учреждения в Российской Федерации), ускорилось строительства мечетей. По всей видимости, с согласия Шаймиева глава ДУМРТ муфтий Гусман Исхаков вышел из Совета муфтиев и начал высказывать претензии на то, чтобы казанский муфтият возглавил все мусульманские общины России. По сообщениям печати, в некоторых регионах, в частности в Перми, в феврале 1998 г. группа людей, называвших себя доверенными лицами муфтия Гусмана Исхакова, предложила помощнику председателя ДУМ Пермской области перевести управление Пермской области под юрисдикцию создаваемого единого муфтията Татарстана под руководством муфтия Г. Исхакова (НГ. 1998.25.11). Эмиссары Исхакова, начиная с 1998 г., предпринимают попытки переподчинить Казани входящие в разные духовные управления мусульманские общины. В интервью в марте 1999 г. В. Якупов заявил, что все общины татар-мусульман должны объединиться и следует начать тщательно готовить съезд, но он не видит главой этого объединения ни одного из ведущих исламских лидеров, действующих вне Татарстана – ни Т.Таджуддина, ни Р. Гайнутдина, ни Н. Аширова. Нетрудно догадаться, что в таком случае остается один кандидат – Гусман Исхаков. 24 февраля 2000 г. на базе ДУМ Республики Татарстан и центрального ДУМ Ульяновской области (образовано летом 1999 г.) создается новая централизованная структура – Ассо-

циация мусульманских религиозных организаций «Казанский муфтият», призванная расширить зону юрисдикции ДУМ Татарстана. Г. Исхаков начинает участвовать в работе Совета муфтиев, но уже в качестве главы этого нового мусульманского объединения, претендующего на федеральный статус. В Казанский муфтият к 2004 г. уже входили 17 общин Ульяновской области, 9 Кировской, по одному в Нижегородской области и Марий Эл.

Несмотря на успех объединительного съезда, уже через несколько месяцев у руководства ДУМРТ возникла серьезная оппозиция. Габдулла Галиуллин пришел к выводу о том, что «бороться с произволом Шаймиева внутри структур Духовного управления – безвыигрышное дело», и, оставаясь главой Совета улемов и имамом Сенной мечети в Казани, он создал политическую партию «Омет» (Надежда). В программе «Омет» стояло требование приведения Конституции Татарстана в соответствие с Конституцией Российской Федерации в части избирательного законодательства, местного самоуправления и соблюдения политических свобод.

Галиуллин в 1998—2000 гг. пытался создать отделения своей партии по всей республике и вел интенсивные переговоры со всеми оппозиционными политическими партиями с целью создания единого фронта борьбы с режимом Шаймиева. В апреле 1999 г. на очередном собрании мухтасибов сторонник Таджуддина Ф. Хайдаров и Г. Галиуллин были лишены в ДУМРТ постов, перестали быть официальными имамами мечетей, а позднее объявили о своем выходе из ДУМРТ. Хайдаров заявил при этом, что новое руководство ДУМРТ, «признательное» Саудовской Аравии и другим ближневосточным странам за щедрое финансирование, допускает широкую пропаганду ваххабизма иностранными миссионерами в исламских учебных заведениях Татарстана (*Постнова В.* Сначала – «чистый ислам», затем грязная война. Идеи ваххабизма идут из-за границы вместе с сотнями тысяч долларов. НГ-регионы. 1999.28.09).

Власти Татарстана стремились вообще запретить движение Хайдарова в республике на основании закона, признающего право на существование в республике только общин ДУМРТ. Однако сразу им это не удалось – Ф. Хайдаров создал региональное духовное управление мусульман Республики Татарстан в юрисдикции ЦДУМР (центр – мечеть Булгар в Казани), которое постоянно обвиняло официальный шаймиевский муфтият в ваххабизме и экстремизме. В начале 2001 г. несколько десятков мечетей Татарстана поддерживали Фарида Салмана. В конце 2001 г. власти республики с помощью милиции изгнали Хайдарова из мечети, и он

был вынужден покинуть Татарстан. С 2002 г. Фарид Хайдаров возглавляет муфтият Ямало-Ненецкого АО в составе ЦДУМР с центром в Салехарде.

Последовательное давление на Галиуллина также завершилось разгромом его движения. Муфтий Исхаков заявил в 1999 г.: «Галиуллин с головой ушел в политику, создав оппозиционную партию, вот и понадобилось развязать себе руки для антиправительственных и антипрезидентских выступлений». В интервью после этого события Галиуллин заявил: «... наш ДУМ защищает интересы клана, который оказывает ему помощь. Одна группа людей обслуживает интересы президента, другая органов КГБ или ФСБ. Они вмешиваются в жизнь религиозных организаций, начинают забирать их под контроль государства... наш ДУМ получил кредит от государства в 500 миллионов рублей, вексельный кредит в 3 миллиарда рублей (Время и деньги. 1999.16.04).

Однако давление продолжалось и Г. Галиуллин к 2002 г. был вынужден прекратить оппозиционную религиозную и политическую деятельность и стать лояльным новому руководству имамом.

Все 90-е гг. жизнь мусульман Татарстана сотрясалась конфликтами между сторонниками Таджуддина, Галиуллина, а с 1998 г. и Исхакова, выражавшего интересы республиканской власти. В эти годы только сторонники Таджуддина и некоторые светские политики (в частности, у нового муфтия Г. Исхакова появился личный «заклятый враг» и среди политической элиты Татарстана – депутат республиканского парламента Фанавиль Шаймарданов, регулярно выступающий с аргументированными обвинениями в коррупции и потворстве ваххабизму руководства муфтията) указывали на опасность распространения ваххабизма среди татар. Причем Таджуддин и его соратники обвиняли Галиуллина и Исхакова в потворстве ваххабизму и в некритичном согласии принимать любую помощь из арабских стран, из которых приезжают преподователи ваххабиты.

Радикальный ислам – ваххабизм возник в Татарстане в начале 90-х гг., когда в республику приехали миссионеры арабы и турки, много работавшие среди молодежи. Особенно заметны результаты их активности в г. Набережные Челны (НГ-Религия. 2002.04.03). Наиболее заметное проявление ваххабизма – это деятельность медресе «Йолдыз» в Набережных Челнах и института им. Р. Фахретдинова в Альметьевске. В 1998 г. несколько учащихся этих медресе были обвинены в участии в незаконных вооруженных формированиях в Чечне и в организации взрыва газопровода в Кукморском районе в 1999 г.

С 2000 г. влияние радикалов в татарском исламе, наконец, всерьез обеспокоило власти Татарстана и официальное духовенство. Реорганизации были подвергнуты исламские духовные учебные заведения (в том числе медресе «Йолдыз» и институт им. Фахретдинова). Резко сократилось число шакирдов, отправляемых учиться в страны Ближнего Востока (1997: 150 чел., 2001: 60 чел.). С 2002 г. отъезд шакирдов на учебу за рубеж жестко контролируется ДУМРТ и Советом по делам религий. Но главные надежды на подготовку приемлемых для властей имамов возлагаются на Российский исламский университет, который, по их планам, должен стать очагом джадидизма. Одним из учредителей Российского исламского университета стал Институт истории АН Республики Татарстан. Его директор Рафаиль Хакимов вошел в попечительский совет РИУ. По его инициативе многие предметы стали читать светские преподаватели с учеными степенями.

Поворотным пунктом в позиции ДУМРТ в отношении ваххабизма стало интервью казанской газете «Восточный экспресс» Валиуллы Якупова в январе 2003 г.: «Вероятно, что в наступившем году некоторые силы, известные под собирательным именем «ваххабиты», предпримут атаку на традиционную для мусульман Поволжья ханифитскую религиозно-правовую школу. Мы заметили, что существует тесная связь с событиями на Северном Кавказе: только их прижмут в Чечне, они начинают энергично действовать в Татарстане. В последнее время они сдают в Чечне одну позицию за другой – значит, попытаются вербовать сторонников в центре России» (НГ. 2003.24.01). В 2003 г. ДУМРТ ввел лицензирование деятельности мусульманских священнослужителей. Оно проводится в целях пресечения в регионе радикальных исламских взглядов, которые противоречат местной мусульманской традиции. Не имеющий соответствующего свидетельства имам лишается права на богослужебную и проповедническую деятельность. Для того чтобы получить «шахадатнама», священнослужитель должен иметь духовное образование, пользоваться авторитетом в местной общине и заручиться положительной характеристикой имам-мухтасиба.

Численность

К 1994 г. в Татарии 300 зданий действующих мечетей.

1994 г. – среди городских татар 66% считают себя верующими и 12% – колеблющимися, но из них 76% не посещают мечети и не молятся (по данным казанского социолога Розалинды Мусиной. Тел. р.: 38-73-56; тел. д.: 36-57-87).

К 1999 г. – 800 мечетей.

Национальный состав

Татары.

Средства массовой информации

При участии ДУМвРТ в Казани на татарском и русском языках исламским обществом «Иман» издаются газеты «Иман», «Вера», журнал «Иман нуры», а на татарском языке нерегулярно журнал «Иман». Главный редактор изданий: Валиулла Якупов.

Газета «Ислам нуры» издается в Набережных Челнах.

Учебные заведения

Имеются средние мусульманские медресе, в них обучаются более 1000 шакирдов, кроме того, при мечетях работают начальные медресе.

ДУМ РТ составлены типовые учебные планы для всех уровней учебных заведений:

1-й уровень – начальные медресе, срок обучения 1 год;

2-й уровень – среднее специальное медресе, срок обучения 2 года;

3-й уровень – высшее медресе, срок обучения 5 лет;

4-й уровень – обучение в РИУ;

1-я ступень – бакалавр, 4 года;

2-я ступень – магистр, 6 лет;

3-я ступень – аспирантура, 8 лет.

Высшие учебные заведения: в Казани Казанское высшее мусульманское медресе имени 1000-летия ислама (в 1998 г. обучалось 95 шакирдов, на вечернем – 45, на заочном – 280) и «Мухаммадия» (в 1998 г. на очном отделении – 120 шакирдов, на вечернем – 258). Медресе «Мухаммадия» возобновило работу в 1993 г. после 70-летнего перерыва. В 1995 г. медресе «Мухаммадия» преобразовано в независимый исламский университет «Мухаммадия» с четырьмя факультетами.

17 сентября 1998 г. открылся первый в России казанский Российский исламский университет, учрежденный Духовным управлением мусульман Татарстана, Советом муфтиев России и Институтом истории АН Республики Татарстан. Призван ежегодно выпускать около 30-50 богословов, первый выпуск состоялся в 2002 г.

Малые медресе при каждой мечети (начальное образование).

Средние специальные учебные заведения: в Набережных Челнах медресе «Йолдыз» (или «Юлдуз») (в 1997 г. выпущено 31 шакирд) и женское медресе «Танзиля» (около 45 обучающихся). В 2000 г. медресе было реорганизовано (несколько его студентов попали под влияние религиозных экстремистов и подались в лагеря Хоттаба), в нем закрылось мужское отделение. Медресе получило наименование «Нур» («Луч»), обучающихся здесь девушек ждет преподавательская работа.

Общественные и благотворительные организации

Центр исламской культуры «Иман». Руководитель центра – первый заместитель председателя Духовного управления мусульман Валиулла Якупов

Экономическое положение

Спонсорская помощь промышленных предприятий (часто оказываемая в результате давления властей), частных лиц («саддаха» – аналог христианской десятины от «новых татар»), администраций районов и городов; финансирование из республиканского бюджета чисто символическое.

Финансовая помощь арабских стран и Турции В первую очередь на содержание исламских учебных заведений и обучение исламу в ближневосточных учебных заведениях.

Библиография

Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. Казань, 1994.

Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997.

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

Мусина Р. Н. Ислам и мусульмане в современном Татарстане. // Религия и государство в современной России// Научные доклады. М., Вып. 18. 1997.

Садур В.Г. Мусульмане в СССР: история и современность // На пути к свободе совести. Сост. и общ. ред. Д.Е. Фурмана и О. Марка (Смирнова). М., 1989.

Набиев Р. А. Ислам и государство. Казань, 2002.

Хакимов Р. Где наша Мекка? Манифест евроислама. Казань, 2003.

Якунов В. Мусульманские секты. Казань, 2004.

Ислам в Республике Башкортостан

Составлено в декабре 1999 г. Автор: С. Филатов. Сбор материалов: С. Филатов, Р. Лункин

Организационная структура

Мусульманские общины Башкирии входят в два соперничающих между собой муфтията:

1. Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМР). Во главе ЦДУМР – верховный муфтий России и европейских стран СНГ Талгат Таджуддин.

Адрес: 450057, Уфа, ул. Тукаева, д. 50.

Тел.: (3472) 50-80-86, 50-80-79.

2. Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ДУМРБ).

Глава – муфтий Нурмухаммат Нигматуллин.

Зам. муфтия – Аюб Аббасович Бибарсов.

Адрес ДУМРБ: 450103, Уфа, ул. Сочинская, д. 43/2.

Тел.: (3472) —22-70-71, 51-55-07.

ДУМРБ входит в Совет муфтиев России с момента его основания.

Краткая история

Проникновение в Башкирию ислама началось в X в. В 922 г. в столицу Булгарского ханства прибыло посольство багдадского халифа во главе с Ибн Фадланом. Этот год считается годом принятия ислама булгарами. По мере утверждения ислама в Булгарии стала постепенно исламизироваться и западная Башкирия, входившая в состав Булгарского царства. Дальнейшая исламизация Башкирии в XIII–XIV вв. связана с вхождением ее в состав Золотой Орды. При хане Узбеке (1312–1342 гг.) ислам становится официальной религией Золотоордынского ханства. Во время его правления к башкирам с миссионерской целью были посланы мусульманские проповедники, получившие духовное образование в Булгарии. Обращать башкир в ислам прибывали проповедники не только из Булгарии, но и из Бухары, Коканда и даже Багдада. Ко времени вхождения башкир в состав Русского государства (середина XVI в.) ислам глубоко проник в сознание народа, стал важным атрибутом жизни башкирских родов. Впоследствии территория Башкирии входила в состав Казанского, Ногайского и Сибирского ханств. В XVI в. началось сосуществование ислама и христианства в Башкирии и на всем Урале. Процесс интеграции мусульман-башкир в российское православное общество, постепенное заселение территории Башкирии русскими и другими иноконфессиональными народами был сложным и длительным. Разгром Казани в 1552 г. войсками Ивана Грозного и попытки насильственной христианизации татар вызвали отток значительной части мусульманского духовенства из Поволжья в Башкирию, что привело к укреплению на ее территории ислама. В результате добровольного вхождения Башкирии в состав России и интенсивной колонизации края русскими переселенцами ислам становится одним из факторов этнического самосознания башкир. Гарантия сохранения ислама было одним из главных условий подписания договоров о вхождении в состав Московского государства при Иване Грозном башкирских племен. Лишь в 1681 г. был издан указ, по существу провозгласивший политику насильственной христианизации Башкирии. Однако после восстания башкир в 1681–1682 гг. правительство обратилось к ним с грамотой (8 июля 1682 г.),

в которой декларировался отказ от христианизации. Энергичная политика насильственной христианизации башкир осуществлялась на практике лишь в 1731–1788 гг. (*И. Г. Акманов.* Религиозная политика царского правительства в Башкортостане во второй половине XVI–XVIII вв. Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития. Оренбург, 2002. С. 401–405).

Попытки христианизации башкир в целом оказались безуспешными. В XVII–XVIII вв. ислам существенно проникает в быт народа, мусульманские моральные и правовые (шариат) нормы становятся господствующими. В это время у башкир получают распространение паломничества к местам захоронения мусульманских святых. На территории Башкирии это мавзолеи Хусаин-бека и Тура-хана XIV (Чишминский район). Позднее – в XIX в. – к ним добавляется могила Ягафара Ишана в Давлекановском районе.

С целью контроля и управления мусульманским населением по указанию Екатерины II в Уфе в 1788 г. было учреждено Оренбургское духовное управление во главе с муфтием. Российские власти считали, что после многочисленных башкирских восстаний укрепление ислама будет способствовать социально-политической стабильности. По требованию Екатерины муллами назначали только казанских татар, которых считали более лояльными. Мусульманские священнослужители башкиры появляются позднее, с середины XIX в., они всегда составляли незначительное меньшинство среди мулл Башкирии. В XIX в. на территории Башкирии получила распространение разновидность суфизма – ишанизм. Ишаны, имевшие многочисленных мюридов (учеников), были влиятельными религиозными авторитетами. Башкиры, так же, как и другие полукочевые в прошлом тюрки, являлись наследственными мюридами ишанов какого-либо рода и, определяя близость человека к своему роду или племени, часто исходили из того, мюридом какого ишана тот был. Именно ишаны стали для башкир носителями мусульманской традиции, адаптированной к условиям существования башкирского общества.

После Февральской революции среди татар и башкир России разворачиваются националистические и религиозное возрожденческие движения. В отличие от татар среди башкир религиозное движение не было самостоятельным и подчинялось национальным интересам.

В апреле – мае 1917 г. сформировалось «Российское мусульманское движение», в котором доминировали татары. Целью этого движения было не только возрождение ислама, но и создание мусульманских Волжско-Татарских штатов (Идель-

Урал) – независимого или автономного (в составе России) государства. Этот «татарский» проект находился в резком противоречии с целями башкирского национального движения. Башкирские национальные лидеры (в частности, самый популярный из них Ахмед-Заки Валидов) требовали создания самостоятельной башкирской государственности. В программных документах валидовского движения (и Башкирской республики, провозглашенной учредительным курултаем 15 ноября 1917 г.) предусматривалось создание национального башкирского муфтията. Еще более ревностными сторонниками создания самостоятельного башкирского муфтията выступали приверженцы М.-Г. Курбангалиева. Курбангалиев был принципиальным сторонником сохранения Башкирии в составе России и именно поэтому придавал особое значение идее создания независимого башкирского религиозного центра как силы, которая могла бы сплачивать башкирский этнос. В 1918 г. Курбангалиев примкнул к Колчаку и позднее был вынужден эмигрировать.

В марте 1919 г. было провозглашено создание Советской Автономной Башкирской республики. Ее первым главой стал А. Валидов. Таким образом, было предрешено и возникновение независимого башкирского духовного управления. В 1921 г. состоялся курултай башкирского духовенства, который учредил Духовное управление мусульман Малой Башкирии (БДУ). Первым муфтием стал Мансур Халиков. Вначале Духовное управление располагалось в г. Стерлитамаке. В то же время в Уфе сохранялось Духовное ведомство мусульман Внутренней России и Сибири. В 1922 г. Уфимская губерния была присоединена к Башкирии и, таким образом, в 20 – 30-е гг. на территории Башкирии находилось два духовных управления: Духовное управление мусульман Европейской части России и Сибири (ДУМЕС), объединявшее мусульман, по преимуществу в национальном отношении татар, всей России (за исключением Северного Кавказа), и БДУ – объединявшее мусульман-башкир на территории Башкирии. Эти духовные управления вели между собой настоящую войну. БДУ призывало власти Башкирской республики изгнать ДУМЕС из ее пределов. ДУМЕС призывал российские власти ликвидировать БДУ. Полемика между ними полна не просто резкостей, но ненависти. Советские органы до середины 30-х гг. разжигали эту борьбу, считая, что она ослабляет ислам. В то же время мусульмане, ориентированные на оба духовных управления, активно противодействовали политике светской власти, направленной на удушение религии.

К 1934 г. на территории Башкирии в ведении БДУ осталось 324 общины, а в ведении ДУМЕС – 600, остальные были закрыты в ходе антирелигиозных кампаний.

Вскоре БДУ стало жертвой репрессий и было уничтожено. Произошло это в промежутке между июлем и октябрем 1936 г. После октября 1936 г. в ряде официальных документов упоминается о слиянии БДУ и ДУМЕС. Никакого слияния в действительности не было, БДУ просто уничтожили, а всех его священнослужителей репрессировали, имущество конфисковали. Только в 1957 г. был посмертно реабилитирован последний муфтий БДУ – Мутагар Камалитдинов, который после ареста и гибели в заключении И. Гатауллина в 1936 г. еще три месяца возглавлял БДУ. Затем и он был арестован и погиб в заключении. Репрессии продолжались и против духовенства ДУМЕС – в 1944 г. в Башкирии осталось всего 12 мечетей.

Во время войны стали заметны послабления мусульманам, как и другим верующим. К началу 50-х гг. число мечетей достигло 23. Власти закрывали глаза на не организованные официально проявления религиозной жизни. Однако после хрущевских гонений влияние ислама в Башкирии было сильно подорвано. При 16 действующих мечетях отмечалось постоянное ослабление незарегистрированной религиозной жизни. Возраст и духовенства, и рядовых верующих – почти исключительно пенсионный. Исчезли суфийские традиции. В Башкирии не было и намека на так называемый параллельный ислам, распространившийся на Кавказе и в Средней Азии. Духовенство в Башкирии к этому времени почти полностью состояло из татар.

С 1980 г. ДУМЕС возглавляет муфтий Талгат Таджуддин.

Вероучение и современное положение

Ислам в Башкирии – религия двух этносов: башкир и татар. Башкиры (как и родственные им казахи и ногайцы) – этнос гораздо менее религиозный, чем татары, среди них гораздо меньше практикуется отправление религиозных обрядов и следование моральным и бытовым предписаниям ислама. У них в неизмеримо большей степени сохранились пережитки язычества (тенгрианство). Возрождение ислама в Башкирии наложилось на движение национального возрождения башкирского народа и на противоречия между башкирской и татарской общинами Башкортостана.

Годы перестройки ознаменовались бурным ростом ислама в Башкирии. Число мечетей выросло с 14 до 310 (1995 г.), открылись средние и высшие учебные заведения. Ислам получил официальное признание.

Процесс религиозного возрождения в Башкирии сопровождался серьезными и разнородными конфликтами внутри исламской общины. Наиболее существенен конфликт, связанный с противоречиями между Талгатом Таджуддином и молодым мусульманским духовенством, недовольным соглашательской политикой Таджуддина с властью Российской Федерации и его реформаторскими настроениями (на общероссийском уровне – это конфликт между ДУМЕС и ДУМЕР–ДУМАР). В 1992 г. в Уфе произошел один из первых бунтов против Таджуддина, за которым последовали аналогичные бунты по всей России. От ДУМЕС откололось Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ДУМРБ). В октябре 1994 г. радикалам, противникам прежнего «пророссийского» ДУМЕС, даже удалось временно отстранить Таджуддина от власти. Однако уже в декабре того же года Таджуддин совершил контрпереворот и вернулся к руководству ДУМЕС, переименованный тогда в ЦДУМР. В Башкирии эта борьба между ЦДУМР и ДУМРБ своеобразно накладывается на национальные конфликты, вступает в непростые отношения с национальными движениями.

Противники Таджуддина обвиняют его в первую очередь в аморальном поведении – пьянстве и наркомании. Но гораздо важнее обвинения, связанные с его идейной позицией. Таджуддин заявляет, что шариат не должен быть ни в коем случае нормой права, но лишь внутренним законом мусульманина («шариат должен быть в сердце»). Он утверждает, что многовековое пребывание мусульман в составе России – для них не зло, а благо, и что, то «как сейчас живут в Иране или Судане никак не может быть для нас образцом». В выступлении на Всемирном русском соборе в декабре 1999 г. он говорил, что «Святая Русь – и для российских мусульман значимое понятие». Таджуддин занимает экуменическую позицию – он ратует за взаимное сближение «авраамических религий» и постоянно стремится к укреплению контактов с РПЦ. Экуменические ориентации Таджуддина и стремление сделать ислам «современным», «европейским» объективно отражают мировоззрение многих российских мусульман, получивших европейское образование и принявших многие западные ценности.

В начале 90-х гг. сопротивление Таджуддину возглавили имамы – башкир Н. Нигматуллин и татарин Н. Аширов. В созданном по их инициативе в 1992 г. ДУМРБ муфтием был избран Нигматуллин, а его заместителем Аширов. С самого своего возникновения ДУМРБ занял гораздо более радикальную теологическую и политическую позицию, чем ЦДУМР, в первую очередь благодаря Аширову. Если Нигматуллин являлся скорее витриной для привлечения башкир в

ДУМРБ, то реальное руководство муфтиятом концентрировалось в руках Аширова. Идеологически ДУМРБ ориентируется на мусульманские страны Ближнего Востока. Лидеры ДУМРБ считают утверждение шариата в общественной жизни недостижимым идеалом. Так, Аюб Бибарсов, заместитель муфтия с 1997 г., говорит: «Как мусульманин я не могу быть против шариата. В Саудовской Аравии – шариат, а ведь Саудовская Аравия – это рай. Но я понимаю, что в современных российских условиях внедрение шариата практически невозможно».

Аширов сумел установить тесные контакты с мусульманскими организациями в странах Ближнего Востока. В беседе с нами в 1996 г. он признавался, что получает от них финансовую помощь. В первой половине 90-х гг. ДУМРБ привлек к работе в своих учебных заведениях несколько десятков преподавателей из стран Ближнего Востока; в русле контактов с мусульманскими организациями этих стран в Башкирии появлялись и миссионеры. В отличие от Таджуддина, стремящегося установить как можно более тесные отношения с РПЦ, ДУМРБ имеет с ней лишь чисто формальные, протокольные контакты, инициированые властями. Таджуддин в первые 5–6 лет существования ДУМРБ обвинял его лидеров в распространении политического и религиозного экстремизма, национальной вражды и в связях с ваххабитами. ДУМРБ в долгу не оставался, обвиняя Таджуддина в аморальном поведении, сервилизме перед российскими властями, экуменизме, «обновленчестве» и даже в масонстве.

Возрождение ислама среди башкир в значительной степени носит не самостоятельный характер, но подчиненный национально-политическим целям. Большинство мусульманского духовенства и в ЦДУМР (до 90%), и в ДУМРБ (около 70%) – татары, что является причиной подспудных внутренних трений. Избранный главой ДУМРБ башкир Н. Нигматуллин, до сих пор противостоял межэтническим трениям в ДУМРБ, однако на бытовом уровне конфликт постоянно тлеет.

Националистические башкирские партии и движения, крупнейшее из которых – Башкирский национальный центр «Урал» (БНЦ) придавали в первые годы после перестройки громадное значение возрождению ислама, как фактора, обеспечивающего сохранение и сплачивание башкирской нации. По инициативе и на деньги БНЦ на башкирский язык был переведен Коран (1994 г.), издано на башкирском языке много другой религиозной литературы.

В конфликте ЦДУМР с ДУМРБ националисты поддержали ДУМРБ, как организацию республиканскую, не зависимую от «цен-

тра», продолжающую традиции БДУ. Глава БНЦ Марат Махмудович Кульшарипов (тел. р.: 3472-52-99-35; тел. д.: 53-28-67) сказал нам в личной беседе: «Мы плохие мусульмане по сравнению с татарами, но мы верны исламу больше, чем татары». Действительно, при низкой религиозности не было массовых обращений башкир в православие. В этом националы видят залог национального единства.

Со второй половины 90-х гг. БНЦ и другие башкирские национальные организации начинают терять интерес к исламу и становятся все более светскими. Тем не менее ДУМРТ сумел стать в первую очередь религиозным объединением башкир. Общины, признающие авторитет ДУМРБ, в основном концентрируются в районах с преобладанием башкирского населения, а ЦДУМР – татарского.

В 1992-1994 гг. ДУМРБ на волне движений за суверенитет Башкортостана, башкирского национального возрождения и стремления очистить ислам от российско-советских влияний триумфально вытеснял ЦДУМР: повсюду общины ЦДУМР переходили под эгиду ДУМРБ – в эти годы оно пользовалось поддержкой властей и общественности. Но постепенно ситуация начала меняться.

Т. Таджуддин в критической для ЦДУМР ситуации мобилизовал в свою поддержку трудносовместимые источники сохранения своего влияния. Он сумел доказать властям Башкортостана свою лояльность и большую приемлемость, пугая их экстремизмом Аширова, при этом одновременно он укреплял связи с московскими властными структурами. Таджуддин сумел также доказать значительной части татарской общины Башкортостана, что именно он является в каком-то смысле ее этническим лидером.

В 1995 г. Т. Таджуддин, в течение нескольких лет терявший влияние на башкир, пошел на децентрализацию ЦДУМР и, оставаясь верховным муфтием, создал региональный Башкирский муфтият с центром в г. Салават. Таджуддин надеялся, что этот шаг сможет ослабить связь башкирского национального движения с ДУМРБ. Однако эта инициатива закончилась неудачей. Салаватский муфтий Рамиль Насыров не пользовался никаким авторитетом, все заинтересованные силы все равно обращались к Таджуддину, и салаватский муфтият в 1997 г. был ликвидирован.

С 1995 г. ДУМРБ начинает терять свои позиции. Одна из главных причин этого – радикализм Аширова. Его воинственная риторика стала пугать и власти, и общество. Миссионеры и преподаватели из-за рубежа вызывали раздражение не только властей, но и местного населения. ДУМРБ создавался как башкирское религиоз-

ное объединение, и когда миссионеры осуждали, защищая чистоту ислама, местные религиозные обычаи и традиции, это вызывало резкий протест. Имели место случаи, когда местные жители собирались на митинги и требовали власть выслать миссионеров (что властями и исполнялось).

В 1997 г. Аширов покинул Башкортостан, когда сумел инициировать создание Духовного управления мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР) и стать его муфтием. Заместителем муфтия, взамен Аширова, был избран А. Бибарсов, среди родственников которого много влиятельных представителей исламского духовенства (его ближайшие родственники муфтии Саратова и Пензы). С тех пор ДУМРБ публично занимает более умеренные позиции. Под давлением властей его лидеры поддерживают официальные отношения с Т. Таджуддином и вообще их риторика смягчилась, однако принципиальные идейные установки остались неизменными.

К 2000 г. между ДУМРБ и ЦДУМР установился некий стабильный баланс сил. За ЦДУМР закрепилось около 40% мусульманских общин республики, за ДУМРБ – около 60%, причем ДУМРБ поддерживает в основном башкирское население. Перестав обличать друг друга публично, эти два духовных управления продолжают подковерную холодную войну. В частности, ЦДУМР обвиняет ДУМРБ в продолжающихся тайных связях с ваххабитами (например, в связях с неким подпольным обществом «Ансар»), а ДУМРБ обвиняет ЦДУМР в извращении истин ислама. При этом важно заметить, что исламская религиозность в Башкирии очень слаба, слабее чем в любом другом традиционно исламском регионе России. Как самокритично заявил нам в ноябре 1999 г. ректор Исламского института им. Марьям Султановой (главного медресе ДУМРБ) Ильдар Малахов: «Мечети не полупусты, а пусты; среди мусульман нет интеллигенции; а в медресе идут учиться те, кто никуда больше поступить не могут».

Как среди башкир, так и среди татар заметным явлением стал переход в христианство (в основном в пятидесятничество и евангелизм, в значительно меньшей степени в православие и католицизм), а также к новоапостольникам, мормонам, иеговистам и т. д. Исламские лидеры (в первую очередь из ДУМРБ), а также башкирских националистических организаций, выражают по этому поводу свое возмущение, но ничего поделать не могут (власти серьезно не ограничивают проповедь протестантизма среди коренного мусульманского населения). В то же время лидеры башкирского национального движения культивируют специфические черты

башкирской духовной культуры, любят подчеркивать особенности исламской религиозности кочевых народов, свою общность с казахами и ногайцами, а не с татарами. В среде национально ориентированной интеллигенции с ностальгией вспоминают о «громком зикре» (суфийский молитвенный обряд), окончательно запрещенном муфтием ДУМЕС Хиялетдиновым в 1966 г., об исчезнувшем ишанизме.

Другая линия религиозных исканий башкирских националов связана интересом к доисламским языческим верованиям народа. В общем русле национального возрождения растет тяга к национальному эпосу «Урал-Батыр», сохранившимся в народе языческим верованиям (например, поклонению камням, в честь духа гор Тау Эйахы до сих пор строятся конусы из камней на вершинах; поклонение верховному богу Тенгри, которого часто отождествляют с Аллахом; поклонение царю неба Самралу; поклонение духу воды Хпу Иняхы и т.д.). В башкирских деревнях иногда возникают конфликты между крестьянами-башкирами и имамами-татарами, стремящимися искоренить языческие верования. На волне национального движения бывают столкновения и в связи с недовольством татарским засилием в мусульманском духовенстве, в 1994-1995 гг. несколько представителей башкирской художественной интеллигенции заявили о переходе из мусульманства в тенгрианство. Среди них – писатель Ахмет Утебаев, художник Фарид Ергалиев и др. В июне 1995 г. на Всемирном курултае башкир один из делегатов с трибуны объявил о разрыве с исламом и о переходе в тенгрианство, что вызвало изрядный скандал. В уфимских СМИ периодически говорится о пропаганде идеи возвращения к национальной башкирской доисламской вере. Большой резонанс имело издание книги Салавата Галямова «Великий Хау Бен. Исторические корни башкордско-английского языка и мифологии» (Уфа, 1997), в которой на основе лингвистического и мифологического анализа утверждалось историческое первенство и истинность первоначальной религии башкир, основу которой, по мысли автора, составляют зороастризм и тенгрианство. Мусульманское духовенство относится к этим настроениям крайне отрицательно и даже запрещает верующим говорить о тенгрианстве.

Существуют и настроения в пользу формирования некоей специфической башкирской веры на основе оккультизма (при значительном влиянии рерихианства) и тюркской мифологии. Один из лидеров этого пararелигиозного течения – президент башкирской ассоциации «Творческое наследие» Ахмет Закиевич Рахимов (тел. р.: (3472) 22-03-71; тел. д.: (3472) 53-93-89).

Все годы после распада СССР республику возглавляет президент Муртаза Рахимов. Рахимов жестко подавляет любую политическую оппозицию и проводит политику «коренизации», т.е. продвижения башкир на все властные должности и поддержки башкир в экономике (башкиры составляют 25% населения республики, русские и украинцы – 43%, татары – 24%). В начале 90-х годов Рахимов жестко конфликтовал с московскими властями, добиваясь от них максимальной самостоятельности. В качестве рычага давления им использовались и шумные башкирские националистические организации. В 1993 г. была принята Конституция Башкортостана, провозгласившая «суверенитет» республики, а в 1994 г. между Башкортостаном и федеральным правительством был подписан договор «О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий», узаконивший за республиканскими властями широкие права, выходящие за рамки конституции Российской Федерации. После этого отношения между Москвой и Уфой стабилизировались. В 2002 г. Конституция Башкортостана формально была приведена в соответствие с Конституцией Российской Федерации, но на самосознании башкирского народа и политической элиты республики это мало отразилось.

Религиозная политика Рахимова, однако, всегда была очень умеренной и осторожной. В республике декларируется равенство религиозных организаций, никогда не подвергались серьезной дискриминации религиозные меньшинства. Тем не менее симпатии власти всегда были очевидны. До 1993 г. президент Рахимов оказывал моральную и материальную поддержку ЦДУМР и приглашал на различные мероприятия Т. Таджуддина. Позднее он начал медленно переориентироваться на ДУМРБ, возможно, из-за пророссийской ориентации ЦДУМР, в надежде найти в ДУМРБ «свой», послушный его власти муфтият. М. Рахимов включил в 1993 г. в общественный совет при президенте представителей ДУМРБ (но не ЦДУМР) и РПЦ.

С конца 1995 г. намечается охлаждение М. Рахимова к ДУМРБ и вторичное приближение Таджуддина к власти. Подобная переориентация закономерна – ДУМРБ не склонен к полной лояльности каким-либо властям, а антитатарская направленность башкирского национального движения постоянно создает проблемы для властей республики в их отношениях с татарской общиной. Союз с ЦДУМР в значительной степени снимает эту напряженность.

С середины 90-х гг. в республике заметен рост страха перед исламским фундаментализмом и экстремизмом, что также служит сближению властей с ЦДУМР. С 1997 г. власти высылают иностранных проповедников и преподавателей ислама. Так, в ноябре 1998 г.

из Уфы были высланы шестеро граждан Пакистана – исламских миссионеров «за антироссийские высказывания, направленные на разжигание национальной и религиозной вражды» (НГ-Религия, 1998.27.11). В августе 2002 г. за пределы Башкортостана была выслана большая группа граждан Турции, являющихся последователями радикальных исламских объединений «Сулейманжди» и «Нурджулар». Лидер группы Чалышкан Сейди прибыл в город Октябрьский в 1998 г. и заручился поддержкой местных властей. Как сообщает центр общественных связей УФСБ по Башкортостану, эти объединения содержали «благотворительный пансионат для сирот», где воспитывали детей «в духе пантюркизма и религиозного фанатизма» (Благовест-Инфо. 2002, №32).

Очевидна явная тенденция восстановления муфтием Талгатом Таджуддином своих позиций в обществе. В 1995 г. Рахимов совершил хадж в обществе Таджуддина. Особенно активно проявил себя муфтий во время выборов президента Башкортостана летом 1997 г., демонстрируя полную поддержку кандидатуры Муртазы Рахимова. Самым главным делом Т. Таджуддина в 1997-1998 гг. стало строительство комплекса мечети – медресе «Люля-тюльпан» в Уфе, финансирование которого шло в значительной степени за счет республиканского бюджета. Торжественное открытие этой мечети в конце 1998 г. в присутствии М. Рахимова и Т. Таджуддина стало символом объединения этих лидеров (*Айслу Юнусова*. Время собирать мечети. НГ-Религия. 1998.18.11). Только в 2004 г. было объявлено о выделении земельного участка для строительства соборной мечети ДУМ РБ.

Со временем общероссийский статус таджуддиновского ДУМРБ стал восприниматься М. Рахимовым не как недостаток, а как достоинство: «...у Верховного муфтия Талгата Таджуддина должен быть свой штат и штаб-квартира в Москве. В Татарстане уверены, что их муфтий, глава российских мусульман вне Кавказа, – Равиль Гайнутдин тоже оспаривает право на этот пост. Мне кажется, есть все основания считать главным Таджуддина. Он работает в Уфе, где уже около трехсот лет назад было создано Управление мусульман, и он по праву считается Верховным муфтием...Руководство нашей страны должно относиться к этому вопросу внимательно (Интервью президента Республики Башкортостан Муртазы Рахимова. (НГ. 2001.27.12).

Администрация Рахимова декларирует равенство всех религиозных организаций (исключение делается только для ваххабитов), в том числе равенство ДУМРБ и ЦДУМР. Обоим духовным управлениям передаются на равных условиях здания и земля. Однако крупнейшая, главная мечеть «Люля-тюльпан», содержащаяся на балансе республики, передана ЦДУМР. Важная особенность религиозной полити-

ки властей Башкортостана – стремление побудить различные религиозные организации к терпимости и сотрудничеству. Власти стремятся не допускать публичных нападок религиозных деятелей друг на друга, равно как и агрессивных выпадов в светской печати.

Символическим проявлением политики утверждения межрелигиозного согласия является принятие властями Башкирии плана строительства духовного центра традиционных религий в Уфе, инициированного общественной организацией «Аюрведа» и поддержанного муфтиями Т. Таджуддином и Н. Нигматуллиным, архиепископом Никоном.

Численность

1990 г. – 30 мусульманских общин.

1996 г. – 310 общин (ок. 260 – ДУМРБ, ок. 50 – ЦДУМР).

1998 г. – 465 объединений мусульман (301 – ДУМРБ, 189 – ЦДУМР, 17 – неопределившихся).

2002 г. – 550 мусульманских общин (310 – ДУМ РБ, 240 – ЦДУМР).

Национальный состав

Татары, башкиры.

Средства массовой информации

«Риселет» («Послание»), до 1997 г. называлась «Ислам и общество» – газета ДУМРБ.

Адрес: 450000, Уфа, ул. Гоголя, д. 21. Тел.: 22-70-71, 51-55-07. Отв. за выпуск И. З. Малахов. Тир. 999 экз.

«Булгар» – газета, издававшаяся в начале 90-х гг. в Уфе ЦДУМР (вышло несколько номеров).

Ежемесячная исламская страница в республиканской газете «Башкортостан».

В 1989–1993 гг. БНЦ издал большое количество исламской литературы на башкирском языке, с 1994 г. спрос на нее стал резко падать.

Еженедельная ТВ-передача об исламе журналиста Я. Давлетова.

Ежемесячная ТВ-передача «Ихлас».

«Иман» – еженедельная радиопередача.

Учебные заведения

В 1998 г. – в 6 медресе обучалось 150 человек, еще 50 человек обучались :заграницей.

Высший исламский институт при мечети «Люля-тюльпан» (около 50 студентов в 1998 г.) – при ЦДУМР.

Медресе ДУМРБ – центральное в Уфе – Исламский институт им. Марьям Султановой (Уфа, ул. Социалистическая, д. 3а), а также медресе в Нефтекамске, Октябрьском, Агидели (всего 5 медресе).

ДУМРБ и ЦДУМР получили разрешение направлять учителей в светские школы, этим правом активно пользуются.

Общественные и благотворительные организации

Общество мусульманской интеллигенции, ок. 750 человек. Возникло в 1991 г. в Уфе.

Исламский культурный центр «Дагват» (ДУМРБ).

Постоянная благотворительная деятельность ДУМРБ в тюрьмах, больницах, школах-интернатах.

Экономическое положение

Финансирование из республиканского, районных и городских бюджетов.

Спонсорство бизнеса.

ДУМРБ получает помощь от Арабских стран и Турции.

Коммерческая деятельность мусульманских организаций.

Библиография

Акманов И.Г. Религиозная политика царского правительства в Башкортостане во второй половине XVI–XVIII вв.// Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития. Оренбург, 2002.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

Ислам в Республике Дагестан

Составлено в марте 2001 г. Авторы: М. Рощин, С. Филатов, Р. Лункин. Сбор материалов: М. Рощин, С. Филатов, Р. Лункин

Организационная структура

Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД) является общереспубликанской высшей религиозной инстанцией для мусульманского населения республики. Руководящие органы ДУМД:

Совет ДУМД (решает организационные вопросы);

Совет алимов, или богословов (включает представителей всех мусульманских национальных общин республики);

Совет мечетей. Главой (председателем) ДУМД является муфтий. Он избирается Советом алимов, состав которого в свою очередь избирается съездом мусульман Дагестана. Муфтий Дагестана – Ахмад-хаджи Абдуллаев. Тел.: (8722) 64-30-52, заместитель муфтия – Ахмат-хаджи Тагаев. Тел.: (8722) 63-41-85. Адрес ДУМД: Махачкала, ул. Азиза, 2. Тел./факс: 63-36-32.

Муфтий Дагестана входит в Координационный совет муфтиев Северного Кавказа, который с 2003 г. возглавляет муфтий Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесии и Ставропольского края Исмаил Хаджи Бердиев.

Краткая история

До появления ислама на территории Дагестана в Аварии в центре и на севере республики действовала Грузинская православная церковь; на побережье и юге Дагестана во время католикасата Великой Албании было распространено влияние Албанской православной церкви. Ислам принесли с собой в Дагестан в середине VII в. арабы. К X в. он утвердился в Южном Дагестане, а в XV в. – на всей территории, в том числе в горных центральных и северо-западных районах, вытеснив прежние религиозные верования, включая и христианство. Вскоре Дагестан превратился в один из главных очагов распространения ислама на Северном Кавказе.

В средневековых дагестанских княжествах сформировался многочисленный слой исламского духовенства, получила распространение богословско-правоведческая литература (особенно книги, излагавшие учение имама аш-Шафии). Ни в горных «вольных обществах», ни в федеральных владениях Дагестана ислам, однако, не вытеснил традиционных норм адата (обычного права), на которые, главным образом, опиралась власть местных правителей. В этих условиях движения социального народного протеста против деспотической власти князей (шамхалов, ханов, уцмиев и др.) естественным образом принимали форму борьбы за «чистоту шариата». С XVII в. они возглавлялись шейхами, выступавшими против «официального» духовенства. В 20-е г. XIX в. эта борьба получила новый импульс с проникновением в Дагестан учения суфийского шейха Бахауддина Накшбанда (1318–1389) из Бухары.

Распространение накшбандийского тариката (братства) в крае совпало с усилением российской колониальной экспансии на Кавказе. Накшбандийские имамы – Гази-Магомед (1828–1832), Гамзат-бек (1833–1834) и Шамиль (1834–1859) возглавили освободительное движение горцев, провозгласив газават (войну за веру) первейшим условием достижения полновластия шариата. Наибольшего пика оно достигло при Шамиле, создавшем в Дагестане и Чечне военное «шариатское» государство – имамат. В русской историографии это движение получило название мюридизма, так как по суфийской традиции повстанцы именовали себя мюридами (учениками) вождей-имамов. После окончания в 1861 г. войны на Кавказе русская администрация, борясь с рецидивами мюридизма, сотрудничала с лояльным мусульманским духовен-

ством, сохранявшим прочные позиции в сферах образования и судопроизводства. В 1912 г. духовенство составляло 5% населения Дагестана; на его территории имелось 2060 мечетей. Февральская революция 1917 г. сделала ислам политическим знаменем как националистов из «Союза объединенных горцев», так и поборников шариатской монархии из числа накшбандийских шейхов и мулл.

Гражданская война 1918–1920 гг. внесла раскол в ряды дагестанского духовенства. Часть его во главе с шейхом Нажмуддином Гоцинским (пятый имам Дагестана, расстрелян в 1923 г.) пошла на союз с Добровольческой армией А. Деникина против неверных – большевиков; другая часть оказала поддержку последним как союзникам в борьбе против возрождения Российской империи, а также против казачества. В первые годы после «советизации» Дагестана власти не проводили специальной «антимусульманской» политики. Но с конца 20-х г. сопротивление духовенства насаждению «нового быта» среди горцев, атеистической пропаганде, а затем и коллективизации крестьянства изменили ситуацию, особенно после закрытия шариатских судов и религиозных школ. В 30-е г. в ходе борьбы с «антисоветскими элементами» по исламу в Дагестане был нанесен сильный удар: духовенство подверглось массовым репрессиям, почти все мечети были разрушены или закрыты и т.д. В 40-е г. некоторая либерализация религиозной политики в СССР не обошла стороной и Дагестан: было создано Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) во главе с муфтием (1944 г.), центром управления стал г. Буйнакск (б.Темир-Хан-Шура – один из крупнейших религиозных центров Дагестана).

ДУМСК ведало регистрацией религиозных общин, утверждением и смещением имамов мечетей, изданием постановлений (фетв) по возникающим религиозным вопросам и т.п. Фактически его деятельность контролировалась советскими властями, нуждавшимися в полной политической и идеологической лояльности духовенства. Как и другие мусульманские духовные управления в СССР, ДУМСК систематически декларировало «поддержку внутренней и внешней политики советского государства».

С самого начала Дагестан занимал ключевые позиции в ДУМСК. На его территории находилось большинство культовых зданий. Однако в 1988 г. в Дагестане имелось лишь 27 действующих мечетей (против 2060 в 1912 г.!). В то же время общий высокий уровень религиозности дагестанского (особенно горского) населения способствовал сохранению здесь так называемого параллельного ислама в различных формах: деятельность знатоков религии и арабского языка

(арабистов), передававших свои знания молодежи; почитание святых шейхов и паломничество к их могилам; подпольная практика шариатского судопроизводства и пр. С конца 70-х гг. в Дагестане начинает нелегально распространяться разнообразная религиозная литература, в том числе книги и брошюры идеологов политического ислама (Хасана аль-Банны, Абуль Аля Маудуди, Юсуфа аль-Карадави и др.). В конце 80-х гг., на фоне общей либерализации советского режима, в Дагестане началось возрождение ислама.

В мае 1989 г. под давлением мусульманских активистов ушел со своего поста глава ДУМСК муфтий Махмуд Гекkиев, обвиненный во взяточничестве, нарушении норм исламской морали и связях с КГБ. Это событие повлекло за собой распад ДУМСК на ряд автономных религиозных инстанций в республиках Северного Кавказа, в том числе в самом Дагестане.

В январе 1990 г. чрезвычайный съезд мусульман северокавказского региона признал свершившимся фактом распад ДУМСК. Председателем вновь созданного Духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД) был избран Багаутдин Исаев, кумык по национальности. В 1991 г. Духовное управление переехало из Буйнакска в Махачкалу, где под его руководством продолжилось начавшееся в 1989 г. строительство новых и возрождение старых мечетей в городах и селах республики; был открыт ряд религиозных учебных заведений. В 1990 г. 345 дагестанцев приняли участие в первом «массовом» хадже из СССР; летом 1991 г. из Дагестана выехало уже 900 паломников. Тем не менее на первом съезде мусульман Дагестана (февраль 1992 г.) руководство ДУМД во главе с муфтием Б. Исаевым подверглось критике за недостаточное внимание к нуждам мечетей и вопросам подготовки имамов. Глава ДУМД был обвинен, в частности, в игнорировании Совета алимов, препятствовании проведению бухгалтерской ревизии Управления, а также в намерении создать отдельное духовное управление для тюркоязычного (в основном кумыкского) населения республики.

Избранный съездом новый Совет алимов избрал муфтием мусульман Дагестана Саид-Ахмада Дарбишгаджиева, аварца по национальности, ректора Исламского университета в г. Кизилюрте. Съезд фактически вызвал раскол ДУМД. Авторитет нового муфтия признали, помимо аварцев, лишь общины табасаранцев и лакцев, а также часть даргинцев и чеченцев (имеются в виду чеченцы-ауховцы (аккинцы) – одна из этнических подгрупп чеченского народа). Кумыкское население консолидировалось вокруг «своего» муфтия – Багаутдина-хаджи Исаева, вскоре, в июле

1992 г., возглавившего официально созданное Кумыкское духовное управление. Большинство даргинцев также оказались в оппозиции к ДУМД, что способствовало появлению самостоятельного даргинского казията в г. Избербаш в 1993 г. На последнем съезде ДУМД (январь 1994 г.) произошла очередная смена руководства этой организации: Саид-Ахмад Дарбишгаджиева на посту муфтия сменил Магомед Дарбишев, также аварец. Процесс возрождения национального самосознания привел в конце концов к созданию объединенного ДУМ Дагестана, зарегистрированного в сентябре 1994 г.

Было восстановлено и Духовное управление мусульман Дагестана (в августе 1998 г. муфтия Саиида-хаджи Абубакарова, сменил – Ахмад-хаджи Абдуллаев). Была разработана новая структура «по вертикали», рассчитанная на организационные сближения Духовного управления с духовенством «низшего звена». Председатель Духовного управления мусульман Дагестана избирается Советом алимов. В мае 1995 г. ДУМД и Совет алимов постановили: создать шуры (советы) мечетей при всех джума-мечетях; создать районные советы духовенства, состоящие из имамов советов мечетей каждого населенного пункта; создать Верховный совет духовных авторитетов при ДУМД из представителей районных советов духовенства. Таким образом, была сформирована нетрадиционная для Дагестана система организации духовных учреждений.

При этом процесс организации национальных духовных управлений в одних районах перестал быть актуальным, а в других идеи независимых управлений возникают время от времени. В 1996 г. была, например, попытка образования отдельного ДУМ Южного Дагестана для лезгинского народа, но его даже не зарегистрировали. Национальные движения в исламе постепенно переродились в национальные общества: народный фронт имени Шамиля у аварцев, движение «Саид Бал» у лезгин, движение «Тенглик» во главе с Шеит Ханум у кумыков, но теперь они приобрели светский культурно-просветительский характер. После того как дагестанское законодательство запретило регистрировать национальные духовные управления, верующие стали объединяться вокруг своих национальных шейхов (НГ. 2001.07.08).

В 1996 г. во главе Духовного управления мусульман Республики Дагестан встал аварец муфтий Саид Абубакаров. Ему удалось поднять авторитет муфтията и добиться относительной автономии от властей. Абубакаров преодолел движения по созданию духовных управлений для отдельных народностей Дагестана. При нем

началась замена кумыков на аварцев в руководстве Духовного управления и в мечетях Махачкалы, где кумыки традиционно доминировали, а теперь окончательно утвердилось доминирование аварцев в руководстве ДУМД. В среде других народов Дагестана высказывалось недовольство таким положением вещей. В частности, в политическом руководстве республики Дагестан приоритет принадлежит даргинцам, среди которых есть деятели, стремящиеся распространить свой контроль на ДУМД.

В августе 1998 г. муфтий Саид Абубакаров был убит в Махачкале.

По мнению бывшего секретаря Совета безопасности Дагестана Магомеда Талбоева, убийство муфтия – это попытка столкнуть два религиозных течения, тарикатистов и ваххабитов, «внутренними силами в республике» (Благовест-инфо. 1998, № 34).

Вероучение и современное положение

Официальный ислам в Дагестане представлен, главным образом, шафиитским мазхабом более ортодоксальным и радикальным, чем ханифитский мазхаб (ханифитский мазхаб распространен только среди ногайцев Дагестана), существующий в других мусульманских республиках Российской Федерации, кроме Чечни. Важнейшей особенностью традиционного официального ислама является его разделение на тарикаты, духовные пути, согласно суфийской традиции. Каждый тарикат имеет свой вирд, то есть определенный набор молитв и поучений для каждого направления.

В Дагестане существует четыре тариката: накшбандия, шазилия, жазулия (жазулия является ответвлением шазилии, некоторые исламские авторитеты и исламоведы включают ее в шазилию, некоторые считают самостоятельным тарикатом; в ставленой грамоте шейха Тажуддина говорится, что он имеет право проповеди трех тарикатов: накшбандии, шазилии, жазулии) и кадирии. Кадирия отличается от других направлений громким зикром – поминанием Бога – обязательным ритуалом в суфийских тарикатах – или повтором молитв, в накшбандии практикуется тихий зикр, а шазилия обладает более упрощенным вирдом, или набором правил.

Исторически члены одного тариката не могли входить в другой, однако в процессе распада традиционной религиозности духовные учителя, шейхи стали учить в рамках нескольких тарикатов. Каждый мусульманин, принадлежащий к тарикатистскому направлению (суфизму), становится мюридом какого-либо шейха.

В настоящее время в Дагестане существует несколько шейхов: аварцы особо почитают шейха Саида Апанди Ацаева (Чиркейского), кумыки и даргинцы особо почитали Магомеда Амина,

умершего в 1999 г. и передавшего свои полномочия сыну Магомед-Мухтару, кумыки и аварцы – шейха Тажуддина Рамазанова, умершего в 2001 г. (его сменил шейх Магомед из села Новый Костек), табасаранцы и лезгины – шейха Серажуддина Исрафилова (из селения Хурик Табасаранского района). Уважением пользуются шейх Магомед-Мухтар Бабатов из пос. Кяхулай, Батрудин Кадыров из с. Ботлих, Арсланали Гамзатов из г. Буйнакска, Ильяс Ильясов, имам мечети «Сафар» в Махачкале, Магомед-Гаджи Гаджиев, первый проректор Исламского университета им. Имама Шафин в Махачкале. Наиболее влиятелен в обществе и среди руководителей муфтията шейх Саид Апанди, распространяющий свое влияние на три тариката: шазилию, жазулию и накшбандию. По оценкам специалистов, у него насчитывается более 10 тыс. мюридов (по другим данным число его мюридов 300 тыс. (*Гаджи Магомедов*. Что страшнее ваххабизма. Дагестан может поменять светскую власть на духовную. НГ. 2001.07.08), тогда как у других шейхов их по 2–3 тыс. Кроме распространенных и влиятельных направлений, в Дагестане существует группа мюридов шейха Мухаммеда Назима Киприотского, проживающего на о. Кипр. Группу возглавляет Абдул-Вахид Абдуллаев, получивший в июле 1997 г. от шейха Назима «изну» (благословение) на распространение вирда Назима, входящего в накшбандийский тарикат, на весь Северный Кавказ. Мюриды вирда Назима есть в Дагестане, Чечне и Карачаево-Черкесии. В Дагестане мюриды Саида Апанди считают шейха Назима ложным шейхом (муташейхом), а поэтому к распространению этого вирда они относятся отрицательно.

В мировоззрении дагестанцев ислам неразрывно переплетен с адатом и народными традициями и фольклором. В жизни каждого дагестанского народа ислам корректируется в соответствии с местными обычаями (адатом) и обрядами. Мало того, в каждом дагестанском селении есть свои особенности адата. Например, по Корану покойника необходимо похоронить в тот же день, когда он умер, однако это правило не всегда выполняется, так как, прежде всего, считается обязательным похоронить его в родном селе. Из адата берутся и обычаи кровной мести и брачные традиции. В Дагестане больше практикуются эндогамные браки внутри села, для чеченских селений характерна экзогамия. У всех дагестанцев существует культ местных святынь в ауле или же в районе. Обычно это святыни, оставшиеся от первых времен распространения и проповеди ислама на территории Дагестана. Святыми считаются места захоронения шейхов, а также места их проповеди,

каких-либо чудес, ими совершенных. Ныне в Дагестане особый интерес вызывают памятники, связанные с именами накшбандийских шейхов. Наиболее почитаемы могилы Мухаммеда ал-Яраги (Согратль), имама Газимухаммеда (Хунзах), Абдурахмана Согратлинского (Нижнее Казанище), Ильяса Цудахарского (Параул), Алигаджи Акушинского (Акуша), Шуайб-афанди ал-Багини (Багинуб), Сайфулла-кади в Н. Казанище, Саадухаджиясул Мухаммеда-афанди в Батлухе и др.

Приверженцы тарикатов, действующих в Дагестане, обычно не признают те формы ислама, которые существуют в других странах, полагая, что истина находится у шейхов. По этой причине практика посылки студентов исламских вузов для учебы в другие исламские страны такие как Египет, Сирия, Иордания, Ливия, Саудовская Аравия и Малайзия – в Дагестане не поощряется, однако студенты до сих пор ездят в арабские страны, в том числе и при поддержке ДУМД. Резко отрицательное отношение со стороны дагестанских тарикатистов проявляется по отношению к приезжим учителям из этих стран и к их представлениям об исламе.

Официальному исламу в Дагестане противостоит так называемый «ваххабизм», являющийся частью международного движения «Салафия», выступающего за чистоту ислама. «Ваххабизм» как течение возник в Дагестане в результате проповеди арабских миссионеров из Саудовской Аравии, Кувейта и Пакистана. Из этих же стран через территорию Чечни для них доставлялись финансовые средства. По учению «ваххабитов», необходимо подчиняться только Аллаху, и никому больше: они отрицают особое почитание пророка Мухаммеда, потому что для них не существует святых. С этих позиций «ваххабизм» критикует суфиев за наличие шейхов, авторитетов, которые становятся посредниками и встают между Аллахом и верующим. «Ваххабиты» отрицают разработанный культ похорон в традиционном исламе и выступают вообще против поздних наслоений и обычаев, т.е. против адата, за чистоту ислама. Для «ваххабизма» достаточно того, что жизнь будет регулироваться нормами шариата, закона, базирующегося на Коране и сунне. Именно на шариате должно строиться исламское государство, сторонниками которого «ваххабиты» являются, а всякое государство, не основывающееся на шариате, – нечестиво. В исламском государстве необходимо введение полиции нравов или института мухтасибов, которые будут следить за соблюдением законов шариата. Все моральные проступки и нарушения бытовых норм, таких как ношение паранджи, должны караться по законам шариата.

«Ваххабиты» представлены двумя типами – умеренные «ваххабиты», которые занимаются просветительской деятельностью, учат как создавать исламское государство и вводить законы шариата при строгом следовании только Корану, и никаким иным течениям, и радикалы-экстремисты, стремящиеся добиться тех же целей с помощью силовых методов. Представители и того и другого крыла «ваххабитов» тесно связаны между собой и часто выступают единым фронтом. «Ваххабиты» ратуют за объединение Дагестана с Чечней, чего нельзя сказать о тарикатистах.

Началом распространения «ваххабизма» на Северном Кавказе считается создание Исламской партии возрождения (ИПВ) в 1990 г. на съезде в Астрахани. Председателем (амиром) партии был избран аварец, врач по профессии Ахмадкади Ахтаев. В 1992-1995 гг. он был депутатом Верховного совета Дагестана. Партия в парламентской жизни не участвовала, ограничив свою деятельность пропагандой идей чистого ислама. В 1994 г. ИПВ прекратила свое существование. Сторонники Ахтаева, умершего в марте 1998 г. (по некоторым сведениям, его отравили), объединились в 1996 г. в религиозно-просветительское общество «Исламия». Ахтаевцы отвергают насильственные методы борьбы за чистоту ислама и сравнительно терпимо относятся к последователям суфийских тарикатов.

В середине 90-х заметную роль в распространении ваххабизма играл молодежный исламский центр «Кавказ» в Махачкале (председатель – Мухамедшафи Джангишиев). В результате постоянного давления и репрессий властей к 1999 г. центр практически прекратил существование.

Лидерами «ваххабитов» в Дагестане являлись амир Исламского Джамаата Дагестана (ИДД) Багаутдин Муххамед Кебедов, хваршин по-национальности, по паспорту аварец, и аварец Магомед Тагаев. В 1990 г. они активно участвовали в организации ИПВ.

Первоначально резиденцией Кебедов избрал дагестанский город Кизилюрт (в 1998–2000 гг. Багаутдин Муххамед жил в селении Урус-Мартан в Чечне, в начале 2000 г. он эмигрировал в ОАЭ). Багаутдин возглавлял ИДД, членов его отличало крайнее неприятие суфизма и «безбожного дагестанского режима». Все они были приверженцами идеи единого исламского Кавказа как промежуточного этапа на пути к полному единению мусульманской уммы. Программной целью ИДД объявлялся выход республики из состава России и построение исламского государства. Хорошо знающий ислам, Багаутдин обладал авторитетом не только среди радикально настроенных мусульман. Он был тесно связан с военным крылом ваххабитского движения, которое курировал чеченский командир Хаттаб

(Самир бен Салих бен Абдалла бен Салих бен Абдурахман бен Али ас-Сувейлим), уроженец Саудовской Аравии, в 1995 г. переехавший в Чечню и умерший в апреле 2002 г.). На территории Чечни была создана сеть военно-учебных пунктов «Центрального фронта освобождения Дагестана», главой которого являлся Багаутдин. Во время вторжения «ваххабитов» с территории Чечни в Дагестан в августе 1999 г. Багаутдин командовал одной из трех вооруженных группировок – Исламской армией Кавказа, фактическим идеологом вторжения радикальных «ваххабитов» был именно он. Руководящим штабом вторжения считался Конгресс народов Дагестана и Чечни, военными руководителями которого были Басаев и Хаттаб.

Магомеда Тагаева судили за экстремистскую деятельность еще при советской власти, и он находился в заключении. В 90-е гг. он приобрел широкую известность книгами «Газават и повстанческая армия имама» и «Газават, или Как стать бессмертным». С 1996 г. – командующий повстанческой армией им. Шамиля, заместитель Басаева в Кавказской конфедерации. В августе 1999 г. Тагаев возглавлял собственную армию во время кровопролитных боев в Ботлихском районе, а в 2000 г. бежал из России. Из-за границы участвовал в организации террористических актов. В апреле 2004 г. задержан в Баку правоохранительными органами Азербайджана и передан российским властям. По официальным данным в 1999 г. в Дагестане было около 3 тыс. активистов «ваххабитского» движения. В результате боевых действий «ваххабиты» застряли на подходах к Ботлиху, были вытеснены из Дагестана, большинство дагестанских лидеров «ваххабизма» бежали в Чечню.

В Дагестане в 1997–1998 гг. в селах Буйнакского района Карамахи, Чабанмахи, Ванашимахи и Кадар (Кадарская зона) утвердилась власть ваххабитов. На этой территории было приостановлено действие российского законодательства и введены законы шариата. Верховная власть принадлежала шуре. Главой этих сел считался амир Атаев, а их обороной руководил «бригадный генерал» Джарулла Раджабаддинов. Во избежание открытого конфликта С.В. Степашин, бывший в то время министром внутренних дел, в результате переговоров с жителями сел принял решение о том, что они могут жить по своим законам.

29 августа 1999 г. федеральные войска в ответ на нападение чеченских боевиков и радикальных экстремистов на Дагестан провели военную операцию против сел Карамахи и Чабанмахи, где, по данным федеральных властей, размещалась вооруженная база этих «ваххабитов». Села были полностью разрушены ударами федеральной артиллерии – часть боевиков была убита, другой части удалось

уйти в Чечню. После выдворения боевиков из Дагестана в Чечню жизнь в селах Карамахи и Чабанмахи стала восстанавливаться, возвратились в них местные жители в 2000–2001 г. под пристальным наблюдением местной и федеральной властей. Около 150 радикалов так и не вернулись в родные села.

Кроме сел Кадарской зоны еще во многих населенных пунктах явочным порядком вводился шариат, но на это не обращали внимания, так как там «ваххабизм» не был связан с созданием вооруженных формирований.

Меньшим влиянием обладал еще один ваххабитский учитель – это живший в Астрахани Айюб Астраханский (Ангута Омарович Ангутаев, выходец из селения Кванада Цумадинского района Дагестана), выступавший против вооруженных авантюр своих единомышленников. У него до 2002 г. было около 500 сторонников в Дагестане и Чечне. Община Айюба Астраханского была единственной в России официально зарегистрированной общиной «ваххабитов». В Астрахани его основными последователями выступали аварцы, недавние мигранты из Дагестана. В самом Дагестане в общину Айюба входят исключительно цумадинские аварцы. К 2001 г. община прекратила легальное существование, а сам Айюб покинул Астрахань и в настоящее время (к началу 2004 г.) находится в федеральном розыске. Всего сторонников «ваххабизма» на территории Дагестана и Чечни к 2000 г. было более 12 тыс. человек.

Шейхи тарикатистского направления крайне негативно относятся к ваххабитскому движению не только из-за его экстремизма, но и потому, что «ваххабиты» вообще не признают шейхов, как посредников между человеком и Аллахом, и отрицают все тарикаты. Шейхи более радикально настроены на искоренение ваххабизма, чем даже официальные власти Дагестана. Обострение ситуации в Дагестане в 1999 г. и вооруженная борьба с боевиками, напавшими на Дагестан со стороны Чечни, заставило официальные власти более активно бороться с «ваххабитами». В Дагестане были арестованы лидеры Губденской (Карабудахкентский район) ваххабитской общины Хасбулат Хасбулатов и Магомедхабиб Магомедов, которые принимали участие в боях с федеральными силами в Ботлихском районе. Ход получили дела, связанные с проявлениями радикального ислама в Гунибском, Кизилюртовском, Цумадинском и Казбековском районах (НГ. 1999.02.09). Всего на территории Дагестана было арестовано более 400 человек, что вызвало недовольство со стороны ДУМД, которое надеялось на массовые репрессии против всех «ваххабитов». В сентябре 1999 г. Государственный совет Дагестана официально запретил ваххаа-

бизм. В большинстве районов Дагестана были образованы советы по противодействию религиозному экстремизму, в состав которых вошли представители местных властей, руководители прокуратуры, милиции, судов и духовенства. На территории республики не осталось легального ваххабизма. Часть «ваххабитов» ушла в Чечню, а часть – в подполье.

В 1998 г. муфтием Дагестана был избран Ахмад-хаджи Абдуллаев. Он обладает меньшим авторитетом, чем муфтий Абубакаров, а поэтому менее политизирован и более послушен властям. Однако Абдуллаев как и Абубакаров принадлежит к мюридам того же шейха Саида Апанди. Формально ДУМ объединяет и выражает интересы всех народов Дагестана, однако фактически центральные органы ДУМ монополизированы мюридами шейха Саида Апанди, которые являются, по преимуществу, аварцами. Саид Апанди, как правило, не разрешает своим ученикам общаться и получать советы у других шейхов, и признает только несколько «истинных шейхов», которые фактически являются его халифами (заместителями). Засилье аварцев в ДУМ вызывает скрытое недовольство со стороны представителей других народов, прежде всего кумыков. Однако аварцы, стоящие у руля ДУМ, не в силах контролировать всю ситуацию в республике и обладают лишь относительным влиянием. Духовное управление не создало строгую систему соподчинения, и духовные лидеры на местах не подчиняются напрямую ДУМ. Местный имам в каждом селении избирается джамаатом, то есть общиной этого села. ДУМ не вправе и не в силах вмешиваться в этот процесс. В явной или скрытой оппозиции к ДУМД в Махачкале находятся мусульманские деятели, которые являются учениками шейха Тажуддина. В число оппонентов ДУМД, в частности входит ректор Исламского университета и имам Хасавюрта Магомед-Сеид Абакаров, также мюрид Тажуддина.

Отношения муфтията со светскими властями Дагестана носят достаточно сложный и даже противоречивый характер. Руководители Духовного управления постоянно декларируют отсутствие в исламе разделения между духовным и светским, и говорят в то же время о желательности построения исламского государства – это с одной стороны. С другой же, они признают невозможность построения исламского государства, «так как сейчас народ не подготовлен». Противостояние «ваххабитам» также вынуждает муфтият вести себя осторожно и поддерживать светскую власть. При этом лидеры Духовного управления постоянно высказываются за расширение прав исламского духовенства и увеличение материальной поддержки ему со стороны государства. На практике они

добиваются не столько построения исламского государства, сколько утверждения ислама в качестве привилегированной официальной религии в светском государстве. ДУМД выдвигает свои конкретные требования к властям: выделение средств из республиканского бюджета на хадж в Мекку, объявление выходным днем пятницы, внесение определенных изменений в телевизионное вещание и систему образования и т.д. Традиционалисты с разгромом их оппонентов «ваххабитов» все более чувствуют свою уверенность и возможность оказывать давление на светскую власть (НГ-Регионы. 2001.13.03).

При всем при этом, официальному дагестанскому исламскому духовенству, как и «ваххабитам», присуще чувство превосходства ислама над другими религиями, в том числе и христианством. В частности, бытует представление о полном духовном и моральном разложении Запада и всей христианской цивилизации. В то же время на Западе видят угрозу исламскому миру и верят в существование всемирного заговора против ислама, важное место в котором приписывают евреям. Большое значение придается случаям перехода европейцев, и в первую очередь, естественно, русских, в ислам. Исходя из этого, при Духовном управлении в 1997 г. был создан комитет по новообращенным, в который входит около 150 человек из числа русских людей, принявших исламскую религию.

Власть в Дагестане принадлежит старой партийно-хозяйственной номенклатуре, приверженной светским ценностям, и в этом они пользуются поддержкой большей части городского населения. На официальном уровне власти республики демонстрируют свою приверженность исламу – многие высшие чиновники уже совершили хадж. Реально же власти пытаются не допустить широкого распространения ислама, например, сильно ограничены возможности преподавания ислама в школах. Не вызывает сомнений, что и значительный общественный авторитет шейхов вызывает беспокойство светских властей. Это беспокойство проявило себя весной 2003 г., когда в официальных дагестанских СМИ появилась серия материалов, осуждающих ДУМД за стремление указывать власти, что ей делать. После этого подразделения МВД республики под предлогом проведения розыскных мероприятий и поиска оружия были введены в с. Чиркей, в котором постоянно действовала добровольная милиция из мюридов Саида Апанди, охранявшая его. Была проведена операция по разоружению этой милиции, в селе организовали постоянно действующий усиленный пост МВД.

Ограничения деятельности исламского духовенства вызывают недовольство имамов и верующих мусульман, которое иногда выплескивается в прессе. Этими настроениями попытался в 1998 г. воспользоваться Надир Хачилаев, совершивший неудачную попытку вооруженного захвата власти в республике.

Непосредственно проведением религиозной политики в Дагестане занимается Комитет по делам религий (367012, Махачкала, ул. Абубакарова, д. 73). Председатель Комитета – Магомедов Ахмед Магомедович (тел.: 8722-68-25-79) , заместитель – Ханбабаев Кафлан Муслимович (тел.: 8722-67-08-53), специалист по неисламским конфессиям – Татьяна Омарова.

Косвенным показателем того, что идеи создания исламского государства не находят поддержки у населения Дагестана, служат результаты выборов в Государственное собрание Дагестана. В 1998 г. при активной поддержке Духовного управления кандидатом в депутаты был выдвинут Курамахаммад Рамазанов, однако он потерпел сокрушительное поражение. Не был избран и Магомет Тверитинов, глава общественной организации «Новообращенные мусульмане». Принципиальных сторонников исламского государства в Государственном собрании возглавляет Суракат-хаджи Асиятилов, председатель исламской партии Дагестана.

Власти пресекают деятельность арабов из Саудовской Аравии, распространяющие «ваххабизм» под видом изучения арабского языка. В 1996 – начале 1999 г. к уголовной ответственности было привлечено 40 иностранцев – эмиссаров зарубежных исламских организаций за незаконное проникновение в Дагестан. За тот же период было выявлено 200 иностранцев, нарушивших визовой режим (*Гурия Мурклинская.* Дагестан: с Россией или без нее. НГ-Регионы,1999, № 8). В Дагестане в 2000 г. был принят закон, запрещающий ваххабизм, и деятельность ряда зарубежных исламских фондов (НГ-Регионы, 2001.13.03. № 4).

В условиях активизации политической жизни в постсоветском Дагестане, сопряженной с обострением межнациональных противоречий, процесс возрождения ислама в республике приобретает известное идеологическое измерение. Это проявляется, прежде всего, в появлении в Дагестане исламских политических партий, по своему использующих религиозные лозунги и символы в своих программах.

1. Исламская партия Дагестана. В 1990 г. группой дагестанских интеллектуалов демократической ориентации во главе с Абдурашидом Саидовым была создана Исламско-демократическая партия (ИДП). Идеология партии основывалась на сочетании идеа-

лов «исламского возрождения» с идеалом построения в Дагестане демократического современного общества. В 1991–1993 гг. ИДП резко критиковала правящую в республике партийную номенклатуру, возлагая на партократов основную долю ответственности за разжигание в Дагестане межнациональной розни. Партия А.Саидова отстаивала идею тесного сотрудничества верующих со светской интеллигенцией, в то же время ИДП довольно тесно сотрудничала с некоторыми видными представителями мусульманского духовенства Дагестана, в частности с С.-А. Дарбишгаджиевым, который входил в число ее руководителей. В религиозном плане ИДП фактически блокировалась с традиционалистами в их критике «ваххабитов» и симпатиях к народным традициям в исламе. Еще в 1993 г. в ИДП возникли трения между А.Саидовым и исламистским крылом в партии, более лояльно настроенным по отношению к дагестанским властям. Позиция Саидова, пытавшегося соединить идеи ислама и демократии и критиковавшего власти, вызывала подозрения в партии, тем более что он был открыто пророссийским политиком. В 1993 г. во время выборов в парламент Дагестана было убито двое друзей Саидова и он решил уехать в Москву. На чрезвычайном съезде ИДП (январь 1994 г.) исламистское крыло настояло на переименовании ИДП в Исламскую партию Дагестана, а ее лидером стал Суракат Асиятилов. Он отказался от декларирования демократической направленности партии и стал выступать за постепенное формирование исламского государства. Для этого, по мнению Асиятилова, необходимо подготовить народ, а не напирать на него, как это делают ваххабиты. Асиятилов является тарикатистом и фактически выражает также позицию ДУМ.

2. «Жамаатул муслими» (Общество мусульман) – формально являлась в момент своего создания не политической партией, а религиозным обществом. Организация была основана в 1989-1990 гг. Хасбулатом Хасбулатовым – религиозным активистом из даргинского села Губден (Ленинский район Дагестана). Согласно программе, он выступал за «дальнейшее упрочение ислама на основе требований шариата», прежде всего в брачно-семейных отношениях, а также в повседневной жизни. Основной зоной влияния «Жамаатул муслими» являются районы с даргинским населением. В с. Губден эта партия добилась открытия ряда новых мечетей, а также пыталась добиться отмены совместного обучения мальчиков и девочек в школе. Как политическая сила впервые заявила о себе в ходе двухнедельного митинга верующих в Махачкале (июнь 1990 г.). Митинг был вызван отказом правительства разрешить на льготных условиях обмен валюты для нескольких ты-

сяч желающих совершить хадж). На митинге Х. Хасбулатов выдвинул лозунг превращения Дагестана в «исламское государство». Как инициатор штурма толпой здания Дома правительства лидер «Жамаатул муслими» был арестован. После этого организация неоднократно выступала с антиправительственными заявлениями на митингах в Махачкале и ряде районов на севере Дагестана. Во время вторжения отрядов Хаттаба и Басаева на территорию Дагестана в 1999 г. лидер партии Хасбулатов активно поддержал их и даже участвовал в военных действиях. С рядом своих единомышленников он был арестован властями и партия прекратила свое существование.

Что касается светских политических партий и движений Дагестана, то практически все их лидеры заявляют о «верности традициям ислама», о необходимости «духовного возрождения» с помощью религии. В первую очередь это свойственно лидерам национальных движений, в особенности – аварского, даргинского и кумыкского.

Численность

Бум строительства мечетей в Дагестане привел к тому, что в 1990 г. их число превысило 200 (против 27 в 1988 г.), к середине 1992 г. их было более 800, а к началу 1994 г. – около 5000 (включая как пятничные, соборные, так и рядовые квартальные и сельские мечети). Сегодня в каждом селе имеется, по крайней мере, одна, а в отдельных селах – свыше 10 мечетей.

2002 г.: 1585 мечетей с 2400 имамами и муэдзинами. В Дагестане около 30000 суфиев накшбандийского, шазилийского, кадирийского тарикатов.

2003 г.: 1679 мечетей, в том числе: джума мечетей и центральных мечетей населенных пунктов – 1091, квартальных – 558, молитвенных домов – 30, шиитских организаций – 20.

Распределение по республике

Ислам распространен относительно равномерно (в соответствии с плотностью населения в тех или иных районах) по всей территории Дагестана. Исключение составляют места компактного проживания русского (казачьего) населения – станицы вдоль р. Терек.

Национальный состав

Мусульманские народы Дагестана составляют свыше 85% населения республики. К ним, без перечисления этнических подгрупп, относятся (в алфавитном порядке), по данным переписи 1989 г.: аварцы (601 тыс.человек), агулы (19 тыс.человек), даргинцы (365 тыс.человек), кумыки (282 тыс.человек), лакцы (118 тыс.человек), лезгины (240 тыс.человек в Дагестане, 226 тыс.человек в Азербайджане), но-

гайцы (63 тыс.человек в Дагестане и Ставропольском крае), ритульцы (около 20 тыс.человек), табасараны (98 тыс.человек), цахуры (20 тыс.человек), чеченцы-аккинцы (около 50 тыс.человек). Следует упомянуть также о 40-тысячном азербайджанском меньшинстве.

В целом мусульмане Дагестана всегда отличались высоким уровнем религиозности. Сейчас практически никто открыто не заявляет о своих атеистических убеждениях. Тем не менее у разных народов Дагестана уровень религиозности неодинаков. Относительно более «религиозными» считаются аварцы, кумыки, даргинцы; относительно более индифферентными – лезгины, табасаранцы и лакцы.

Средства массовой информации

Религиозная тематика в той или иной форме присутствует в теле- и радиопрограммах, на страницах газет и журналов. Издается в республике и несколько специальных исламских газет:

«Путь ислама» (на русском языке). Ежемесячное издание, орган Исламской партии Дагестана (бывшей Исламско-демократической партии). Редактор – Адалло Алиев. Тираж – 10 тыс. экз. (1997 г.)

С 1999 г. «Путь ислама» перестал издаваться в силу того, что после вторжения боевиков в Дагестан главный редактор Адалло Алиев бежал в Турцию. Алиев был одним из инициаторов создания в Дагестане исламской республики и проповедовал эту идею в своей газете, которая с 1993 г. издавалась в Махачкале, а с 1998 г. в Грозном. В 1999 г. Адалло Алиев объявлен в федеральный розыск.

«Свет ислама» (на русском языке). Ежемесячное приложение к общественно-политической газете «Исламские новости». Тираж – 15 тыс. экз. Редактор – М. Гаджиев. Газета издается исламским движением «Нур», по мировоззрению близка к ДУМД.

Исламская видеостудия при ДУМД.

Газета «Ассалам». Издается Духовным управлением мусульман Дагестана. Главный редактор – Мухаммад-хаджи Абдурахманов. Тел: (8722) 63-64-77.

Исламские рубрики имеются во многих газетах и журналах, выходящих на языках народов Дагестана. Передачи, посвященные исламу, регулярно передаются по республиканскому радио и телевидению.

«Ваххабитскую» литературу до 2002 г. на территории Дагестана и всего Северного Кавказа распространяло исламское издательство «Бадр» (бывшее ТОО «Саад Лада», Москва) badr@agmaz.ru, www.badr.ru. Издательство финансировалось через посольства Саудовской Аравии и Кувейта, занималось пропагандой против официального духовенства. В 2002 г. это издательство прекратило существование.

Учебные заведения

2003 г.: исламских вузов – 16, филиалов вузов – 52. исламских регулярных медресе – 141.

Примечетских школ – 324.

Всего обучается исламу около 16 тыс. человек, в том числе:

В лицензированных вузах – 2125 человек, в филиалах вузов – более 2800 человек, в медресе – более 5400 человек, в начальных школах – более 4300 человек;

При ДУМД открыты курсы подготовки имамов; при мечетях действуют курсы по изучению основ ислама и арабского языка. В г. Хасавюрт действует исламская гимназия, основанная Багаутдином Кебедовым.

Высшие религиозные учебные заведения:

Исламский институт (Махачкала); Исламский университет (Кизилюрт).

В государственных средних школах с 1992 г. преподается предмет «История религии».

Университет им. Сейфуллах Кадия, с 1992 г. в с. Комсомольское (переименовано в село Дарул Ислам) Кизилюртовского района Дагестана. Преподаются следующие дисциплины: тафсир (комментарии к Корану), арабская грамматика, история ислама, фикх (мусульманское право), риторика, математика, философия, психология, государство и право, литература.

Восточный факультет в институте «Юждаг» в Дербенте с преподаванием теологических дисциплин. Действует под эгидой турецкой организации «Торос» и при участии турецкой религиозной организации «Тюркен диянет вакфи».

Медресе в Дербенте. Возглавляет шейх Сиражуддин Исрафилов. Готовится к преобразованию в Исламский институт Южного Дагестана.

В Махачкале в 1992 г. открылось исламское медицинское училище. Оно было создано благотворительным фондом «Закят». Предназначено для обучения девушек-мусульманок и всех, желающих принять ислам. Выпускницы станут миссионерками-медработницами. Обучение платное, часть расходов берет на себя фонд «Закят».

Монашество

Институт монашества в исламе отсутствует; религиозный аскетизм как образ жизни – дело индивидуального выбора.

Отдаленным аналогом монашеских орденов можно считать суфийские братства (тарикаты). Подавляющее большинство практикующих верующих в Дагестане считает себя (обычно – по родо-

вой традиции) мюридами того или иного суфийского шейха (умершего). Преобладают группы последователей шейхов накшбандийского тариката, но имеются и последователи тарикатов шазилия, жазулия, кадирия.

Общественные и благотворительные организации

Существует 18 мусульманских благотворительных фондов, десятки исламских общественных организаций, в том числе филиалы международных исламских фондов и организаций.

В Дагестане в последние годы возникли десятки религиозных общественных организаций, занимающихся различными видами деятельности (строительство мечетей в селах, обучение детей Корану, создание исламских дружин по поддержанию правопорядка, борьба с пьянством, наркоманией и пр., а также проведение благотворительных акций – оказание материальной помощи нуждающимся, поддержка сирот и т.п.). Исламской благотворительностью занимаются коммерческие предприятия, банки, фонды и другие структуры быстро развивающейся рыночной экономики.

Фонд «Закят». Руководитель фонда и исламского медучилища – Гаджи Гасанов, доцент Дагестанского мединститута. Функции Фонда:

- выявление нужд граждан и помощь им, сбор благотворительных средств и контроль за их распределением;
- участие в реставрации и строительстве мечетей;
- помощь в проведении ритуальных мусульманских обрядов.

Экономическое положение

Экономическая база возрождения ислама в Дагестане весьма широка. Частично она состоит из добровольных пожертвований верующих. В то же время, несмотря на формально светский характер государственной власти, государственные органы Дагестана также принимают участие в финансировании этого процесса (предоставление транспорта для участников хаджа, помощь духовным управлениям и т.д.). Заметную роль играют и развивающиеся контакты с мусульманскими странами «дальнего зарубежья», в том числе с Саудовской Аравией, Турцией, Иорданией, Кувейтом, Пакистаном и др.

Ряд дагестанских политических деятелей (Р. Абдулатипов, Г. Гамидов, М.Толбоев, представляющих республику в Федеральном собрании Российской Федерации) принимают участие в создании благотворительных коммерческих фондов, а также в ежегодном паломничестве в Мекку.

Библиография

Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России. М., 2003.

Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа: обычаи, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002.

Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.

Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. М., 1994.

Ротарь И. Ислам и война. М., 1999.

Ислам в Чеченской Республике

Составлено в апреле 2001 г. Авторы: М. Рощин, Р. Лункин. Сбор материалов: М. Рощин, Р. Лункин, А. Кудрявцев

Организационная структура

Духовное управление мусульман Чеченской Республики.

Муфтий – Ахмад Шамаев. Ахмад Шамаев входит в состав Координационного совета муфтиев Северного Кавказа, который с 2003 г. возглавляет муфтий Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесии и Ставропольского края Исмаил Хаджи Бердиев.

Специалистом по исламскому праву в аппарате полпреда президента Чечни в Москве Шамиля Бено является первый заместитель полпреда Саитдлан Салаудинович Аутаев. Адрес: Москва, ул. Новый Арбат, 19, офис 1804. Тел.: (095) 203-91-45, (095) 203-63-52, факс: (095) 202-09-74.

Краткая история

Проникновение ислама на территорию современной Чечни относится к XIV–XV вв. Исламизация чеченских племен и родов, в ходе которой происходило вытеснение прежних языческих верований и влияния христианства, связана преимущественно с деятельностью дагестанских (кумыкских и аварских) проповедников. К середине XVIII в. ислам становится господствующей религией в Чечне, хотя в этот период сохраняется влияние язычества, а нормы обычного права (адаты) в общественной жизни превалируют над нормами шариата. Укрепление позиций шариата и мусульманского духовенства в конце XVIII в. связано с деятельностью чеченского проповедника шейха Мансура (Ушурмы), который, провозгласив себя имамом, возглавил первое в истории гор-

цев Кавказа движение против российской колониальной экспансии (1785–1791) под лозунгами возврата к «чистому исламу» и газавата (священной войны). Дальнейшему укоренению ислама в Чечне способствовало ее вхождение в состав имамата Шамиля (40–50-е г. XIX в.). К этому периоду относится распространение в Чечне суфизма (в форме накшбандийского тариката) усилиями преимущественно чеченских шейхов – сподвижников Шамиля: Ташов-хаджи, Умал-Ахада и др. В 60-е гг., после окончания Кавказской войны, массовое распространение среди чеченцев получает кадирийский тарикат суфизма, первым проповедником которого в крае был Кунта Кишиев (Кунта-хаджи). В отличие от шейхов-накшбанди, отстаивающих идею газавата, Кунта-хаджи проповедовал равнодушие к политике, непротивление злу и стремление к слиянию верующего с Богом через постоянные молитвы и громкий зикр (поминание Бога). Зикр – обязательный ритуал в суфийских тарикатах. У накшбанди верующий совершает зикр «в сердце своем», т.е. про себя, либо шепотом. За кадийри (кунта-хаджинцами), практикующими громкий зикр, в дореволюционной русской историографии закрепилось название «зикристы», воспринятое и авторами советского периода). Уставшее от войны население края, особенно беднейшие слои, оказалось восприимчиво к новому учению, что обусловило стремительный рост численности его последователей. В 1861–1864 гг. община кунта-хаджинцев стала крупнейшей в Чечне. Она строилась по единому образцу: в большие села были назначены векилы (наместники) кунта-хаджи; им подчинялись тамады (старшие), а последним – туркхи (глашатаи), руководившие в кварталах рядовыми мюридами (учениками шейха).

Переход части зикристов в начале 60-х гг. к выступлениям против представителей русской администрации вызвал ответные репрессии. После ареста в 1864 г. Кунта-хаджи, происшедшего после стычки мюридов с войсками у с. Шали («шалинский кинжальный бой»), зикр был запрещен; власти приняли меры к переселению тысяч зикристов в Турцию, а оставшиеся мюриды ушли в подполье.

В 80–90-е гг. оба чеченских суфийских тариката пережили период дробления. Так, зажиточная верхушка зикристов выделилась в отдельную общину во главе с шейхом Бамат-Гиреем-хаджи (Митаевым). Ортодоксальные кунта-хаджинцы, составлявшие большинство, сгруппировались вокруг своих векилов и тамад: Юсупа-хаджи, Кахармана-хаджи, Чиммирзы и др. Свои группы создали и шейхи-накшбанди из аксайской династии: Абдул-Азиз (Докку)-хаджи,

Дени-шейх, Солса-хаджи, Абдул-Вагап-хаджи и др. (Начало этой ветви шейхов восходит к мулле Башир (Абу) из села Аксай (ныне Хасавюртовский район Дагестана). В целом шейхи и мюриды-накшбанди представляли более зажиточную и образованную часть чеченского общества, нежели зикристы – выходцы из беднейших слоев населения, преимущественно крестьян и пастухов-горцев. Относительно лояльные к властям, муллы и кадии из числа накшбандийцев составляли кадры легального духовенства в Чечне. Тем не менее и они – как и кунта-хаджинцы – периодически подвергались репрессиям за «подрывную агитацию» и связи с абреками (разбойниками). В годы Гражданской войны (1918–1921) мусульманское духовенство Чечни в массе своей выступало в союзе с большевиками против армии Деникина и казачества.

После советизации Чечни (в 1934 г. две отдельные административные единицы – Чечня и Ингушетия – были объединены в Чечено-Ингушскую автономную область; в 1936 г. преобразована в автономную республику в составе РСФСР) краткий период лояльности во взаимоотношениях духовенства и советской власти сменяется конфронтацией. В конце 20-х гг. закрываются мусульманские суды и школы. Массовое сопротивление коллективизации крестьянства вызывает репрессии против мулл и шейхов как «вдохновителей кулацкого бандитизма». В 30-е гг. широкомасштабные акции НКВД против «антисоветского подполья» имеют одной из главных мишеней именно духовенство. Повсеместно закрываются мечети, большинство мулл и шейхов оказываются в лагерях. Сопротивление мусульман Чечни было весьма бурным и периодически принимало форму вооруженных восстаний. Последнее вооруженное движение, во главе которого стоял Хасан Исраилов, подавили весной 1940 г.

После депортации чеченского и ингушского народа в 1944 г. в Казахстан и Киргизию и упразднения Чечено-Ингушской АССР религиозная жизнь чеченцев существовала исключительно в местах ссылки. В условиях депортации религиозность населения, отрезанного от всех проявлений современной культуры, не только не уменьшается, но, напротив, усиливается. Полностью сохранялось влияние суфийских группировок, причем из среды зикристов в этот период возникает новая секта – последователи Вис-хаджи (Увейса-хаджи).

После возвращения чеченцев из ссылки (1955–1957) и восстановления Чечено-Ингушской АССР (1957) религиозная жизнь в республике подпадает под компетенцию созданного еще в 1944 г. Духовного управления мусульман Северного Кавказа и Дагеста-

на. Тем не менее полное отсутствие (до 1978 г.) мечетей придает ей фактически нелегальный характер. Представители советской власти провоцировали конфликты между тарикатистами и ортодоксальным исламом, а также между приверженцами различных тарикатов. Используя противоречия между накшбандийцами и кадиритами, большевики сначала сильно ослабили шейхов накшбандийцев, а затем расправились с лидерами кадирийского тариката. Уцелевших шейхов (38 шейхов были физически уничтожены), а также других духовных лидеров тариката принудили к сотрудничеству с карательными органами (НКВД, затем МГБ, КГБ). Особенно характерно это было для накшбандийского тариката, некоторые члены которого впоследствии достигли значительных постов в советской администрации (например, последний первый секретарь Чечено-Ингушского обкома КПСС Д. Завгаев). В 1991 г. при Президенте Б. Ельцине главой администрации республики был назначен накшбандиец А. Арсанов (внук шейха тариката Д. Арсанова). Высокая степень лояльности накшбандийцев российским властям является одной из причин напряженности в их отношениях с кадиритами (*А. Малашенко.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 41).

Фактическая легализация ислама в республике начинается в 80-х гг. С приходом к власти в 1989 г. Доку Завгаева и его сторонников ислам и мусульманское духовенство в республике получают полную свободу. Распад ДУМСКД в 1989–1990 гг. делает возможным создание Духовного управления мусульман Чечено-Ингушетии во главе с муфтием Шахидом-хаджи Газабаевым. В республике начинается возрождение ислама: строятся мечети, восстанавливаются зераты (святые места), открывшиеся в Грозном и Назрани (Ингушетия) исламские институты готовят кадры имамов; группы студентов отправляются на учебу в зарубежные исламские центры и т.д; быстро сворачивается антирелигиозная пропаганда. В ноябре 1990 г. выходит в свет первый выпуск религиозного журнала «Исламан зянарш» (Зори ислама). В Чечне, как и в Дагестане, в 90-е гг. ислам развивался быстрыми темпами, широкие масштабы принял ежегодный выезд паломников в Мекку.

В 1990 г. в Чечено-Ингушетии, в условиях общей активизации общественно-политической жизни, появляются две исламские политические партии – «Исламский путь» и местное отделение общесоюзной Исламской партии возрождения. При этом партия «Исламский путь» активно участвует в чеченском национальном движении (в составе его радикального крыла, добивавшегося отставки республиканского «партократического» руководства).

«Чеченская революция» (август–октябрь 1991 г.) привела к созданию де-факто самостоятельной Чеченской Республики на территории большей части бывшей Чечено-Ингушской АССР. В этих условиях ДУМЧИ преобразовывается в Духовное управление мусульман Чеченской Республики (ДУМЧР). Его председателем стал, взамен ушедшего в отставку Ш.Газабаева, Мухаммад-Башир-хаджи Арсанукаев.

В начале 1992 г. на фоне обострения противоречий между сторонниками и противниками чеченского режима во главе с президентом Дудаевым происходит размежевание в рядах духовенства. 1 марта продудаевские элементы собирают чрезвычайный съезд мусульман ЧР, который, обвинив муфтият в пассивности перед лицом оппозиционных сил, заявляет о его упразднении и создании альтернативной религиозной структуры – Исламского центра ЧР во главе с Мухаммад-Хусайном Алсабековым, советником Дудаева по делам религии (сам Дудаев зявлял, что он принадлежит к вирду Кунта-хаджи). Муфтият, однако, не признает правомочным это решение и продолжает функционировать (в условиях явной информационной блокады со стороны чеченских властей).

В январе 1993 г. тем не менее в республике проходят выборы нового муфтия, которым становится полностью лояльный к политическому курсу Дудаева чеченский алим, Махмуд Гаркаев (Мадин Махмуд). С этого времени оба муфтията функционируют в Чечне параллельно, один – будучи непризнанным официальным Грозным, второй – в качестве структуры официального ислама.

В начале 1994 г. продудаевским муфтием мусульман Чечни стал сменивший на этом посту М. Гаркаева бывший председатель исламского центра Мухаммад-Хусайн Алсабеков. Итак, в 1993 – 2000 гг. в Чеченской Республике существовало два параллельных мусульманских духовных управления – муфтият Чеченской Республики (муфтий Мухаммад-Хусайн Алсабеков, с 1995 г. – Ахмад Кадыров) и муфтият Чеченской Республики (во главе с муфтием Мухаммад-Башир Арсанукаевым – умер в 1997 г.). Оба муфтията действовали автономно друг от друга (алсабековский муфтият официально признавался властями Дудаева). Руководящим органом в муфтияте являлся Совет алимов (исламских ученых), избираемый съездом мусульман республики и, в свою очередь, избирающий муфтия – духовного главу мусульман. Оба муфтията располагались в Грозном.

Муфтий Арсанукаев был снова признан федеральными властями в феварле 1995 г. при поддержке пророссийского правительства Саламбека Хаджиева, и оставался главой муфтията до августа 1996 г. (подписания Хасавюртовских соглашений), когда он потерял поддержку федеральных властей.

Вероучение и современное положение

Чеченский народ отличается чрезвычайно высоким уровнем религиозности и приверженности к исламу, который является фактически «национальной идеей» чеченцев. Соблюдение мусульманских обрядов и традиций народа, связанных с исламом, является неотъемлемой частью жизни в Чечне. В области семейного и гражданского права де-факто применяются шариатские нормы, проблема власти в Чечне также оценивается во многом с точки зрения ее соответствия исламским нормам. Однако вопрос об отношениях ислама и власти в Чечне до чеченских войн не был решен однозначно – большинство чеченской элиты выступало за светское государство, хотя считало ислам национальной верой. Роль ислама все более росла после обретения независимости от России и, в особенности, после первой чеченской войны.

Начиная с Джохара Дудаева, политика властей в Чечне и ислам неразрывно связаны между собой. При этом муфтии неизбежно также превращались в политические фигуры. По мнению исследователя ислама в Чечне А. Кудрявцева, «все концепции государственного устройства Чечни (за столкновением которых явно просматривается борьба различных группировок за перераспределение власти) предполагают исламский характер государства. Это, безусловно, свидетельствует о непопулярности в республике светской модели развития, которую в Чечне даже никто не обсуждает. Тем не менее реакция чеченского общества на распространение «ваххабизма» показала, с какими трудностями столкнулось бы утверждение в Чечне шариатское правление в его максималистской форме... самой серьезной проблемой для Чечни является очевидная слабость (если не сказать – «призрачность») ее государственности как таковой».

Значительная часть низшего духовенства (сельские муллы, авторитеты зикристских общин, особенно кунта-хаджинцев) поддерживали режим президента Дудаева как «имама Чечни». Другие представители духовенства (в частности, муфтий Арсанукаев и его сторонники), а также влиятельная в республике накшбандийская община последователей Дени-шейха (Арсанова), выступали в оппозиции к нему. Нынешний духовный глава общины Ильяс-хаджи Арсанов стоял у истоков антидудаевского Движения за сохранение единства Чечено-Ингушетии (ДСЕЧИ), созданного в октябре 1991 г.

С приверженцами накшбандийского тариката в представлении чеченской мусульманской общественности связывается попытка оппозиции совершить переворот в Чечне 31 марта 1992 г. Оппозицию, участвовавшую в перевороте, представляли и поддерживали пос-

ледователи накшбандийского тариката, в том числе в этом подозревали и ДСЕЧИ Ильяс-хаджи Арсанова. Главу ДУМ муфтия Арсанукаева, также накшбандийца, Дудаев обвинил в пособничестве оппозиционерам и распустил муфтият. Чрезвычайный съезд мусульман Чечни постановил упразднить муфтият и учредить взамен его Исламский центр Чечни и Северного Кавказа. Во главе новой организации встал приверженец Дудаева, Мухаммад-Хусайн-хаджи Алсабеков. Тем не менее, муфтият республики и Арсанукаев не согласились с решением о своем роспуске.

С попыткой переворота в Грозном связан переход к еще более радикальной исламской политике. Ожесточение конфикта, постепенная исламизация общества заставили Дудаева, который не был известен как ортодоксальный мусульманин, использовать ислам в качестве мощного политического аргумента. Идеологом исламской политики стал вице-президент Чечни – Зелимхан Яндарбиев. Джохар Дудаев уделял исламу особое внимание как важнейшему фактору сплочения чеченского народа (*Д. Дудаев.* Тернистый путь к свободе. Грозный, 1992. С. 13), однако при этом подчеркивал, что Чечня станет демократическим и правовым государством, а все ее граждане, независимо от их вероисповедания, будут равны в своих правах и обязанностях. Принятая в марте 1992 г. Конституция Чечни зафиксировала отделение религиозных организаций от государства и гарантировала свободу отправления культа для всех граждан республики. В соответствии с проводимой им политикой Дудаев подписал указ об объявлении православной Пасхи, наряду с мусульманскими праздниками, нерабочим днем. В апреле 1992 г. указом Дудаева был учрежден Национальный комитет по делам исламской религии при президенте, задачей которого стало создание «условий для возрождения исламской религии в Республике, координации и укрепления всесторонних связей с зарубежными исламскими организациями и учреждениями». В октябре 1992 г. председатель Национального комитета по правовой реформе Усман Имаев представил в парламент проект нового уголовного кодекса, который предусматривал введение шариатских наказаний за некоторые виды преступлений (в том числе – отсечение руки за воровство) (Экспресс-хроника.1992. Октябрь). Проект не получил одобрения большинства депутатов. Муфтий республики М.-Б. Арсанукаев, убежденный противник введения шариатского судопроизводства, был также против и доказывал, что общество еще не готово к введению шариатских норм (Голос Чеченской Республики. 1992.01.10). В феврале 1993 г. сам президент Чечни предложил внести поправ-

ки в Конституцию, которые, в частности, предусматривали придание исламу статуса государственной религии и введение в республике, при сохранении гражданского судопроизводства, шариатских судов.

За официальное закрепление за исламом статуса государственной религии, за введение шариата и упразднение других органов власти выступала значительная часть мусульманского духовенства. Одной из влиятельных организаций, проповедовавших эту идею, был Совет старейшин (Мекх-Кхел), созданный в период революции главами некоторых чеченских тейпов (родов). Совет старейшин считался «государственным консультативным органом» с функциями «контроля и морального надзора», но с начала 1992 г. он стал претендовать на роль законодательного органа. Совет старейшин действовал в союзе с частью мусульманского духовенства, объединившегося вокруг Исламского центра.

Новым для Чечни течением в исламе с 1990-х гг. стала идеология салафизма, или «ваххабизма». Его вдохновители – дагестанские учителя Багаутдин Муххамед Кебедов, ставший позднее фактически духовным наставником Конгресса народов Чечни и Дагестана, который возглавил Шамиль Басаев (Конгресс формально являлся организацией, от имени которой боевики хотели установить в Дагестане исламское государство), и идеолог умеренного ваххабизма Ахмад-кади Ахтаев (умер в 1998 г.). «Ваххабизм» проникал, в основном, во вновь создававшиеся мусульманские общины в Чечне. «Ваххабитами» становились молодые новообращенные мусульмане, которые стремились к возрождению чистого ислама, без примесей народных традиций, адата и суфизма. Почитание суфийских шейхов в салафитской среде приравнилось к «ширку», т.е. к язычеству. Салафиты, сторонники чистого ислама, также активно выступали за введение шариата в полном объеме, из их числа вербовались борцы за установление исламского государства (государств) на Северном Кавказе. В 90-х гг. идеология ваххабизма получила в Чечне широкое распространение.

В условиях усиливающейся оппозиции Дудаеву, экономического и социального кризиса президенту Чечни был необходим образ «вождя, ниспосланного Аллахом», «защитника веры». В апреле–мае 1993 г. сторонники Дудаева на улицах Грозного открыто защищали его как своего имама (Экспресс-хроника. 1993, № 18).

В свою очередь к исламу апеллировала и оппозиция, призывавшая народ не допустить установления в республике военной диктатуры или «спекуляции на исламе и исламской республике Джохара Дудаева». В гражданский раскол оказалось втянуто и

мусульманское духовенство. При этом противостояние между продудаевской и антидудаевской религиозными партиями приобрело черты открытой конфронтации между последователями кадирийского и накшбандийского тарикатов. Нескольким видным представителям духовенства из числа накшбандийцев, сочувствовавшим оппозиции, фанатичные сторонники Дудаева объявили кровную месть.

После ввода федеральных войск в Чечню в 1994 г. ислам вновь, как и осенью 1991 г., сыграл роль эффективного фактора национальной мобилизации: как бойцы регулярных чеченских вооруженных формирований, так и подавляющее большинство ополченцев называли себя муджахедами и воевали под лозунгом газавата.

В апреле 1995 г. указом Дудаева в южных районах республики были учреждены шариатские суды. Они следили за соблюдением боевиками и местными жителями норм исламской морали и прежде всего – «сухого закона». Ополченцы, замеченные в употреблении спиртного, а также торговцы водкой публично наказывались палочными ударами.

После окончания боевых действий в августе 1996 г. новое политическое руководство Чечни во главе с Зелимханом Яндарбиевым взяло курс на радикальную исламизацию государства. В сентябре того же года его указом в республике был введен исламский уголовный кодекс (фактически скопированный с суданского). Ислам был объявлен государственной религией. В чеченских городах и селах заработали шариатские суды, публично наказывавшие людей палочными ударами за отступления от исламской морали. В борьбе со своими оппонентами «ваххабиты» развернули настоящий террор. Было убито несколько антиваххабитски настроенных имамов.

Первая война сильнейшим образом стимулировала распространение в Чечне «ваххабизма» в его наиболее воинственном варианте, чему способствовал приток в республику иностранных муджахедов. В первую чеченскую войну, однако, сторонники «ваххабизма» и проповедь чистого ислама только набирали обороты – мусульмане, в основном, вели боевые действия под эгидой кадирийского тариката Кунта-хаджи. Идеология второй войны с Россией опиралась полностью на «ваххабизм».

«Ваххабитская» концепция исламского государства основывается на несовместимости шариатского правления с институтами современной парламентской демократии и необходимости сосредоточения всей полноты власти в руках имама, избираемого не всенародным голосованием, а решением авторитетного консультатив-

ного совета – Шуры. Однако в республике более популярны различные концепции чеченского исламского государства. По-разному решая вопрос о схеме государственного устройства и названия органов власти, все они исходят из полной несовместимости норм шариата и национальных религиозных традиций.

В первую чеченскую войну в боевых действиях принимал участие так называемый исламский батальон, более известный в Чечне под названием «Джамаат». Его костяк составляло, по некоторым сведениям, свыше десятка чеченцев-репатриантов из Сирии, Иордании и Турции, приехавших в Чечню еще до войны. Были среди них и профессиональные муджахеды, прошедшие Афганистан и Боснию. Его духовным лидером был Фатхи аш-Шашани – чеченец иорданского происхождения с американским паспортом, ранее воевавший в Афганистане. В рядах «Джамаата» находились также добровольцы из Дагестана и других северокавказских республик, вдохновленные идеей войны за веру. За время войны в батальон влилось немало и чеченцев, привлеченных, по некоторым свидетельствам, не только религиозными, но и материальными соображениями: члены «Джамаата», получавшего финансовую помощь из зарубежных мусульманских источников, были лучше вооружены и экипированы, чем обычные ополченцы. Бойцы «Джамаата» без колебаний выбирали боевые позиции на кладбищах, в том числе возле могил святых шейхов, демонстрируя чисто «ваххабитское» отношение к святыням чеченского народного ислама.

В чеченском обществе было сильно недовольство деятельностью «ваххабитов», бесцеремонно навязывавших населению свое видение исламского порядка. Шариатские гвардейцы запрещали свадьбы, молодежные вечеринки, танцы и пение, не говоря уже об употреблении алкогольных напитков. Эта практика не могла не вызвать общего раздражения, тем более что зачастую «ревнители ислама» проявляли откровенное лицемерие, за взятки освобождая от палочного наказания торговцев водкой (по свидетельству профессора Вахита Акаева).

«Ваххабитам» покровительствовали влиятельные чеченские политики, среди которых были как откровенные оппоненты Масхадова (например, экс-президент Яндарбиев), так и члены его кабинета – министр иностранных дел Мовлади Удугов и первый вице-премьер Шамиль Басаев.

В 1997 г. в Чечне возникло много новых партий и общественных объединений, часть которых ориентировалась на радикальный ислам как идеологию государственного строительства и превращения Чечни в авангард борьбы за «полное освобождение Кавказа»

от России. К таковым относились, прежде всего, движение «Исламская нация», созданное М. Удуговым, и «Общественно-политический союз Кавказской конфедерации», основанный З. Яндарбиевым. Лидеры обоих движений поддерживали тесные контакты с дагестанскими ваххабитами. В частности, А. Ахтаев являлся заместителем Яндарбиева по руководству «Кавказской конфедерацией» и одновременно – председателем шариатского суда «исламской нации».

Радикальные мусульмане Чечни эпохи Второй чеченской войны группируются вокруг высшего маджлисуля шуры маджахедов, бывшего совета полевых командиров, созданного после первой чеченской войны и в 1998 г. ставшего шурой (*Pierro Sinatti.* La Cecenia: una tragedia che vien da lontano // La Russia ei conflitti nel Caucaso. Fondazione Agnelli, 2000. P. 174–175). Амиром шуры является Шамиль Басаев. При шуре действует шариатский суд. Идеологией радикальных исламистов является ваххабизм, иначе называемый салафией или чистым исламом. «Ваххабиты» отрицают суфизм, считают его «ширком» (многобожием), так как суфийские шейхи, по мнению «ваххабитов», встают на пути между верующим и Аллахом. Кроме того, шариат для салафитов – непререкаемый идеал, который необходимо исполнять дословно без примесей народных традиций. Ваххабиты отрицают адат – национальные обычаи в исламе, в частности, с пренебрежением относятся к почитанию старших.

В состав шуры входили полевые командиры Бараев, Ваха Арсанов, Яндарбиев, Удугов и др. Отношения шуры с Масхадовым складывались непросто. Бывший президент Чечни Масхадов для шуры политический заложник, единственный политик, который имеет хоть какую-то легитимность в Чечне. В то же время сторонники Масхадова вне Чечни, бывший министр иностранных дел Чечни Ильяс Ахмадов и бывший представитель Масхадова в Чечне Майарбек Вачагаев, не являются радикальными мусульманами, выступают за мирное решение чеченского конфликта при активном вмешательстве Запада.

Не все чеченские лидеры приветствовали курс на ускоренную исламизацию. Так, начальник главного штаба чеченских вооруженных сил Аслан Масхадов, занявший в правительстве Яндарбиева пост премьер-министра, выступал против поспешного объявления ислама государственной религией. Этот шаг, утверждал он, неизбежно приведет к появлению в Чечне имама и закончится повторением в республике афганского или таджикского сценария.

Тем не менее сам Масхадов, идя в январе 1997 г. на президентские выборы в республике, включил в свою предвыборную программу пункт о строительстве «чеченского исламского государства». Возможно, того требовала политическая тактика: необходимо было перехватить лозунг исламского государства у оппонентов. Но, возможно, Масхадов был искренне убежден, что законы Аллаха – это единственное, чему еще могут подчиниться его соотечественники.

Став президентом, Аслан Масхадов предпринял конкретные шаги по исламизации государственного устройства Ичкерии. В республике появилось министерство шариатской госбезопасности; продолжали действовать шариатские суды и шариатская гвардия.

В июле–августе 1998 гг. в Гудермесе произошли вооруженные столкновения между местными «ваххабитскими» формированиями и подразделениями национальной гвардии С. Ямадаева. Салафитов поддержали руководители «военно-шариатских структур». На помощь гвардейцам пришли жители соседних сел -накшбандийцы и кадириты, а салафитов поддержали иностранные наемники. С этого времени конфликт между представителями традиционного ислама и «ваххабизма» приобрел острый и жестокий характер. Масхадов постоянно менял свою позицию в этом конфликте. Сначала, в августе 1998 г., он, долгое время проводивший курс на умиротворение «ваххабитов», вступил с ними в открытый конфликт и издал указ о расформировании шариатской гвардии (так и не реализованный) и удалил «ваххабитов» (в том числе нескольких иностранных граждан) из верховного шариатского суда. Вместе с муфтием республики Ахмадом-хаджи Кадыровым Масхадов развернул кампанию по дискредитации «ваххабитов» как «агентов иностранных спецслужб и политических авантюристов», проповедующих чуждую чеченским мусульманам идеологию, которая приведет к новой войне в Чечне. Опасность объединения полевых командиров, стоявших в оппозиции Масхадову, заставила Масхадова вскоре изменить свою точку зрения. 3 февраля 1999 г. он издал указ о переходе республики к «полному шариатскому правлению» (деятельность парламента приостанавливалась). В период фактической независимости Чечни (1997 – 1999) светский суд в Чечне был упразднен, вместо него действовали шариатские суды. Существовали центральный шариатский суд, в котором было два отдела: уголовный и гражданский, а также районные шариатские суды, однако грамотных мусульманских юристов практически не было.

Однако муфтий Чечни Ахмад-хаджи Кадыров пошел до конца в противодействии «ваххабизму». Он был избран муфтием Чечни летом 1995 г. В то время он выступал сторонником джихада против

России и считался человеком, близким к Шамилю Басаеву; одно время он даже жил у отца Басаева в Ведено. Впоследствии Басаев и Кадыров стали противниками, так как Басаев примкнул к «ваххабитам». В 1997–2000 гг. на Кадырова было совершено несколько покушений, так как он – последовательный кадирит – зарекомендовал себя как жесткий противник «ваххабизма». Известный полевой командир – «ваххабит» Арби Бараев стал личным противником Кадырова. После гудермесских событий действия Кадырова в первую очередь мотивировались противостоянием «ваххабизму». В конце 1998 г. в Грозном по инициативе Кадырова прошел конгресс мусульман Северного Кавказа. На нем Кадыров добился широкой поддержки традиционного кавказского духовенства в противодействии «ваххабизму» (*Малашенко А.* Исламские ориентиры Северного Кавказа, М., 2001. С.131).

В конце августа 1999 г., после провала джихада в Дагестане, Кадыров потребовал от президента Чечни А. Масхадова принятия трех указов: о выдворении из Чечни всех пропагандистов фундаментализма во главе с Хаттабом, о запрете «ваххабизма» на территории Чечни и о разжаловании Шамиля Басаева и предании его суду. Однако Масхадов не пошел на это, и, напротив, после начала второй чеченской войны издал указ об отставке Кадырова за отказ объявить джихад России. Кадыров в отставку не ушел и был приговорен к смертной казни шариатским судом сторонниками Аслана Масхадова. В ноябре 1999 г. Кадыров заявил, что готов быть посредником в переговорах между российской и чеченской сторонами: «Предыдущая война была за идею независимости, и я поддержал ее». Однако после окончания войны «народ не получил того, что ожидал», поскольку «ничего не делалось для народа». В то же время А. Кадыров сообщил, что он по-прежнему является сторонником идеи независимой Чечни.

12 июня 2000 г. Ахмад Кадыров был назначен В. Путиным главой администрации Чечни, а 22 августа 2000 г. новым муфтием избрали Ахмад-хаджи Шамаева – единомышленника и правую руку Ахмада Кадырова, бывшего раис-имама (районного имама) Шатойского района.

Руководители Чечни по сути дела продолжают политику, начатую президентом Дудаевым, и выступают за тесное сотрудничество власти и ислама, за возрождение традиционного ислама с национальными особенностями – суфийского ислама и адатов.

От федерального руководства чеченские лидеры требуют уступок в применении норм шариата наравне с российским законодательством. Шариат, по мнению членов правительства Кадырова, мо-

жет применяться в области семейного и гражданского права, исключая уголовное. Традиционалистское понимание ислама у Кадырова не предполагает дословного осуществления шариата, как этого требуют «ваххабиты», а наоборот, исходит из восприятия шариата только в умеренном варианте вместе с местными традициями.

Муфтий Чечни Ахмад Шамаев считает, что из-за деятельности экстремистски настроенных мусульман-ваххабитов были испорчены отношения чеченского народа с Дагестаном. Муфтий официально извинился перед народом Дагестана за события 1999 г. Шамаев разделяет экстремистов на боевиков и террористов, и считает, что боевики исправимы и с ними можно договориться – некоторым из них Шамаев помогает с амнистией. Недоверие между русскими и чеченцами муфтий надеется восстановить постройкой в Грозном рядом церкви и мечети (Благовест-инфо. 2001. № 5). В сентябре 2002 г. Шамаев неожиданно выступил за проведение переговоров с Масхадовым, что прямо противоречило позиции Кадырова (НГ. 2002.17.09).

В 1999–2001 гг. большая часть чеченской территории вновь оказалась под контролем российских властей. Наличие российской власти (военного командования и фактически назначенных глав администраций) способствовало возрождению традиционного ислама в Чечне. Мусульманское духовенство в районах, контролируемых федеральными силами, выступает за гармоничное сочетание исламских законов и местных традиций – адата. Следуя позиции муфтия Ахмада Кадырова, а затем и Шамаева, имамы видят возрождение ислама в Чечне в суфийской традиции и в искоренении «ваххабизма».

В июле 2004 г., после убийства Кадырова, меджлис ДУМЧР принял постановление, в котором наложили «божественное проклятие на Масхадова, Басаева и их людей». Меджлис объявил, что «мусульмане Чечни не имеют права давать этим людям ни еды, ни воды, ни соли, ни крова, ни убежища и, как врагов чеченского народа, должны их немедленно задержать или уничтожить» (Коммерсант. 2004.03.07).

Численность

К 1998 г. в республике насчитывалось около 1000 мечетей (см.: *Малашенко А. В.* Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 76.).

Точная численность мечетей в Чечне не поддается учету из-за строительства новых соборных и квартальных мечетей во всех городах и селах республики. По общему мнению социологов, чеченцы являются наиболее религиозными из мусульманских народов бывшего СССР.

Распределение

Ислам распространен по всей территории республики, кроме «русскоязычных» Наурского и Шелковского районов, перешедших к Чечено-Ингушской АССР в 1957 г. от Ставропольского края, а также части Сунженского района, где расположено несколько казачьих станиц. В ходе чеченских войн бывшие казачьи районы Ставропольского края были почти полностью чеченизированы.

Национальный состав

Помимо чеченцев, на территории Чеченской Республики проживают и другие мусульманские этносы. Прежде всего это ингуши, а также представители ряда северокавказских народов, главным образом, выходцы из Дагестана: аварцы, даргинцы, кумыки, лакцы и ногайцы. Новейшие данные по этно-демографической ситуации в ЧР отсутствуют. По данным переписи 1989 г., в бывшей Чечено-Ингушской АССР мусульманское население республики распределялось по национальному признаку следующим образом (в тыс. человек): Чеченцы – 734,5; Ингуши – 163,7; Аварцы – 6,3; Даргинцы – 1,7; Кумыки – 9,8; Лакцы – 1,1; Ногайцы – 6,9.

По сути, выделение Чечни в самостоятельную республику сказалось лишь на численности в ней ингушского населения, которое, однако, остается крупнейшим из мусульманских «меньшинств» в Чечне.

Средства массовой информации

Единственный религиозный журнал – «Ислам зянарш» (Зори ислама), издается на чеченском языке. Имеет статус «республиканской общественно-религиозной газеты», объем 4–6 л., тир. – до 3 тыс. экз. (в 1993 г.). Адрес: г. Грозный, ул. Возрождения, д. 56, тел.: 8712-23-50-60. Издается ежемесячно.

Представители духовенства имеют широкий доступ на телевидение и радио. На ТВ существуют специальные религиозные программы. Радио 5 раз в день транслирует азан – призыв к обязательной молитве.

Назначенный в 2001 г. министр по делам печати Чеченской Республики Василий Василенко заявил о том, что в Чечне действуют несколько подпольных цехов по производству ваххабитской периодики религиозно-экстремистского содержания (НТВ.ru // Религия и общество. 2001. 26 февраля).

Ваххабитскую литературу распространяло на территории Чечни и всего Северного Кавказа исламское издательство «Бадр», располагавшееся в Москве. Оно финансировалось через посольства

Саудовской Аравии и Кувейта. В 2002 г. это издательство прекратило существование.

Учебные заведения

В Грозном функционирует (с 1991 г.) Исламский институт (ректор – Аслан Дадаханов), который занимается главным образом подготовкой квалифицированных имамов мечетей. В институте имеются факультеты по изучению Корана и тафсира (комментариев к Корану); философии; грамматики и синтаксиса арабского языка; таджвида (искусства чтения Корана нараспев) и др. В 2000 г. в Исламском институте открыты экономический и медицинский факультеты.

Институт посылает группы студентов для обучения в заграничных исламских центрах (Саудовская Аравия, Сирия, Турция, Тунис, Египет, Пакистан).

В Курчелое также с 1991 г. работает Исламский институт.

В Чечне действовали и более мелкие религиозные учебные заведения (медресе); в средней школе был введен как обязательный предмет арабский язык, а также история религии (фактически – история ислама). Во время второй чеченской войны система образования на территории Чечни была разрушена. Только исламские инсититуты в Грозном и Курчелое продолжают функционировать.

В конце 2001 г. возобновило работу медресе в Ачхой-Мартане, получившее уникальный для современной России статус государственного мусульманского учебного заведения.

Монашество

В Чечне имеются многочисленные группы (вирды) мюридов того или иного (умершего или погибшего, т.е. мученика) шейха; между ними нет идеологических, но есть ритуальные различия. В то же время в Чечне, как и в Дагестане, сейчас нет ни одного религиозного авторитета, имеющего звание шейха.

Крупнейшими из накшбандийских вирдов являются общины мюридов Дени Арсанова (Дени-шейха) и шейха Абдул-Азиза (Докку-муллы). Они наиболее влиятельны в Надтеречном районе ЧР, имеют многочисленных последователей в Грозном. Из кадиритских (зикристских) вирдов преобладают последователи Кунта-хаджи (Киши-хаджи), являющиеся наиболее многочисленной из религиозных общин в республике. Они пользуются влиянием в Грозном, а также, по преимуществу, в горных южных районах Чечни.

В республике имеются десятки более мелких вирдов: Бамат-Гирей-хаджи, Батал-хаджи, Юсуп-хаджи, Гойсум-мулла, Солса-хад-

жи, Вис-хаджи, Чиммирза, Ахматука-хаджи, Соип-мулла (Сугаип-мулла) и др.

Общественные и благотворительные организации

Мехк-Кхел (Совет старейшин) Чеченской Республики – создан в дни «чеченской революции» 1991 г. как общественная организация тайповых (родовых) авторитетов, которая в ЧР получила статус государственного совещательного органа. Мехк-Кхел осуществлял функции «морального надзора», арбитра в межродовых и межэтнических спорах, основываясь в своих действиях на нормах шариата и адата, однако серьезным авторитетом в решении споров не пользовался. Неоднократно выступал за придание исламу в Чечне статуса государственной религии и за переход к «шариатскому правлению». В 1992–1993 гг. антидудаевски настроенные журналисты и политические деятели третировали руководство Мехк-Кхел как группу «самозванцев», «бывших агентов КГБ», «спекулянтов от религии» и т.п. Совет старейшин прекратил свое существование в декабре 1994 г.

Партия «Исламский путь», сыгравшая яркую роль в событиях «чеченской революции» (официально самораспустилась в октябре 1991 г., по некоторым данным, ИП была преобразована в нелегальную организацию «Братьев-мусульман»).

Мусульманское реформистское движение «Беркат» (Благословение). Движение было создано после начала первой чеченской войны бывшим министром по делам религий Чеченской республики при правительстве Д. Завгаева Абузаром Сумбулатовым. Движение «Беркат» объявило своим наставником египетского мусульманского учителя начала XX в. Мухаммеда Абдо, который принадлежит к числу идеологов реформистского ислама. Реформизм в исламе предполагает умеренное приспособление ислама к современным условиям жизни человека и мира в целом и безусловное уважение к христианству. Весной 2000 г. Сумбулатов был похищен на территории Ингушетии и с тех пор судьба его неизвестна. Несмотря на исчезновение лидера, движение «Беркат» попрежнему существует, в основном, на территории Ингушетии, однако есть сторонники и в Чечне.

Исламская партия возрождения (председатель – Адам Дениев из с. Автуры), функционировала в середине 90-х гг., была крайне малочисленна и в глазах большинства населения непопулярна из-за своего негативного отношения к культу шейхов и старинным чеченским обычаям. В 1999 г. Адам Дениев объявил себя пророком и стал проповедовать новое учение «Адам-алла»

на основе ислама. С 1999 г. Дениев проживал в Москве, где зарегистрировал ТОО «Правительство Чеченской Республики в изгнании». В 2001 г. убит. Его движение полностью распалось.

Библиография

Из истории ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный, 1992.

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.

Рощин М. Ю. След исламского фундаментализма на Северном Кавказе: Фундаментализм. М., 2003. С. 49-64.

Ислам в Республике Ингушетия

Составлено в марте 2004 г. Авторы: М. Рощин, Р. Лункин. Сбор материалов: М. Рощин, Р. Лункин

Организационная структура

Высшей религиозной инстанцией мусульман Ингушетии является Духовное управление мусульман Республики Ингушетия (ДУМРИ) (Муфтият). Муфтий Ингушетии Иса Хамхоев с 2004 г. Тел.: (87322) 2-55-96, 2-85-11.

Муфтий избирается Советом алимов на съезде мусульман Ингушетии и имеет нескольких заместителей из числа алимов (исламских ученых).

Муфтий Иса Хамхоев входит в состав Координационного совета муфтиев Северного Кавказа (КСМСК). С 2003 г. КСМСК возглавляет муфтий Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесии и Ставропольского края Исмаил Хаджи Бердиев.

Адрес Муфтията: г. Назрань, проспект Базоркина, д. 42. Тел.: (87322) 2-55-96,2-85-11.

Имам соборной мечети в г. Назрань – Ахмед-хаджи Пошев

Руководитель пресс-службы ДУМ Ингушетии Ася Гелисханова.

Представительство Республики Ингушетия в Москве: Москва, ул. Воронцовская, д.22, к. 2. Тел.: (095) 912-92-75.

Краткая история

Ислам проник в Ингушетию непосредственно через Чечню и утвердился среди ингушей значительно позже, чем среди их ближайших родственников по языку и культуре – чеченцев. Это произошло в XVIII– XIX вв., практически параллельно с православной

миссией, поэтому в XIX в. сосуществовали православные и мусульманские семьи ингушей.

Исламизация ингушских обществ завершилась лишь в 60-е гг. XIX в. благодаря распространению здесь суфийского учения Кунта-хаджи. В конце XIX в. суфизм в Ингушетии был представлен, наряду с последователями Кунта-хаджи, группой мюридов Батал-хаджи – ингушского шейха, отделившегося от кунта-хаджинцев, а также мюридами Дени Арсанова (Дени-шейха). Ислам в Ингушетии, как и в других северокавказских республиках, переплетался с языческими обычаями поклонения деревьям, камням и рощам. Поклонялись также священным озерам в горах, из которых было даже запрещено пить. Одно из таких озер – Кизиноян, находится на территории Чечни. В качестве языческих капищ использовались древние христианские храмы (бывший грузинский храм Тхаба-Ярды в Ингушетии). В начале XX в. языческие ингушские моления описал ингушский просветитель Идрис Базоркин. По воспоминаниям современников, еще перед Второй мировой войной совершались языческие обряды и существовали жрецы. Окончательный удар по язычеству нанесла депортация – жрецы были уничтожены, а народ, оторванный от своих священных мест, забывал обычаи. От язычества сохранилась лишь традиция народных застолий и праздников.

Дальнейшие судьбы ислама в Ингушетии тесно связаны с судьбами чеченского ислама.

После упразднения в конце 1991 г. (в связи с созданием Чеченской Республики) единого Духовного управления мусульман Чечено-Ингушетии ингушское духовенство вступает на путь создания самостоятельной структуры. Официально она оформляется в июне 1992 г., когда был создан Муфтият Ингушской Республики. Первым муфтием Игушетии стал Осман Мусольгов, вскоре сменен-ный шейхом Мухаммедом Альбогачиевым.

Вероучение и современное положение

Для ингушского населения характерен высокий (как и для чеченцев) уровень религиозности: повсеместно распространены обряды обрезания мальчиков, похоронные и свадебные обряды с участием муллы, приверженность культу шейхов, религиозное домашнее воспитание и т.д. В Ингушетии исторически, а также в религиозном и культурном плане тесно связанной с Чечней, возрождение ислама протекало достаточно интенсивно, но без явного выхода его на политическую арену, хотя мусульманское духовенство в Ингушетии относительно многочисленно и пользуется большим общественным авторитетом.

Традиционный ислам в Ингушетии представлен двумя суфийскими тарикатами – накшбандийским и Кадирийским. Адат имеет в Ингушетии традиционно большее значение, чем нормы шариата.

Мусульманское духовенство Ингушетии занимает осторожные позиции в отношении соперничающих группировок ингушского национального движения, в частности, по вопросу о путях борьбы за возвращение Ингушетии территории Пригородного района Северной Осетии (Пригородный район вошел в состав Северной Осетии в 1944 г. с ликвидацией Чечено-Ингушской АССР. Прежде населенный преимущественно ингушами, он не был возвращен Чечено-Ингушетии после восстановления республики в 1957 г.). В конце 1992 г. религиозные лидеры пытались удержать ингушских радикалов от «решительных действий» по возвращению территории района. В дни осетино-ингушской войны (конец октября – начало ноября 1992 г.), закончившейся почти поголовным изгнанием нескольких десятков тысяч ингушей из Пригородного района, муфтий М. Альбогачиев и имам назранской мечети Ахмед Пошев выступали против всеобщего ингушского «газавата». В дальнейшем представители духовенства Ингушетии неоднократно участвовали в акциях «народной дипломатии» по урегулированию осетино–ингушского конфликта.

В 1998 г. духовными лидерами было принято решение о выходе из состава ВКЦ ДУМР и создании Координационного центра мусульман Северного Кавказа (КЦМСК). Председателем вновь созданного Центра стал муфтий Магомед Альбогачиев (в 2003 г. на этой должности его сменил муфтий Карачаево-Черкесии Исмаил Бердиев).

Альбогачиев, последователь тариката Кадирии, проводит политику возрождения традиционного ислама в Ингушетии с активным восприятием суфизма и местных народных традиций – адата. Также и применение шариата получает более умеренную трактовку и смягчается местными обычаями. Один из лидеров ислама в Ингушетии – имам соборной мечети в г. Назрань – Ахмед-хаджи Пошев получил религиозное образование в Иордании.

Назначенный главой созданной Республики Ингушетия в 1992 г. Руслан Аушев был избран ее президентом в 1993 г. Аушев – практикующий мусульманин (в президентском дворце при его правлении в Назрани было место для совершения мусульманской молитвы – намаза). В результате чеченских войн и эмиграции русского населения из Ингушетии Аушеву досталось практически полностью однородное исламское общество. К концу 90-х гг. Ингушетия превратилась фактически в регион, где подавляющее большинство населения составляют ингуши-мусульмане.

В начале своей политической карьеры Руслан Аушев, как светский политик, провозглашал особую роль ислама в Ингушетии, однако фактически мусульманам не оказывалось столь значительной поддержки, как впоследствии. Обострение обстановки вокруг Чечни и последовавшие затем чеченские войны заставили власти Ингушетии полностью взять на себя миссию по возрождению ислама в республике, чтобы перехватить инициативу у экстремистов-»ваххабитов». Сама ситуация позволила правительству Руслана Аушева проводить государственную политику исламизации республики. Будучи президентом Ингушетии Руслан Аушев оказывал активную поддержку исламу – ежегодно в Ингушетии строилось по несколько мечетей. Во всех школах на территории Ингушетии введен предмет «основы религии», в рамках которого объясняется, что такое истинный ислам как «национальная идея» народов Северного Кавказа, и что такое экстремизм. Помимо этого, все исламское духовенство республики получило статус государственных служащих, что способствует «гармоничному взаимодействию муфтията с органами власти» (Благовест-инфо. 2001. № 5).

Благодаря позитивной позиции властей по отношению к исламу и его ценностям в Назрани была размещена штаб-квартира Координационного центра мусульман Северного Кавказа, который возглавлял муфтий Ингушетии Альбогачиев. Руслан Аушев пытался ввести в законодательство Ингушетии некоторые нормы шариата и адата, такие как полигамия, разрешение споров и кровно-родственных конфликтов. Согласно адату, в случае, например, убийства действует (и в настоящее время) процедура выплаты штрафа родственникам убитого. Официально было принято только решение ввести полигамию, что стало формальным подтверждением существующего положения в республике. В республике принят закон о запрете «ваххабизма» на территории (НГ-Регионы. 2001. № 4).

По оценкам экспертов к 2004 г. активных ваххабитов – членов законспирированной организации «Джамаат» в Ингушетии до 1 тыс. человек (Портал-Кредо. 2004.24.06).

В конце 90-х гг. президент Руслан Аушев и правительство республики стремились координировать шаги по предотвращению распространения «ваххабизма» в Ингушетии с Духовным управлением. Среди предпринимаемых мер – отзыв правительственных лицензий на деятельность исламских учебных заведений, финансируемых из-за рубежа, выдворение из республики иностранных миссионеров и преподавателей, пресечение проникновения в Ингушетию организаций и лиц, проповедующих идеологию «ваххабизма» (НГ. 1998.11.08).

28 апреля 2002 г. президентом Ингушетии был избран генерал ФСБ Мурат Зязиков. Власти при Зязикове часто обвиняют в распространении «ваххабизма» чеченских беженцев. В 2003 г. по требованию муфтия МВД закрыло мечеть в селе Плиево. По словам муфтия, в этой мечети собирались «ваххабиты» из Чечни, призывавшие к неповиновению властям. При Зязикове была отработана система взаимодействия исламского духовенства и правоохранительных органов. Совет алимов (ученых) и духовенства запретил имамам участвовать в религиозных мероприятиях по просьбе лиц, осужденных за убийство, угоны автомобилей, дезертирство, кражу девушек, притеснение неингушей. В штат МВД республики был введен сотрудник ДУМ, который консультирует милиционеров по вопросам современного ислама (*Фатуллаев М.* Кавказ в метастазах террора. НГ-Регионы. 2004.19. 01).

Отношения между муфтием Альбогачиевым и новым президентом не сложились. Зязиков пытался не только опираться на ДУМРИ, но, с целью расширения социальной базы режима, легализовать и привлечь на свою сторону некоторые запрещенные при Аушеве мусульманские группировки. Это вызывало недовольство официального духовенства.

В январе 2003 г. исламское духовенство Ингушетии направило Президенту Российской Федерации коллективное обращение, в котором утверждается, что в республике в последнее время активизировались последователи «ваххабизма» и в связи с этим они просят «дать указание силовым структурам вести решительную борьбу с проявлениями экстремистских течений» (НГ. 2003.29.01).

Кризис в отношениях между ДУМРИ и президентом Зязиковым наступил летом 2004 г. после нападения боевиков на Ингушетию, в ходе которого погибли около 100 человек. На собрании духовенства Ингушетии 5 июля 2004 г. муфтий Альбогачиев заявил о своей отставке. Этот пост он занимал почти 12 лет, а также 5 лет был главой Координационного центра мусульман Северного Кавказа. Свое решение он объяснил тем, что категорически не согласен с религиозной политикой Зязикова. Эта политика, по его мнению, не обеспечивает эффективного противодействия «ваххабизму» и ставит под огрузу безопасность населения республики: «В последнее время неожиданно для нас стали легализовываться исламские религиозные организации, духовные лидеры которых получили свое образование за пределами республики. Стали проявляться экстремистские элементы, «раскольнические» мечети. Мы об этом письменно предупреждали нашего президента. Но власти на это никак не реагировали. Трагические

события, произошедшие в республике, показали неспособность власти защитить людей, обеспечить безопасность населения» (НГ-Религии. 2004. №13).

Новым муфтием был избран заместитель Альбогачиева Иса Хамхоев.

Численность

В ведении Духовного управления мусульман Ингушетии, созданном в 1992 г., в начале 1999 г. находилось не менее 400 мечетей. Мечети располагаются во всех населенных пунктах, на крупных перекрестках, в крупных государственных учреждениях.

Национальный состав

Основную массу мусульманского населения республики составляют ингуши; проживают на ее территории и чеченцы, – их меньшинство. Точная статистика национального состава населения отсутствует (данные по ЧИ АССР за 1989 г. приводятся в справке «Ислам в Чеченской Республике»).

После второй чеченской войны на территории Ингушетии проживают около 200 тысяч чеченских беженцев-мусульман.

Средства массовой информации

Отсутствуют.

Учебные заведения

Исламский институт в г. Назрань.

Монашество

Суфийские братства.

В рамках тариката кадирии существуют вирды (направления) – Кунта-хаджи (крупнейшая по численности последователей) и ингушского наставника (устаза) Батал-хаджи (Белхороева), жившего в конце XIX – начале XX в. Он родился в с. Сурхохи, его называли Сурхохский зубр. В Ингушетии последователей Батал-хаджи именуют батлаками. Они известны своей храбростью, взаимовыручкой и поддержкой друг друга в сложных ситуациях. Вирд Батал-хаджи – очень замкнутый: женщине-мюридке запрещается выходить замуж за пределы общины. Руководство вирдом передается по наследству. Мазар (захоронение) Батал-хаджи находится в с. Сурхохи.

Особенно заметна деятельность вирда Батал-хаджи с 2002 г., его лидер Якуб Белхороев даже выдвигал свою кандидатуру на выборах президента Ингушетии в 2002 г, но снял ее незадолго до дня голосования. Организацию Белхороева СМИ неоднократно обвиняли в организованной преступной деятельности. (НГ. 2002.30.04).

В рамках тариката накшбандии – последователи Дени-шейха.

Общественные и благотворительные организации

Отсутствуют.

Экономическое положение

Активная финансовая поддержка оказывается ДУМ со стороны республиканских властей, исламские служители получают зарплату из бюджета Ингушетии. В строительстве мечетей помогают также районные и сельские власти, и ингушские предприниматели. Большую роль играет помощь из-за рубежа – из ближневосточных стран (Саудовской Аравии и др.).

Библиография

Дж. Месхидзе. «Батал-хаджжи» Ислам на территории бывшей Российской империи (энциклопедический словарь). Т. 2, М., 1999. С.15-16.

Ислам в Кабардино-Балкарии

Составлено в апреле 2001 г. Авторы: М. Рощин, Р. Лункин. Сбор материалов: С. Филатов, М. Рощин, Р. Лункин

Организационная структура

Высшая религиозная инстанция для мусульман Кабардино-Балкарской Республики – Духовное управление мусульман Кабардино-Балкарии (ДУМ КБ).

Глава ДУМ КБ – муфтий Анас Мусаевич Пшихачев. Тел.: (8662)-95-32-46. До 2003 года во главе ДУМ был муфтий Шафиг Ауесович Пшихачев. С 2003 г. Шафиг Пшихачев – исполнительный директор кабардинского центра мусульман Северного Кавказа.

Заместитель муфтия и кади (судья) – Тахир Атмурзаев.

Адрес муфтията – г. Нальчик, ул. Кабардинская, 75.

Адрес центральной мечети: Нальчик, ул. Советская, 43. Тел.: (8662)-47-87-49.

Краткая история

Кабардинцы и Балкарцы сравнительно поздно и достаточно поверхностно восприняли ислам. Для истории религии этих двух народов характерно одновременное почитание языческих, христианских и мусульманских традиций, при этом последние две религиозные системы, как правило, мифологизируются и приобретают определенные черты языческих культов. Конфессиональная традиция кабардинского и балкарского народов тесно взаимосвязана с их этногенезом. Нахождение на одном урочище христианских и мусульманских памятников и совершение здесь же языческих обрядов для многих жителей горной Балкарии, и, в особенности, Кабарды, остается нормальным явлением.

Кабардинцы – один из адыгских народов, сами себя они называют «адыхе», русские всех адыгов именовали черкесами (помимо кабардинцев, к адыгам относятся современные адыгейцы и черкесы), а кабардинцев «пятигорскими черкесами». Одной из главных национальных особенностей адыгейцев является наличие у них своеобразного этического кодекса – «адыгэ хабзэ», декларирующего почитание старших, женщин, детей и достоинство личности в целом. Кроме того, адыгэ хабзэ являлся сводом правил семейно-бытовой и хозяйственной жизни, а также рыцарским кодексом чести. Соблюдение кодекса чести и нравственных правил, им предписываемых, скреплялось клятвой именем языческого бога Тха. По мнению многих кабардинцев, адыгская этика является единственной истинной национальной религией адыгов, ниспосланной Богом, под которым подразумеваются языческий Тха, христианский Бог и Аллах. По мнению современного исследователя Баразби Бгажнокова, именно адыгская этика сделала кабардинский ислам более веротерпимым и культурным, создала слой мусульманской интеллигенции – аристократии Кабарды, уничтоженной полностью при советской власти. Бгажноков дает адыгское определение ислама: «Мусульманство – это соблюдение принципов адыгской этики, сопровождающееся знанием Корана, исполнением исламских обрядов и ритуалов. В традиционном общественном мнении обладающий мусульманством – культурный, интеллигентный и благочестивый человек, входящий, благодаря этому, в элиту адыгского общества. Такие отношения с исламом обогащают адыгскую этику, снабжают ее новым, еще более богатым духовным содержанием. Адыгство становится высшей реальностью и конечной целью бытия. «Создатель на небесах и дарованное им адыгство на земле» – таков традиционный символ веры адыгского народа. С другой стороны, это создает почву для утверждения гуманистического ислама, в котором доминирует культура мира, согласия, взаимопонимания» (*Бгажноков Б.Х.* Адыгская этика. Нальчик. 1999. С. 85). Понятие мусульманства у кабардинцев, сконструированное как смысловое производное от адыгства, изначально предполагало соединение ислама и адыгэ хабзэ.

Становление ислама среди адыгейцев осуществлялось поэтапно. На Северный Кавказ ислам проник в VII в., когда арабы пытались захватить Дербент (Южный Дагестан), но тогда они не смогли закрепиться в «стране гор». В то же время им удалось оказать определенное влияние на религиозные убеждения местных жителей, которые первыми на Северном Кавказе приняли ислам. В дальнейшем ислам постепенно проникал к адыгам из Золотой Орды через Нижнее Поволжье, но серьезного влияния не оказывал.

XIII – первая половина XVI в. – проникновение ислама на Северо-Западный Кавказ, в том числе в Кабарду. После захвата Турцией Черноморского побережья Грузии и Абхазии в середине XV в. и всего Крыма в 1475 г. походы против народов Северного Кавказа турецкие паши и крымские ханы вели под знаменем ислама. В XVI в. часть кабардинских князей приняла ислам суннитского толка. Из Кабарды ислам (суннизм ханифитского толка) проник в Балкарию, где окончательно утвердился к середине XVIII в. Однако в народе еще были очень сильны языческие верования; соединение их с мусульманской традицией прослеживалось во многих обрядах. Кабардинцы сопротивлялись введению мусульманского законодательства – шариата, сохраняя приверженность местным обычаям – адатам и адыгэ хабзэ.

Вторая половина XVI – конец XVIII в. связаны с вовлечением кабардинцев в противоборство между Турцией и Россией. Кабарда раскололась на два политических лагеря: тюркской, мусульманской направленности, и русской ориентации, представители которого сохраняли языческие верования или обращались в христианство. После того, как в 1557 г. был заключен военный союз России с Кабардой, кабардинцы появляются на русской службе. Но в 1570 г. кабардинцев разбил и покорил крымский хан Шах Аббас Гирей, который увел «пятигорских черкес», то есть кабардинцев, на Кубань и принудил их принять ислам. С этого времени многие кабардинцы стали считать себя мусульманами. В то же время давление Турции и Крымского ханства на Северный Кавказ провоцировало антимусульманские настроения в адыгской среде. В поисках защиты кабардинцы обратились к России. В 1711 г. Петр I дал грамоту кабардинскому народу о принятии его в российское подданство. Началось заселение Северного Кавказа выходцами из России. Кабарда принимала активное участие в русско-турецких войнах 1735-1739 и 1768-1774 гг. По Кучюк-Кайнарджийскому мирному договору 1774 г. Кабарда оставалась в подданстве России.

В конце XVIII в. среди кабардинцев растет сопротивление русской экспансии. В 1779 г. генерал Якоби организовал первую карательную экспедицию в Кабарду: кабардинцы сопротивлялись строительству Большой Кавказской линии для размещения подразделений регулярных войск. Эти события положили начало русско-кавказских войн, принявших со временем ярко выраженный религиозный характер.

XIX в. характеризуется усилением религиозности кабардинцев и их тотальной исламизацией в результате совместного противостояния горских народов российской экспансии. В 1785 г. на Се-

верном Кавказе появился шейх Мансур (Ушурма) – первый суфийский лидер на Кавказе. Его проповедническая деятельность затронула и Кабарду. Выступать в качестве мусульманского проповедника шейх Мансур начал в чеченском ауле Алды, а спустя некоторое время переселился в Кабарду, где призывал местных жителей к борьбе с Россией и декларировал необходимость единения с Турцией и Крымом. Суфийские духовные лидеры оказали большое влияние на процесс дальнейшей исламизации кабардинского народа.

Проповедь шейха Мансура была подхвачена на Северном Кавказе первыми имамами мюридов (приверженцев накшбандийского тариката) Гамзат-беком и Гази-Магомедом, а затем Шамилем (провозглашен имамом в 1834 г.). Шамиль развил мюридизм в структурированную политическую систему, под его властью и знаменем мюридизма в войне против России объединились разрозненные племена горцев Чечни и Дагестана. Все более явным становится отождествление русских с «кяфирами» (неверными), появляются призывы к священной войне – джихаду. Несмотря на то что в период Кавказской войны (1818–1861) Кабарда официально не участвовала в движении имама Шамиля и считалась мирной, многие из добровольно примкнувших к Шамилю соседей, в том числе кабардинцев, занимали в имамате высокие должности. Например, большой популярностью среди мюридов пользовался кабардинский князь Мухаммед-мирза Анзаров, примкнувший к Шамилю во время похода русских на Кабарду в 1846 г. и назначенный затем наибом (наместником) Малой Чечни. С этого периода на территории Северного Кавказа прочно закрепилось шариатское судопроизводство, которое в Кабарде существовало до 1922 г.

Пленение Шамиля (1859 г.) стало сигналом для решительного наступления России на земли адыгских народов Кавказа. Черкесам было предложено или переселиться на Кубань, или выехать в Турцию. Происходит массовая депортация жителей Северного Кавказа в Османскую империю. Были репатриированы не только семьи и села, но и целые народности. В Османской империи всех «мухаджиров» (изгнанников) стали именовать черкесами. Так, только в 1859 – 1862 гг. из 45 селений Кабарды в Турцию были выселены более 10 тыс. человек. Земли мухаджиров заселялись выходцами из России. Оставшиеся мусульмане были включены в общий реестр и переданы в ведение Оренбургского мусульманского духовного собрания. К 1914 г. Терская область (в состав которой в этот период входила Кабарда) занимала второе место по численности мусульманских общин на Северном Кавказе – 297

общин (в Дагестане – 1856). Накануне 1917 г. в Кабарде действовало 219 мечетей, 16 церквей, 1 синагога и 3 молитвенных здания других конфессий.

На территорию Балкарии в горные ущелья Приэльбрусья ислам стал проникать в XVI в., но до середины XVIII в. среди балкарцев (потомков тюркоязычных булгар) было сильно христианство, которое оказало значительное влияние на язык и обычаи народа. Несмотря на распространявшийся более энергично в XVIII – XIX вв. ислам, даже в начале XX в. в Балкарии оставались христианские селения. Знать, в основном, принимала мусульманство, а простые крестьяне оставались христианами, либо язычниками. В XIX в. ислам стал официальной религией в Балкарии. Балкарский ислам не отличался ортодоксальностью – многие мусульманские установления нарушались, например, в пищу употреблялась свинина, исламские обряды перемешивались с народными традициями, связанными с «тауадэтом» (горским этикетом), который во многом напоминает адыгэ-хабзэ.

В 1921 г. постановлением ВЦИК была образована Кабардино–Балкарская автономная область в составе РСФСР. В советский период Кабардино–Балкария, как и весь Северный Кавказ, стала ареной борьбы с «религиозными пережитками», «кулацко-муллъскими элементами» и «антисоветским подпольем», в результате чего в 30-е гг. здесь были уничтожены практически все мечети, а духовенство подверглось репрессиям. В 1944 г. балкарское население, обвиненное Сталиным в сотрудничестве с гитлеровцами, было поголовно депортировано в Сибирь и Среднюю Азию, где оно пребывало вплоть до начала хрущевской «оттепели», а республика была переименована в Кабардинскую АССР. На начало 1951 г. в Северо-Кавказском крае действовало 35 мечетей, из них в Кабарде – 7.

Условия ссылки (возвращение началось в 1957-1958 гг.), как и в случае других депортированных мусульманских народов Кавказа, способствовали усилению религиозности балкарцев. В 1961 г. в Кабардино–Балкарии насчитывалось более 20 мусульманских общин, из них зарегистрированы были только 3 (125 верующих, 6 «служителей культа»). На самом деле число незарегистрированных мусульманских объединений было гораздо больше, поскольку подавление ислама привело к росту подпольных общин. Например, в Терском районе, где на начало 70-х гг. зарегистрированных общин не было, почти в каждом населенном пункте имелся свой священнослужитель (по некоторым данным – более 15 человек). В 1974 г. в республике существовало более 150 сельских и городских дей-

ствующих кладбищ и на 70 из них имелись молельные дома (в виде кладбищенских сторожек), многие из которых по размерам не уступали действующим мечетям.

В 1980 г. в Кабардино-Балкарии было лишь две действующих мечети – в Нальчике (центр Кабарды) и в Кызбуруне (на балкарской территории). Начиная с 1985 г. наблюдается постепенное увеличение числа мусульманских объединений, а официальная статистика отмечает все меньше незарегистрированных общин. К концу 80-х гг. число мечетей увеличилось до девяти. В 1989 г., после распада ДУМСКД, в Нальчике было образовано Духовное управление мусульман Кабардино-Балкарии во главе с муфтием Шафиком Пшихачевым, кабардинцем по национальности.

Вероучение и современное положение

Ислам в Кабардино-Балкарии подвержен сильному влиянию местных верований и традиций, а мусульманские обряды тесно переплетаются с народными. Важнейшую роль до настоящего времени в жизни кабардинцев (адыгов) играют народные традиции и обычаи – адаты, выполняющие роль своего рода пararелигии. В первую очередь это адыгский кодекс морали и чести адыгэ-хабзэ, имеющий в основном языческое происхождение. Во многих случаях этот кодекс считается важнее мусульманских обычаев и шариата. В системе этических норм важное место занимают традиции почитания старших («власть старшего равна власти Бога»), культ предков, воинская доблесть («из адыгского воина также трудно сделать муллу, как из турецкого муллы – воина»), почитание гостя, культ семьи, а также обряды, связанные с пищей («пища важнее Корана»). В селах древние народные обычаи сохранялись на протяжении всех лет советской власти и заметно усилились в последние годы. Единственным обрядом, в котором в большой степени сильна мусульманская традиция, остаются похороны (хотя и этот обряд в определенной мере дополнен домусульманскими обычаями).

Доисламские верования оказывали и продолжают оказывать влияние на образ жизни кабардинцев. Для кабардинцев характерно одновременное почитание языческих, христианских и мусульманских божеств (джиннов), при этом последние две категории, как правило, мифологизируются и приобретают определенные черты языческих культов. Язычество присутствует в адыгэ-хабзэ в виде постоянного обращения в призывах и клятвах к богу Тха, однако языческие представления среди кабардинцев достаточно слабы и господствующими для практикующих мусульман и тех, кто не ходит в мечеть, являются нормы адыгской этики.

У балкарского народа также существует свой народный этикет – тауадэт, который столь же тесно связан с исламом, как и у кабардинцев. Тауадэт практически полностью повторяет нормы адыгэ-хабзэ (многие исследователи полагают, что горный адат у балкарцев полностью заимствован у кабардинцев). В силу того, что тауадэт не является столь всеобъемлющей самостоятельной культурно-бытовой системой, как адыгэ-хабзэ у кабардинцев, ислам среди балкарцев более укоренен. В балкарских селах ислам ортодоксальней, чем в целом по Кабардино-Балкарии, а соблюдение всех чисто мусульманских предписаний более последовательное.

Преобразования в религиозной жизни начались в 1991 г. После принятия новых общесоюзных законодательных актов (1990 г.) стали положительно решаться вопросы обеспечения общин культовыми помещениями и имуществом, создания условий для подготовки кадров духовенства, миротворческой, благотворительной и издательской деятельности. Мусульманские организации получили доступ к средствам массовой информации, начали устанавливать самостоятельные контакты с зарубежными религиозными центрами.

Руководство ДУМ Кабардино-Балкарской республики во главе с Шафиком Пшихачевым проводит политику полной лояльности по отношению к властям, так как во многом власть муфтията в республике держится с помощью светских властей – авторитарного режима президента Валерия Кокова. Понимая это, руководство ДУМ во всем следует указаниям представителей власти. Муфтий Пшихачев, назначенный в 1989 г. при содействии властей Кабардино-Балкарии, которые уже тогда возглавлял В. Коков, не является авторитарным лидером, позволяет внутри ДУМ максимальную свободу, которую ограничивают лишь предписания властей. Пшихачев, как и его заместитель Тахир Атмурзаев, придерживается либеральных взглядов на ислам, поддерживают внедрение европейских ценностей в мусульманское мировоззрение, относится скорее к единомышленникам либерального муфтия Талгата Таджуддина, чем Равиля Гайнутдина. Мусульманские лидеры Кабардино-Балкарии считают себя патриотами России и выступают против введения норм шариата. По их мнению шариатские нормы следует воспринимать «духовно», «символически». Как выразился один из руководителей ДУМ, «шариатское законодательство здесь никогда не получится. Нам шариат не нужен, если будешь к этому призывать, то обманешь народ. В Мекке даже бесплатно не буду жить».

Суфийская традиция, по словам Тахира Атмурзаева, «является интеллектуальной традицией ислама, а суфизм имеет свои исторические корни в Кабарде. Суфийская традиция еще почитается в селах среди стариков, в Кабарде – суфийские шейхи из Дагестана до революции внесли в ислам особую философскую глубину». Лидеры ДУМ надеются, что им удастся создать такую культурную атмосферу, которая существовала в Кабарде до революции в среде кабардинской мусульманской интеллигенции, когда шариатское судопроизводство сочеталось с местными традициями, а ислам считался самым мягким, веротерпимым и лояльным по отношению к России на Северном Кавказе.

В 90-е гг. основным направлением политики исламских лидеров Кабардино-Балкарии было развитие мусульманского образования и подготовка собственных преподавательских кадров в различных учебных заведениях, прежде всего на Ближнем Востоке. В «Программе возрождения адыгской культуры», представленной в 1992 г. Конгрессом кабардинского народа – ведущей организации кабардинского национального движения, предусматривалось ввести во всех учебных заведениях республики предмет «Основы ислама» (дин хабзэ) в качестве обязательной дисциплины, а также сотрудничать с ДУМКБ, «особенно в организации медресе и детских школ по изучению основ ислама». В 1991 г. в Нальчике открылась первая официальная школа-медресе, которая в 1993 г. была преобразована в Исламский институт. Около сотни студентов из Кабардино-Балкарии проходили обучение в Саудовской Аравии (Университет Мохаммада бен Сауда), Египте, Сирии, Иордании и Турции. Поддержку мусульманским общинам оказывали благотворительные арабские организации, аккредитованные в республике, такие как Международная организация «Спасение», Всемирная ассамблея исламской молодежи «ан-Надва» и др. При содействии Саудовской Аравии в Нальчике был создан Центр исламской молодежи, организовано отделение международной организации по спасению ислама «Дагуат». В штате «Дагуат» работали до 50 сотрудников, закрепленных за конкретными населенными пунктами. Деятельность и планы организации координировались ДУМ и Советом раис-имамов КБР. Основным объектом пропагандистской деятельности были детские сады и школы. Как сказал кади ДУМКБР Аль-Хадж Шарафутдин Чочаев, «через детей мы надеемся влиять на родителей». Изучение основ ислама постепенно вводилось во всех общеобразовательных школах республики. Официальные медресе, кроме г. Нальчика, были открыты в г. Баксане, пос. Куркужин Бак-

санского района, пос. Сармаково и Камлюково Зольского района. Расширенное обучение исламу детей всех возрастов осуществлялось в г. Тырныауз.

В 1992 г. началась разработка проекта по строительству в Нальчике крупного общественно-религиозного центра, где предполагается разместить ДУМ КБ, молельный зал на 1,5 тыс. мест, зал бракосочетаний, конференц-зал, библиотеку, книгохранилище, типографию (архитектор – Заур Матуев). В 1994 г. мусульмане республики с участием президента республики В. Кокова, представителей общественных организаций, районных и городских органов власти заложили первый камень этого религиозного центра. Во время проведенного в республике марафона были собраны значительные средства на джума-мечеть (соборную мечеть), однако собранные деньги исчезли (как объясняют руководители ДУМ – сгорели в банке).

Однако всем этим инициативам либо не суждено было получить серьёзное развитие, либо они были законсервированы по инициативе светских властей. Причиной этого во многом стала начавшаяся в 1994 г. первая чеченская война, а затем вторая чеченская кампания, которые повлекли за собой поток беженцев из Чечни, в том числе и в Кабардино-Балкарию. Основной проблемой властей стал ваххабизм, под которым подразумевались экстремисты-мусульмане, призывающие к войне против России и к установлению исламского государства в республиках Северного Кавказа.

В конце 90-х гг. подозрения властей в ваххабизме вызвал Исламский институт и он был закрыт «на переаттестацию». Занятия в институте, несмотря ни на что, продолжались. Было пересмотрено решение о строительстве исламского центра в Нальчике. Власти сочли, что внушительный исламский центр в городе не нужен и выделили мусульманам под мечеть бывший кинотеатр на окраине города. Общественная активность мусульман в 90-х гг., была также поставлена под контроль властей. Опасения вызвала поддержка, которую мусульманским общинам оказывали арабские организации, аккредитованные в республике. В 2000 г. по распоряжению властей все исламские центры, за исключением исламских компьютерных курсов, были закрыты. Любая деятельность мусульман стала легальной только в рамках ДУМ.

Муфтий Анас Пшихачев с возмущением отмечает, что после 2000 г. контроль со стороны властей над жизнью мусульманских общин стал более жёстким: «По устному рапоряжению главы МВД республики милиционеры опечатывают мечети, запрещают посе-

щать мечети иногородним, ведут запись прихожан, – отметил муфтий КБР Анас Пшихачев. – Милиция не раз заявляла о фактах обнаружения в наших мечетях оружия, бронежилетов и мишеней для стрельбы, но пока не представила доказательств. Под подозрение попали десятки мечетей, молодых людей без всяких на то оснований задерживают, избивают и запугивают» (НГ-Регионы. 2004.19.01). Вместе с тем Анас Пшихачев несколько непоследовательно заявляет о том, что эта деятельность властей одновременно направлена против распространения ваххабизма в республике. В частности, муфтия вполне устраивает то, что участковые милиционеры следят за тем, чтобы проповедь в мечетях проводилась только с разрешения Духовного управления КБР.

В 2003 г. после периода сдерживания исламской активности в республике власти пошли навстречу ДУМКБР и дали ход некоторым мусульманским инициативам при условии жесткого контроля со стороны правоохранительных органов. Так, в июле 2003 г. Исламский институт получил, наконец, образовательную лицензию, а в 2003 г. было возобновлено строительство соборной мечети. Постройку соборной мечети решено завершить в 2005 г. Мечеть строится полностью на средства предпринимателя из Москвы, уроженца КБР, А. Канукова. По словам муфтия Анаса Пшихачева, материальная помощь от властей нерегулярна и незначительна, ведь «у власти находятся вчерашние атеисты и до них трудно донести, какую пользу приносит религия».

В национальном вопросе ДУМ четко придерживается политики республиканской власти – равенства двух наций, при котором руководителями являются кабардинцы (муфтий – Пшихачев), а заместителями – балкарцы. В начале 90-х гг. во время подъема балкарского национального движения были попытки создания балкарского муфтията, однако вместе с балкарским движением эта идея сошла на нет, и победила линия кабардинской бюрократии во главе с В. Коковым – единой республики и единого ДУМ. Заместитель муфтия – балкарец – регулярно проводит встречи в балкарском обществе «Голос Балкарии», при участии бывшего лидера национального движения генерала Бипаева, занявшего пост главы комиссии по реабилитации репрессированных народов и по правам человека при президенте В. Кокове.

Административная политика ДУМ находится под полным контролем властей республики, которые стремятся сделать ДУМ органом, полностью контролирующим все мусульманские общины в Кабардино-Балкарии. Выборность имамов в общинах строго регламентирована – избранный членами джаамата (общины) имам

должен пройти утверждение у раис-имама (районного имама) и получить аттестацию в Духовном управлении, где для этого существует специальная комиссия. В 1999 г. был принят республиканский закон о свободе совести. По признанию консультанта по религиозным организациям Хаджимурата Езиева, требования закона разработаны специально для контроля деятельности мусульманских общин. Для регистрации религиозной организации, согласно закону, требуется 50 чел., а не 10 чел., как в федеральном законе. Религиозные группы могут существовать без регистрации по федеральному закону, но законом КБ не предусмотрены: любое религиозное объединение граждан имеет право на существование только в случае прохождения гос. регистрации. Эти ограничения вызвали трудности в перерегистрации мусульманских общин в 2001 г. – десятки из них подверглись тщательной проверке.

Авторитарный режим В. Кокова и лояльная к нему позиция ДУМ, руководство которого ратует за интеллектуальный ислам «без джихада и шариата», все более раздражает молодых мусульман-неофитов, выступающих за «чистый ислам». Оппозицию ДУМ составляют молодежные мусульманские общины, – в основном, неофитов. Для них истинная вера – это чистый ислам, без примесей народных обычаев и суфийской традиции. Шариат является нормой мусульманской жизни, идеалом, которого, по возможности, нужно достичь. Лидеры оппозиции официально состоят в ДУМ. Неформальным лидером оппозиции является имам-хатыб мечети в Вольном Ауле (около тысячи прихожан) – Муса Мукожев, ученик Ахмада-кади Ахтаева, одного из учителей умеренного ваххабизма. Муса Мукожев до 2000 г. был главой закрытого властями исламского центра, который занимался изучением арабского языка и чтением Корана. Оппозиционеры обвиняют ДУМ в губительной, по их мнению, для ислама в республике лояльности властям, в том, что руководство муфтията не отстаивает интересов мусульман перед властями, и не придерживается ортодоксального ислама. В 1996 г. Мукожев вошёл в конгресс народов Чечни и Дагестана, возглавляемый Шамилем Басаевым, и неоднократно ездил в Чечню. Он создал структуру, которая в любой момент была готова заменить действующую административную систему, – с теми же управлениями, что и в администрации президента Кабардино-Балкарии. Однако приход к власти он планировал только мирными средствами и никогда не был замечен в организации или планировании насильственных действий.

Сторонники Мусы Мукожева считают, что ислам в Кабардино-Балкарии должен возрождаться с чистого листа. Если в Кабарде и была какая-то суфийская традиция, то ее следует забыть, а местные народные традиции, связанные с адыгской этикой, не должны противоречить исламу, тем более что, по мнению противников ДУМ, все лучшее есть в чистом исламе. Применение ислама, по их словам, должно быть полным, но достичь этого можно только путем образовательного и культурного роста верующих. С точки зрения старосты центральной мечети в Нальчике Хызыра, власти, закрывая исламский центр и институт, относятся к мусульманам неуважительно – «сейчас они пренебрегают нами, а ведь будущее за исламом, и чтобы решить свои проблемы, они придут к нам». По его словам, пока молодые мусульмане занимаются самообразованием при джамаатах, «бывшие советские руководители отвращают наших детей от религии с помощью массовой культуры». Наиболее радикальные представители исламской молодежи становятся потенциальными боевиками, выступающими за идею исламского государства, – опасность ваххабизма и экстремизма в Кабардино-Балкарии связывается, в основном, с полулегальными общинами и с подпольными группами, которые возникают в результате деятельности чеченских и ближневосточных проповедников «чистого ислама» и «священной войны с неверными» в России.

По словам заместителя муфтия Тахира Атмурзаева, такого рода группы возникают обычно в мечетях, где еще нет имама или имам является неопытным служителем. В ДУМ полагают, что из таких общин рекрутируют добровольцев в Чечню на войну с федералами. Убийство в мае 2001 в г. Тырныаузе православного священника Игоря Розина балкарцем радикально мусульманских взглядов произвело сильное впечатление на общественность республики. Убийца был признан невменяемым по причине психического заболевания, но это не сняло возникшего напряжения. По словам главы ДУМКБ муфтия Шафига Хазрата Пшихачева, в республике есть «подпольные амиры, собирающиеся создавать халифат». «Это неформальные молодые люди, которые очень не любят слово «ваххабит», но очень похожи на них». Наличие независимых исламских организаций вызывает беспокойство у муфтия (*Татьяна Титова.* Кабардино-Балкария: регистрация продолжается. Кестонская служба новостей. 2000.03.11).

В начале 2000 г. от Мукожева откололись сторонники террористических действий братья Аслан и Руслан Беккаевы, к ним присоединилось около 300 радикальных ваххабитов. Беккаевы установили тесные связи с карачаевскими ваххабитами-террористами, которых возглавлял Хызыр Салпагаров. Объединение произошло в се-

редине 2000 г. В качестве общей базы была выбрана заброшенная ферма на плато Бечасын на границе Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии и Грузии. Там была оборудована военная база. Боевики Салпагарова и Беккаевых совершили ряд террористических актов на территории Северного Кавказа. В течение 2001 г. группировка Салпагарова–Беккаевых была разгромлена. Братья Беккаевы и ряд их сторонников бежали за границу. Другие были арестованы, погибли или скрываются в Чечне (*Григорий Пунанов.* Ваххабитское подполье. Партизанский джихад против России продолжается. Известия. 2002.13.05).

К 2004 г. центрами радикальной исламской оппозиции стали села Сбрун-3, Куба-Таба, Вольный Аул, где молодые исламисты физически выдавили последователей традиционного ислама из мечетей (НГ-Регионы. 2004.19.01). Одна из ваххабитских организаций была, в частности, создана в селении Кенделен Эльбрусского района. Главу этого джамаата «Ярмук» Муслима Атаева, известного под кличкой Сейфулла, прокуратура КБР считает инициатором похищения оружия в Нальчике в декабре 2004 г. (В Нальчике ищут призрак Гелаева. НГ. 2004.15.12).

Численность

1997 г. – 96 мусульманских общин.

2001 г. – в республике насчитывается 140 мусульманских организаций, в том числе 24 балкарских общины.

Распределение

Приверженцы ислама относительно равномерно распределены по территории республики, за исключением ее северных казачьих (русскоязычных) районов – Майского и Прохладненского.

Национальный состав (по данным на 1989 г.)

Кабардинцы (адыге) – 391 тыс. человек.

Балкарцы (таулу) – 85 тыс. человек.

Мусульманские меньшинства в республике – татары (волжские) и выходцы из Дагестана – общей численностью свыше 10 тыс.чел.

Средства массовой информации

Ежемесячная газета на кабардинском языке «Дингьуазэ», орган ДУМКБР, выходит с 1993 г.

Еженедельные передачи на ТВ на кабардинском и балкарском языках.

Учебные заведения

Исламский институт при ДУМКБР в г. Нальчике. Ректор института – Чочаев. Тел.: 8662-95-32-46. Адрес института: Нальчик, ул. Кабардинская, д. 75.

В институте обучаются около 150 человек, в том числе 50 девушек.

Исламский центр «Минарет». В центре мусульмане обучаются арабскому и английскому языкам, а также компьютерной грамоте. Адрес: Нальчик, ул. Осетинская, д. 76.

Медресе – в г. Баксан, пос. Куркужин Баксанского района, пос. Сармаково и Камлюково Зольского района.

Имамов приглашают в общеобразовательные школы в Нальчике.

Расширенное обучение исламу детей всех возрастов осуществляется в г. Тырныуаз.

Монашество

Отсутствует.

Общественные и благотворительные организации

Отсутствуют.

Экономическое положение

Строительство и восстановление мечетей идет в основном за счет республиканского и местного бюджетов, иностранной помощи и из средств самих верующих.

Библиография

Бабаев С.К. К вопросам истории языка и религии балкарского и карачаевского народов. Нальчик, 2000. С. 147–190.

Бгажноков. Б.Х. Адыгская этика. Нальчик, 1999.

Емельянова Н.М. Мусульмане Кабарды. М., 1999.

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001

Ислам в Карачаево-Черкесии и Ставропольском крае

Составлено в ноябре 2001 г. Автор: С. Филатов. Сбор материалов: С. Филатов, Р. Лункин

Организационная структура

Духовное управление мусульман Карачаево-Черкесии и Ставропольского края (ДУМКЧиС).

Председатель – муфтий Исмаил-хаджи Бердиев. С 2003 г. он является также председателем Координационного центра мусульман Северного Кавказа.

Адрес: Ставропольский край, Малокарачаевский район, с. Первомайское, ул. Кочевальная, д.5. Офис в Черкесске. Тел.: (87822)-51-067

Краткая история

На территории современных Карачаево-Черкесии (КЧ) и Ставропольского края (равно как и на остальных землях Северо-Западного Кавказа) древнее коренное население состояло из адыгско-черкесских племен. Сейчас их потомки представлены в КЧ и Ставропольском крае черкесами и абазинами (в Ставропольском крае также проживают несколько тысяч кабардинцев, среди которых есть небольшие группы христиан). Позднее к адыгско-черкесам присоединились тюркские племена, в настоящее время их потомки в КЧ карачаевцы и ногайцы. Все эти народы подвергались нескольким волнам христианизации и исламизации, однако вплоть до XVIII в. они не имели успеха. В VI в. на территорию, занятую адыгскими племенами, осуществлялась экспансия Византии, в результате которой часть адыгско-черкесского населения приняла православие (от тех времен сохранилось несколько памятников древней церковной архитектуры). Позднее, по мере ослабления влияния Византии, некоторые элементы христианской традиции остались лишь в народных обычаях и фольклоре – язычество вновь победило христианство к XII в. В XIII–XV вв. генуэзцы распространяли среди черкесов католичество, но достигли в этом скромных и исключительно временных успехов.

Ислам проникал на территорию современной Карачаево-Черкесии еще в XIV–XV вв. (походы Тимура, усилия крымских ханов). Однако реальное распространение ислама (в форме суннизма ханифитского толка) среди местных черкесских (адыгских) племен, как и среди остальных адыгов Северо-Западного Кавказа, началось лишь с XVII в. в результате ослабления связей между черкесами и Россией и усиления влияния в регионе Турции и Крымского ханства. При этом в роли посредника между турками и крымцами, с одной стороны, и населением края – с другой, служили представители знати.

Что касается тюркоязычных карачаевцев – потомков древних кипчаков, то в их среде мусульманство стало распространяться (также под турецко-крымским влиянием) лишь с XVIII в.; окончательное его утверждение в Карачае относится к началу XIX в.

Черкесские племена в конце XVIII в. участвовали в сопротивлении горцев российской экспансии (восстание шейха Мансура), выступая под знаменем газавата (священной войны). Тем не менее в период Кавказской войны (1818–1864) черкесское сопротивление не носило столь выраженного религиозного оттенка, как движение горцев Дагестана и Чечни; попытки дагестанских имамов, включая Шамиля, распространить свое влияние на Северо-Западный Кавказ, успеха не имели.

Окончание войны было отмечено полным исчезновением некоторых, сравнительно малочисленных, адыгских племен (например, убыхов) и массовым переселением черкесов в Турцию; переселение коснулось и значительной части карачаевцев. «Освободившиеся» земли заселялись русскими казаками. Ставропольский край и северо-запад КЧ с тех пор в основном заселены русскими. В советское время (20–30-е гг.) в Карачаево-Черкесской автономной области (образована в 1928 г., в 1944–1957 гг. была переименована в Черкесскую АО; с 1958 г. существовала под прежним названием) большая часть мечетей была закрыта или уничтожена; духовенство подвергалось репрессиям. В 1944 г. карачаевцев поголовно сослали в Сибирь и Среднюю Азию, и лишь в 1957–1958 гг. они вернулись на родину. Условия ссылки способствовали – как и в случае других депортированных в этот период мусульманских народов Кавказа – усилению религиозности карачаевского населения.

В 1980 г. в Карачаево-Черкесии имелось лишь 4 официально действовавших мечети (в селах Мирный, Учкент, Хальсан и Кумыш). В результате распада в 1989–1990 гг. Духовного управления мусульман Северного Кавказа и Дагестана, которому подчинялось мусульманское духовенство Карачаево-Черкесии, в области в 1990 г. было образовано самостоятельное Духовное управление во главе с муфтием Исмаилом Бердиевым. Это духовное управление распространило свое влияние не только на КЧ, но и на Ставропольский край, где среди активных мусульман преобладают карачаевцы и ногайцы.

Вероучение и современное положение

Черкесы и абазины (как и все адыгско-черкесское население) менее исламизированы по сравнению с другими народами Северного Кавказа. В их обычаях и религиозных представлениях сохранились элементы язычества (например, поклонение Святому Эльбрусу, верховному богу Тха, жертвоприношения некоторым языческим богам). Ведущий специалист по культуре и мировоззрению черкесов проф. Ибрагим Хамзатович Калмыков (тел. р.: 87822-5-17-91) в интервью (23.10.1998) сказал нам, что среди черкесской и абазинской молодежи в последнее десятилетие наблюдается больший рост интереса к языческому, чем к исламскому наследию народа. До сих пор, однако, этот рост не привел к возникновению каких-либо форм организованного возрождения языческой религии и носит исключительно культурный характер. Особую парарелигиозную роль играет для черкесов отношение к своду национального этикета «хабзе», имеющего в основном языческое происхождение. В

синкретическом сознании черкесов есть место и для признания силы некоторых христианских обрядов – они пользуются святой водой из христианских храмов, иногда ставят свечки и молят Бога о своих нуждах.

Тюркские народы Карачаево-Черкесии – карачаевцы и ногайцы – также сохранили некоторые языческие верования, пережитки тенгрианства, а также близкий к черкесам этикет. Однако у тюрок мусульманская религия укоренилась сильнее, исламское возрождение в основном происходит в их среде, а этикет и пережитки язычества играют меньшую роль.

Духовное управление (ДУМКЧиС) во главе с карачаевцем Исмаилом Бердиевым действует с 1990 г. В идеологии ДУМКЧиС сочетается верность народным традициям и обычаям (адату), полное признание авторитета светских властей (республиканских и федеральных – «мы россияне»). Теоретически признается превосходство шариата над светским правом, но при этом утверждается практическая невозможность его внедрения в обозримом будущем. В руководстве ДУМКЧиС и среди рядовых верующих широко распространены антизападные настроения, что в полной мере проявилось в мае 1998 г., когда в республику приехал со своими проповедями норвежский евангелист Эдвардсен. Во время его визита в республике были организованы антихристианские пикеты и демонстрации, отмечались попытки сорвать его выступления, распространялась листовка, в которой Запад обвинялся в многовековом заговоре против ислама (в листовке, в частности, говорилось: «...Эти гнусные крестоносцы хотят посредством разврата разрушить основы исламского общества... Пропагандистские организации христиан распространяют лживые сообщения о бессилии своих учреждений и провале своих планов. Их цель – обманом успокоить и словно гипнозом усыпить мусульман, чтобы они не выступали против христианской пропаганды... Сегодня и в нашей республике мы наблюдаем активизацию христианской пропаганды и некоторые результаты ее пагубного воздействия. Нашу республику наводнила масса религиозной и особенно сектантской литературы. Эти книги и брошюры очень высокого качества полиграфии. В основном они засылаются к нам из Англии и США. Различные христианские секты активизировали свою деятельность, щедро финансируемые из Запада. Вся эта литература выпускается на языках почти всех традиционно исламских народностей Кавказа».).

В начале 90-х гг., когда разрушились советские централизованные структуры управления мусульманами в России, ДУМКЧиС одно время сотрудничал с созданными в первую очередь российскими

татарами, ВКЦ и Советом муфтиев. Однако скоро наступило разочарование, лидеры ДУМКЧиС (как и большинства других северокавказских муфтиятов) пришли к выводу, что и ВКЦ и Совет муфтиев отстаивают перед российскими властями и финансовыми донорами из мусульманских стран свои интересы. ДУМКЧиС посчитал себя обделенным, и в 1998 г. стал одним из организаторов созданного в том же году Координационного центра мусульман Северного Кавказа.

ДУМКЧиС действует в теснейшей связи с властями республики, которые финансируют созданный в 1993 г. при их участии Исламский институт имени Абу-Ханифа. При помощи правоохранительных органов республики преследуются многочисленные религиозные диссиденты, выступающие против муфтия Бердиева. Мусульманское диссидентское движение в Карачаево-Черкесии зародилось в 1989 г. В первое время (до 1991 г.) наиболее яркой его организацией была партия Исламского возрождения, во главе с Ахмедом Биджи-улу (Мухаммадом Биджиевым). На основе этой партии он попытался создать независимый от ДУМЧКиС имамат Карачая. По инициативе Биджиева в начале 90-х гг. функционировали следующие организации: духовный центр мусульман – имамат Карачая, Карачаево-Балкарский независимый информационный центр «Аль-исламия», центр исламской культуры. Биджиев был одним из лидеров движения за создание самостоятельной Карачаевской республики. В ноябре 1991 г. Биджиев со своими сторонниками участвовал в «бессрочном» митинге, посвященном годовщине провозглашения Карачаевской республики.

30 ноября 1991 г. в Карачаевске состоялось собрание сторонников М. Биджиева, которое было объявлено I съездом мусульман Карачая. На съезде провозглашается имамат Карачая во главе с М.Биджиевым. Власти оказали решительный отпор притязаниям Биджиева на третьем внеочередном съезде мусульман Карачево-Черкесии и Ставрополья 11 декабря 1991 г.: биджиевские мероприятия были раскритикованы и признаны незаконными. Биджиев был вынужден отступить в Малокарачаевский район, где он имел много сторонников, и 2 января 1992 г. организовал митинг по сносу памятника Ленину. В дальнейшем он покинул Карачаево-Черкесию и сосредоточился на работе председателя межрегиональной исламской организации. В республике осталась микроскопическая группа его активных последователей.

Параллельно с деятельностью М. Биджиева и частично в сотрудничестве с ним с конца 90-х гг. в Малокарачаевском районе предпринимались попытки организации структур, противо-

стоящих ДУМКЧиС – оргкомитета мусульманских общин по строительству медресе в с. Учкенен, совета имамов Малокарачаевского района.

В это же время была предпринята неудачная попытка создать муфтият ногайского народа, который должен был объединить мусульман-ногайцев Карачаево-Черкесии, Ставропольского края и Чечни.

Власти сумели быстро подавить эту первую, самую эмоциональную волну мусульманского диссидентства. Однако очаги сопротивления не исчезли, они сохранились в мусульманских общинах нескольких высокогорных сел на границе с Грузией и в Усть-Джугутском районе, в частности в с. Учкекен, где общину возглавлял Рамазан Борлаков. Его сторонниками было захвачено здание медресе и сформирован преподавательский состав медресе. Лидер организации мусульман «Джамаата» – Борлаков, в отличие от Биджиева, постоянно лавировал в своих отношениях с властями, публично не ставил под сомнение авторитет ДУМКЧиС. Соответственно, и власти долго не предпринимали против него решительных действий, перемежая угрозы посулами. В частности, власти пошли навстречу Борлакову и аттестовали преподавателей не признанного властями медресе. Борлаков стал номинальным лидером малоорганизованного и идейно разношерстного движения исламского диссидентства, которое иногда, не вдаваясь в детали, называют ваххабитским. На это движение оказывают влияние легальные и нелегальные миссионеры из Сирии, Иордании, Саудовской Аравии, а также лидеры националистических организаций карачаевцев, ногайцев. Среди мусульманских диссидентов много людей, недовольных моральным разложением общества, беззаконием и произволом властей (было отмечено несколько случаев самосудов из-за неверия в правоохранительную систему республики), есть сторонники «очищения» ислама от народных обычаев и советских традиций, было выявлено несколько случаев радикально-экстремистских групп, готовых к вооруженной борьбе с «неверными». «Доходило до того, что некоторые «борцы за чистоту ислама» ратовали за насильственную исламизацию населения республики под угрозой смерти, распространялись видеофильмы, содержащие призывы к вооруженному джихаду, разжигающие русофобию... Известен случай, когда житель нашей республики под предлогом обучения в медресе прошел курс военной подготовки. В его конспектах подробным образом излагалась техника ночного боя, ведение диверсионной работы, устройство боевого оружия.» (*Кратов Е.* Ваххабизм в КЧР. День республики. 1998.24.09).

Борлаков построил на арабские деньги несколько мечетей, где служили выпускники его медресе. Некоторые выпускники этого медресе отправились в Чечню к Хаттабу и Басаеву. Главным образом из них состоял «карачаевский батальон», участвовавший во вторжении в Дагестан в августе 1999 г. Сам Борлаков в 1998 г. переехал в Чечню, а бразды правления «Джамаатом» передал своему верному ученику Хызыру Салпагарову. Одним из учеников Борлакова был Ачимез Гочияев, организатор взрывов домов в Москве. После совершения терактов он скрывался с начала 2000 г. в Карачаево-Черкесии и пытался оттеснить от власти Салпагарова. В середине 2001 г. Гочияев скрылся за границей, а Салпагаров был арестован (*Пунанов Г.* Ваххабитское подполье. Партизанский джихад против России продолжается. Известия, 2002.13.05).

С 1999 г. в прессе стали появляться сведения о существовании в республике учебных лагерей для местных ваххабитов под руководством чеченских инструкторов. Стало известно, что в медресе селения Учкекен проходили обучение молодые люди, впоследствии объявленные в федеральный розыск за организацию террористических актов в Москве и Волгодонске и осужденные по обвинению в совершении этих терактов. Формально медресе считалось мусульманским центром, финансирование которого осуществлялось из Турции через Азербайджан. После того как стало ясно, что медресе является центром подготовки террористов, оно было закрыто. В августе 2002 г. были осуждены за террористическую деятельность участники «ваххабитского» движения «Джамаат» во главе с Хызыром Салпагаровым (НГ. 2002.01.10).

В Черкесске как ярый пропагандист «ваххабитского» движения известен Анатолий Анчеков. «О некоторых горных районах заговорили как о местах сосредоточения религиозных радикалов. После Дагестана и Ингушетии КЧР стала печальным лидером по выявленным боевикам, прошедшим подготовку в лагерях на территории Чечни и участвовавших в боевых действиях (НГ-Регионы. 2001.25.12). Во время второй чеченской войны на стороне масхадовцев действовал «карачаевский батальон».

Лидеры ДУМКЧиС настроены по отношению к диссидентам непримиримо. Как заявил нам в интервью (23.10.98) ректор Исламского института Исмаил Бостанов, «мусульмане обязаны слепо повиноваться демократически избранному муфтию. Кто ему не повинуется – тот не мусульманин. Восставать против наших обычаев, родителей и властей – восставать против ислама». Лидеры ДУМКЧиС

и светские власти республики предпринимают значительные усилия, чтобы поставить под полный контроль жизнь исламских общин. В первую очередь деятельность властей направлена против исламских диссидентов, но она также неминуемо затрагивает и христианские религиозные меньшинства, прежде всего харизматов, которые занимаются успешным миссионерством среди не только русских, но и карачаевцев.

Президент Валерий Хубиев фактически проводил политику двух государственных религий – ислама и православия. Не случайно, что в конце 90-х гг. в Черкесске велись две основные стройки – соборной мечети и православного собора. Хубиев совершил хадж, объявил себя правоверным мусульманином, но на основные православные праздники присутствовал в церкви на богослужении, ставил свечки и обращался к верующим с поздравлениями.

В 1999 г. президентом КЧР был избран Владимир Семенов – карачаевец по национальности. Его избрание привело к бурному конфликту между черкесами и карачаевцами. Однако этот конфликт не отразился на религиозной ситуации. Семенов продолжил религиозную политику Хубиева. Однако противостояние между черкесами и карачаевцами вылилось в недовольства черкесов господством карачаевцев в руководстве муфтиятом. Черкесы все в большей степени подчеркивают отличия своих религиозных традиций от карачаевских, что в будущем может привести к расколу ДУМКЧиС по национальному признаку. 31 августа 2003 г. президентом КЧР был избран Мустафа Батдыев. И при новом президенте политика по отношению к исламским организациям не изменилась.

Особая проблема для ДУМКЧиС (и властей республики) – положение мусульман в Ставропольском крае. Лидеры ДУМКЧиС стремятся держать религиозную жизнь мусульман Ставрополья под своим контролем и одновременно защищают их интересы в случаях явного их нарушения. Например, ДУМКЧиС и власти Карачаево-Черкесии активно поддерживают мусульманскую общину г. Ставрополя (имам Ставрополя – карачаевец Расул Ишаев), которой власти отказываются передать здание мечети. С другой стороны, духовные и светские власти Карачаево-Черкесии недовольны тем, что ставропольские власти не стремятся к жесткому контролю за религиозной жизнью мусульман, как это практикуется у них в республике. В частности, духовные лидеры и светские власти выражают недовольство тем, что через аэропорт Минеральных Вод постоянно приезжают и «абсолютно беспрепятственно» действуют в Став-

рополье иностранные мусульманские миссионеры. Их якобы перевалочным пунктом стало ближайшее от аэропорта мусульманское село Кантлы, откуда они разъезжаются по всему Северному Кавказу. Выразителем интересов ДУМЧКиС в районе Минеральных Вод является имам кисловодской мечети Абубикирим Курджиев, обвиняющий приезжих ваххабитов в стремлении создать исламское государство в КЧР (НГ-Сценарии. 1998. № 5).

Особая ситуация сложилась в северо-восточных районах Ставропольского края, пограничных с Дагестаном, где значительную часть населения составляют ногайцы. С одной стороны, в эти районы со своей агитацией постоянно приезжают эмиссары из Дагестана и Чечни, в том числе и проповедующие самые радикальные идеи, а то и призывающие к террору. С другой – власти Ставрополья, напуганные мусульманской угрозой, подвергают местных мусульман порой и необоснованным притеснениям. Местным мусульманским лидером является имам села Игарклы Хасанби Ахматов (в начале перестройки он был одним из лидеров ногайского национального движения «Бирлик», но позднее полностью ушел в религию). Ахматов заявлял, что «местные власти активно стремятся отстранить его и его сторонников от дел и назначить полностью карманного муллу». Корреспондент «Известий», которому давал интервью Ахматов, назвал его лидером ваххабитов Ставрополья (Известия. 1998.21.04).

В то же время Ахматов пользуется полной поддержкой руководства ДУМЧКиС, является официальным представителем ДУМЧКиС в восточных районах Ставрополья. В интервью нам ректор Исламского института г. Черкесска сказал, что Ахматов действительно «истово верующий фундаменталист, но при этом – противник насилия, принципиально терпим к христианам и русским. Его изгнание может стать трагической ошибкой – на его место скорее всего придут сторонники террора, люди, связанные с непримиримыми в Чечне, Дагестане и на Ближнем Востоке».

По данным газеты «Известия» ваххабитам удалось взять под свой контроль несколько мечетей в ногайских деревнях. Около 100 человек из числа ставропольских ногайцев прошли обучение военному делу в лагерях Хаттаба и Басаева на территории Чечни. В 1998 г. в некоторых ногайских селах распространялись листовки с требованием к русским убираться с Кавказа. Возбужденные тогда три уголовных дела по фактам распространения листовок с призывами к национальной ненависти не вывели на след авторов и распространителей. В вооруженном вторжении

ваххабитов из Чечни в Дагестан летом 1999 г.приняли участие около 50 нагайцев из Ставрополья. Осенью 1999 г. начальник УВД Ствропольского края генерал Н. Мамонтов заявил, что в Чечне формируется ногайский батальон боевиков, задача которого – совершать диверсионные вылазки на Ставрополье (*Н. Гритчин.* Зараза. Известия, 1999.04.09). Во время второй чеченской войны ногайский батальон насчитывал более ста человек. В 2001–2002 гг. большинство его бойцов вернулись домой на Ставрополье. В 2002 г. в Нефтекумском районе произошло несколько вооруженных нападений на представителей власти. Около двух десятков ваххабитов – участников этих нападений были выявлены и арестованы. В ряде аулов (Тукуй-Мектеб, Каясула) были отстранены от служения имамы мечетей, обвиненные в ваххабизме (НГ. 2002.23.10).

Численность

Более 100 исламских общин в КЧР, ок. 20 в Ставропольском крае (1998).

По переписи 1989 г. на территории Карачаево-Черкесии проживают представители 90 народов и национальностей, %: русские – 42,3; карачаевцы – 31,2; черкесы – 9,6; абазины – 6,6; ногайцы – 3,1.

Из них, по данным социологических опросов, до 10% – практикующие мусульмане.

Численность населения на 1 января 1999 г. – 436,3 тыс. человек (НГ-Религия. 1999. № 6).

По оценкам ДУМКЧиС, в Ставрополье проживает более 200 тыс. представителей народов традиционно исламской культуры.

Распределение

В КЧР – преимущественно южные и восточные районы республики, Черкесск (станица Баталпашинская) – преимущественно русский город.

На Ставрополье – восточные районы края и район кавказских Минеральных Вод.

Учебные заведения

Исламский институт имени Абу-Ханифа в Черкесске. С 1993 г. ректор – Исмаил Муссаевич Бостанов. Преподаватели – жители республики и египтяне.

Библиография

Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.

Ислам в Адыгейской Республике

Составлено в ноябре 2003 г. Автор: С. Филатов. Сбор материалов: С. Филатов

Организационная структура

Глава мусульман Адыгеи – муфтий (председатель Духовного управления) Адыгеи и Краснодарского края Нурбий Моссович Емиж. При нем функционирует совет ДУ, в его составе 21 человек.

Имам соборной мечети – Фаиз Аутлев, репатриант из Сирии. Он же возглавляет исламский центр при соборной мечети.

Адрес: г. Майкоп, ул. Победы, д. 35. Тел.: (87722) 7-05-48, 7-06-28.

Краткая история

Языческие племена адыгов подвергались поверхностной христианизации в VI–VII вв. византийцами, в XIII–XV вв. генуэзцами и венецианцами. К XVI в. адыги были народом двоеверов: поверхностное христианство уживалось с сохранившимся язычеством.

Исламизация Адыгеи, начавшись в XVI в., завершилась в XVIII в. Она явилась результатом доминирования на Северо-Западном Кавказе в этот период Османской империи и Крымского ханства, что обусловило распространение в Адыгее суннитского ислама ханифитского толка. Христианство было выкорчевано практически полностью: все церкви и монастыри были разрушены, христианское духовенство (шогени) истреблено. Следы христианского наследия присутствуют лишь в фольклоре – например, сохранилась песня в честь «Марии великой, великого Бога матери», в качестве амулетов популярны кресты.

Ислам, однако, также не успел пустить в Адыгее глубоких корней: не возникло суфийских орденов, шариат фактически не соблюдался. Громадную роль играли пережитки язычества и системы горского этикета и моральных норм – хабзе.

Контакты с Россией начались со времен Ивана Грозного. Были нередки случаи переселения адыгских князей в Россию на службу и принятия ими православия.

Адыгейцы, как и другие черкесские (адыгские) племена, населявшие регион, принимали участие в движении сопротивления кавказских горцев российской колонизации Кавказа (XVIII – середина XIX в.). Последствия Кавказской войны (1818–1864), и прež-

де всего массовое переселение адыгейцев в Турцию (50–60-е гг. XIX в.) сделали их меньшинством в составе населения нынешней Адыгеи.

В 1930-х гг. в Адыгейской автономной области (образована в 1936 г. как автономная область в составе Краснодарского края; с июня 1991 г. – Советская Социалистическая Республика Адыгея; после распада СССР – Адыгейская Республика) были закрыты и разрушены все мечети, полностью истреблено мусульманское духовенство. В отличие от некоторых других мусульманских республик Северного Кавказа сопротивление политике насильственной атеизации было сравнительно слабым. В Адыгее не возникло подпольного ислама. В то же время, учитывая тот факт, что у адыгов национальные чувства развиты гораздо сильнее религиозных, среди них широко распространена благодарность советской власти за создание адыгской государственности и приверженность коммунистической идеологии (в ее горском понимании).

Съезд мусульман Адыгеи прошел в июне 1991 г. в ауле Адамия (последний съезд мусульман-адыгов в советское время состоялся в этом же ауле в 1925 г.), на нем был образован Дин Хасэ – объединение мусульман. Съезд принял устав общины мусульман Адыгеи (позднее преобразованной в муфтият Адыгеи и Краснодарского края), следующий съезд избрал муфтия – престарелого знатока ислама из аула Козет Мос Ибрагимовича Чекиба. В 1994 г. Чекиб умер. Муфтием был избран Саид Хуако, до того советник муфтия, приехавший из Сирии в 1993 г. Его сменил коренной житель Адыгеи Арслан Евтыхов – в 1996 г., а в 1999 г. – Эркен Шумафов. В 2002 г. муфтием был избран также коренной житель Адыгеи Нурбий Емиж.

Вероучение и современное положение

К началу 90-х гг. исламская религиозность среди большинства адыгов была очень слаба: не соблюдались почти никакие требования ислама, исключение составляли только крупнейшие религиозные праздники. Громадное большинство не соблюдали, да и не соблюдают, намаз и диетические ограничения ислама. Построенные в последние годы мечети, по признанию самого исламского духовенства, стоят практически пустые.

Между дисперсно разбросанными среди русских деревень адыгейскими аулами наблюдаются громадные различия и во влиянии, и в понимании ислама. Бывали случаи, когда старейшины отказывались пускать мусульманских миссионеров в аулы, заявляя, что ислам им не нужен – они чтут Ленина, а не Магомета.

В некоторых аулах заметны обрядовые и фольклорные заимствования из православия. Нередки случаи, когда адыги из магических соображений крестят своих детей. В то же время есть аулы, в которых население, хотя бы номинально, придерживается «правильного» ислама.

На возрождение ислама в республике большое влияние оказали репатрианты-адыги из стран Ближнего Востока и Косова, потомки вынужденных переселенцев времен Кавказской войны, приехавшие в Адыгею в 90-е гг. (около 2500 человек). Они играют заметную роль в исламской общине Адыгеи. К репатриантам принадлежал бывший муфтий Адыгеи и Краснодарского края Саид Юнусович Хуако (адыг – репатриант из Сирии), избранный съездом мусульман муфтията в 1994 г., а также некоторые другие имамы. Среди них выделяется репатриант из Боснии имам мечети в Адыгейске, организатор первого в республике медресе Азмет Ташу (Адрес: г. Адыгейск, ул. Ленина, д. 23. Тел.: (8772) 9-23-38).

Исламская религиозность адыгов и ныне невысока. По данным социологического опроса 1999–2000 гг. только 35% адыгов «считают себя приверженцами ислама» (*Ляушева С. А.* Эволюция религиозных верований адыгов: история и современность. Майкоп, 2002. С. 151).

По мнению социолога Ляушевой, громадное большинство молодежи ориентируется либо на западные ценности, либо на традиционные адыгские и безразлично к мусульманской пропаганде.

Для понимания нынешней религиозной ситуации в Адыгее необходимо отметить особую парарелигиозную роль в духовной жизни адыгейского народа хабзе (или адыгства) – системы правил этикета и моральных норм, выработанной веками и сохранявшейся и при доминировании язычества, и при доминировании христианства, и при доминировании ислама, и при доминировании коммунизма. Нормы хабзе организуют всю жизнь адыга – брачные и похоронные обряды, отношения в семье, обществе, на работе, приниженное положение женщины, солидарность и круговую поруку членов семьи, клана, рода, всего народа, отношение к начальству и к иноплеменникам.

Другая важная составляющая нынешней религиозности адыгов – сохранение и возрождение домонотеистической магии, оккультизма, спиритизма, гаданий, знахарства, ворожбы, экстрасенсорики и т. д. Языческая мифология у адыгов почти не сохранилась. Хотя кое-где почитают священные рощи, холмы, родники.

Значение хабзе – адыгства и языческой магии прекрасно видно по публикациям, появившимся после 1990 г. При почти полном отсутствии работ об исламе в Адыгее изданы десятки книг, брошюр, статей о народной медицине, обычаях, хабзе – адыгстве, поверьях и сказаниях. В одной из таких работ (*Савб Р. Х.* Мудрость адыгского этикета. Майкоп, 1995), например, утверждается, что свод моральных заповедей, которым руководствуются адыги, аналогичный библейскому Декалогу, содержится в устной традиции хабзе (а не в исламе). Некоторые видные представители адыгской интеллигенции высказывают озабоченность тем, что ислам может девальвировать ценности традиционной адыгской культуры (Асфар Куек, Марат Губжоков), считают экспансию ислама опасной для адыгейского народа и призывают вернуться к традиционным «горским ценностям».

Среди адыгейской интеллигенции в последнее время появились популяризаторы и пропагандисты адыгейского язычества во всей его полноте – с его мифологией и забытыми обрядами (Айдомир Зафесов и Нурбий Лафпоче из Гуманитарного института, писательница Эмилия Шеуджен), но до сих пор это движение не имеет организации, не предпринимаются попытки кодификации возможного будущего учения.

Неудивительно, что значительная часть активистов исламского возрождения (кроме репатриантов-неадыгов) – представители других национальностей, проживающие в республике, – чеченцы, кабардинцы, азербайджанцы, члены татарского общества «Дуслык», а также несколько (10–15) русских (наиболее известна среди них диктор телевидения Олейникова), принявших ислам. По словам одного из активистов молодежного исламского движения, преподавателя исламоведения Адыгейского университета Саида Мусаджиева (тел. р.: (87722) 2-18-93): «Скорее русский станет настоящим верующим мусульманином, чем адыг».

Муфтий Емиж стремится как можно шире лично познакомить общественность с исламом. Он и его имамы часто выступают в государственных учреждениях, частных предприятиях, школах и вузах с лекциями об исламе, а также по республиканскому радио и телевидению. Муфтий постоянно подчеркивает в любых ситуациях свою дружбу и солидарность с епископом РПЦ Пантелеймоном. Он считает, что тесное взаимодействие муфтията и православной епархии в Адыгее может быть примером для остальной России. Часто организуют совместные лекции и выступления муфтия и епископа. Эти два религиозных лидера планируют совместную работу по борьбе с религиозным экстремизмом и наркомани-

ей. Среди российских религиозных движений и лидеров Емиж в отличие от других муфтиев Северного Кавказа, в первую очередь, ориентируется на Равиля Гайнутдина и его Совет муфтиев. Считает совершенно необходимым создание крепкой общероссийской исламской организации.

С советских времен и до 2002 г. республику возглавлял президент Аслан Алиевич Джаримов. При Джаримове исламское возрождение во многом поддерживалось и направлялось руководством Адыгеи, проводившим политику консолидации адыгейской нации. Одна из составляющих политики консолидации адыгейского народа – возрождение ислама. При финансовой поддержке правительства и давлении на предпринимательские структуры, побуждающем их к спонсорству, в 1991–1997 гг. в аулах на территории Адыгеи было построено более 20 мечетей и одна – в с. Лазаревском Краснодарского края (в районе проживания шапсугов). Правительство республики энергично привлекало спонсоров исламского возрождения из-за рубежа. В 2000 г., в частности на средства спонсоров из ОАЭ, в Майкопе была построена соборная мечеть. В конце 90-х гг. некоторые иностранные исламские организации, действовавшие в Адыгее, были обвинены федеральными властями в поддержке экстремистской деятельности (в первую очередь, «Всемирный призыв») и высланы из России.

Джаримов поддерживал обучение адыгов исламу в Ближневосточных странах. Несколько десятков юношей и девушек были посланы учиться исламу в Турцию, Сирию и Египет.

После возвращения некоторые из них столкнулись с большими проблемами, так как их представления сильно расходились с тем, чего от них ожидали земляки, и с тем, что считали допустимым правохранительные органы.

С 1997 г. обсуждается проект договора правительства Адыгеи с муфтиятом и православной епархией о преподавании ислама и православия в учебных заведениях республики. Успех этого проекта сомнителен, так как экспериментальное факультативное преподавание курса ислама в 1995–1996 гг. в Адыгейском университете окончилось провалом: не было желающих его посещать.

Президент несколько раз собирал мусульманское духовенство республики и призывал к унификации религиозной жизни, к отказу от дорогостоящих для населения форм проведения религиозных праздников и обрядов и осуждал радикально-националистические и сепаратистские настроения части мусульманской молодежи.

В 1992–2002 гг. правительство Адыгеи оказывало энергичную поддержку движению шапсугов (одно из адыгейских племен), стре-

мящихся создать автономное образование на Черноморском побе режье в районе города Туапсе (их численность 10 тыс. человек, что составляет менее 7% населения этого района).

В январе 2002 г. президентом Адыгеи был избран Хазрет Маджедович Совмен. Совмен проводит политику, в меньшей степени направленную на укрепление позиций адыгейского народа, и в меньшей степени вмешивается в жизнь уммы. Продолжая финансово поддерживать (в том числе и из личных средств) исламские организации, он в то же время склонен в большей степени, чем Джаримов, поддерживать и православную епархию. При президенте Совмене и муфтии Емиже подготовка исламского духовенства ведется в основном в учебных заведениях на территории России, в первую очередь, в Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии.

Численность

Этнические мусульмане составляют менее 25% населения республики.

Зарегистрировано 40 мусульманских общин, из них 30 имеют здания мечетей.

Национальный состав

Подавляющее большинство мусульман Адыгеи составляют адыгейцы (общая численность в России – 125 тыс. человек, преимущественно проживают в республике). Имеются также татары, чеченцы, кабардинцы, азербайджанцы, курды (данных о численности нет).

Средства массовой информации

Газета «Тхьэм Инур» («Божий Свет»), выходит с 1996 г.

Регулярные передачи по республиканскому радио и телевидению.

Учебные заведения

Среднее медресе при мечети в Адыгейске (50 учащихся).

В 2002 г. заключен договор с муфтиятом Карачаево-Черкесии об обучении в Исламском институте имени Абу-Ханифа в Черкесске студентов из Адыгеи. По словам муфтия Емижа, «принимают без ограничения, но желающих учиться очень мало – на имамстве с голода помрешь».

Монашество

Суфийские братства отутствуют.

Общественные и благотворительные организации

На деньги сирийских и турецких спонсоров, а также ряда предприятий Адыгеи (в первую очередь, Майкопхлебопродукт) муфтият периодически осуществляет раздачу продуктов питания малоимущим.

Экономическое положение

Финансовая поддержка республиканского и районных бюджетов, сбор средств непосредственно в аулах. Под давлением властей средства выделяют предпринимательские структуры. Президент Совмен из личных средств помогает строительству мечетей. Финансовая помощь от исламских организаций Турции, Сирии и ОАЭ.

Библиография

Ляушева С. А. Эволюция религиозных верований адыгов: история и современность. Майкоп, 2002.

Савб Р. Х. Мудрость адыгского этикета. Майкоп, 1995.

Ислам в Республике Северная Осетия–Алания

Составлено в мае 2004 г. Автор: Р. Лункин. Сбор материалов: М. Рощин, Р. Лункин

Организационная структура

Высшей религиозной инстанцией для мусульманского населения Северной Осетии является Духовное управление мусульман Северной Осетии–Алании (ДУМСО) во главе с муфтием Русланом Валгасовым (возглавляет ДУМ с мая 2004 г.). Резиденция муфтия находится в с. Чикола, ул. Советов, д. 93, тел.: (86734) 3-10-67.

Соборная мечеть во Владикавказе, адрес: ул. Коцоева, д. 62. Тел.: 75-77-73. Имам Владикавказской мечети – Сулейман Мамиев, тел. д.: (8672)-74-09-06.

Общины по республике: Беслан, ул. Ленина, д. 117, тел.: 3-50-00. Имам – Аркадий Гависов, тел. д.: 3-25-47.

Муфтий Осетии является членом Координационного совета муфтиев Северного Кавказа во главе с муфтием Карачаево-Черкесии Исмаилом Хаджи Бердиевым.

Организацией встреч мусульманского духовенства Северной Осетии и Ингушетии занимается представительство Президента Российской Федерации в Северной Осетии и Ингушетии, расположенное во Владикавказе, глава – Виктор Алексеевич Кулаковский, тел. р.: 74-58-13, 74-14-74, Алексей Казаков, Лидия Ивановна Вашурина.

Краткая история

Распространению ислама среди осетин с XVIII в. способствовало влияние ближайших соседей – жителей Кабарды, Да-

гестана и Чечни. Однако ислам так и не стал доминирующей религией у осетин, в массе своей исповедующих христианство (православие). Из осетинских племен одни лишь дигорцы (западная часть территории) стали мусульманами, а иронцы остались православными.

Осетины-мусульмане принимали незначительное участие в национально-освободительном движении горцев Северного Кавказа в XVIII–XIX вв. Добровольцы из осетин сражались на стороне горцев с Россией, хотя Осетия формально не входила в имамат Шамиля. В дальнейшем исламские общины в Северной Осетии были тесно связаны с мусульманами Кабарды и Чечни.

В советскую эпоху (20–30-е г.) все мечети на территории Северной Осетии были разрушены или превращены в склады, клубы и пр. Возрождение ислама здесь началось лишь в годы перестройки. В 1990 г. мусульманские общины СО избрали Духовное управление мусульман Северной Осетии во главе с Д. Хекилаевым. Была восстановлена мечеть в столице Северной Осетии – Владикавказе.

В феврале 1994 г. во Владикавказе прошел первый съезд мусульманских общин Северной Осетии, созванный по инициативе республиканской миротворческой организации «Единство» и ДУМСО.

Вероучение и современное положение

Для Северной Осетии характерно слабое развитие ислама, однако исламский фактор играет здесь большую роль в силу близости к мусульманским республикам Северного Кавказа. Осетинский ислам не столь ортодоксальный, как в соседних мусульманских республиках, и мусульманские обычаи у осетин часто смешиваются с христианскими праздниками и народными, в основном языческими, обрядами.

Руководство ДУМСО во главе с муфтием Хекилаевым придерживается политики полного подчинения светским властям республики и, для того чтобы не вызвать их подозрения, пассивно в общественной и политической жизни.

Общественная активность североосетинских мусульманских лидеров направлена на снижение межнациональной напряженности на Северном Кавказе, и прежде всего – на урегулирование осетино-ингушских отношений. Руководство ДУМСО также подчеркивает традиционно мирное сосуществование ислама и православия в Осетии, с учетом абсолютного преобладания в республике православия и православной самоидентификации осетинского национализма. Мусульманское духовенство СО,

весьма малочисленное, сосредотачивается на строительстве и восстановлении мечетей.

Представители ДУМСО, например имам Заурбек-хаджи Гацалов, предлагают правительству ввести в программу общеобразовательных школ религиозное воспитание и создать молодежные мусульманские организации, чтобы воспрепятствовать моральному разложению общества и уходу молодежи в секты, среди которых Гацалов называет «Свидетелей Иеговы», адвентистов, баптистов и «Аум Синрикё». Вслед за Гацаловым против «духовного падения общества» выступал Исламский молодежный центр, закрытый в 2000 г. Его сотрудник Руслан Богазов отмечает, что до прихода советской власти ислам играл существенную роль в общественно-политической жизни Осетии, а при большевиках и после них «идеологией власти стало пьянство». В этих условиях, по словам Богазова, многие заявляют о том, что ислам чужд осетинской культуре (Дин, 1998 г., № 3).

В начале 90-х гг. надежды на возрождение ислама в республике связывались с организацией Исламского культурного центра и медресе во Владикавказе. Вначале ДУМСО было предоставлено в аренду помещение (бывшая шиитская мечеть). В медресе приезжали преподаватели из Ближневосточных стран, а осетины ездили учиться в Саудовскую Аравию и другие исламские государства. И центр, и медресе впоследствии были поставлены под контроль властей, а затем и вовсе закрыты в 2000 г. Особое внимание со стороны властей к мусульманам Осетии было вызвано (и остается сейчас) возможностью проникновения в мусульманские общины со стороны Чечни радикальных экстремистов, выступающих за джихад против России и установление исламских государств на всем Северном Кавказе.

Центром критики политики руководства ДУМСО стала соборная мечеть Владикавказа. Вокруг ее имама – Сулеймана Мамиева – собирается группа исламской молодежи, в основном новообращенных (около 200 человек), которые резко осуждают ДУМСО за бездействие и излишнюю лояльность властям. По сути идеологией молодежи, группирующейся вокруг владикавказской мечети, является салафиизм, «чистый ислам». Мамиев и его последователи выступают против суфизма как такового и считают его «ширком», т.е. язычеством. Шариат превозносится как идеальная норма жизни для мусульманина в полном объеме. Не признается первенство осетинских народных традиций – адата – перед мусульманским законом.

По словам имама мечети, Духовное управление не радеет об исламе в республике (в хадж ежегодно отправляется не более 20-30 чел.), и также ведут себя представители власти. Мечеть во Владикавказе была передана верующим только в 1996 г. после взрыва, устроенного внутри. Оппозиционеров возмущает то, что муфтий Хекелаев фактически поддержал требование властей запретить «азан» (призыв на молитву), во владикавказской джума-мечети. Мусульмане отказались выполнить это требование властей и направили усилители в близлежащий парк, так как власти аргументировали свое требование тем, что «азан» мешает жилому массиву. Кроме того, в 2000 г. Министерство культуры республики обратилось к мусульманской общине Владикавказа с требованием вернуть здание мечети на баланс министерства, так как община не поддерживает здание (памятник архитектуры – «каирский стиль» начала XX в.) в должном состоянии. Стремясь лишить мятежную общину места для собраний, муфтий Хекелаев также поддержал это решение Министерства культуры.

В 2002-2003 гг. во владикавказской соборной мечети шла ожесточенная борьба за власть. В 2001 г. группа молодежи во главе с Мамиевым была изгнана и во главе общины встал имам Аркадий Цеов, лояльный руководству ДУМ и Хекилаеву лично. Однако противоборство двух сторон разгорелось с новой силой во время выборов нового главы ДУМ в апреле-мае 2004 г.

Столкновение представителей молодежного крыла и ДУМ произошло во время третьего съезда мусульман республики Северная Осетия (25 апреля 2004 г.). Тогда еще занимавший пост муфтия ДУМ Дзанхот Хекилаев заявил, что считает этот съезд «ваххабитским» собранием, на котором фактически был совершен переворот. Имамы 14 мусульманских общин выступили с резкой критикой руководства ДУМ и лично муфтия Хекилаева. В отчете председателя ревизионной комиссии ДУМ Артура Карабукаева говорилось о том, что перед общиной стоят острые финансовые проблемы – в частности, у нее нет даже своих счетов в банке. Из-за финансовых проблем в руспублике до сих пор отсутствует медресе, а мечеть во Владикавказе давно не подвергалась капитальному ремонту. Имамы откровенно говорили о том, что в ДУМ отсутствует налаженная административная система, а поэтому мусульманские общины часто предоставлены сами себе. В результате бурного обсуждения материальных и политических проблем ДУМ было принято решение о смене руководства (Портал-кредо.ru, 30.04.2004).

Дзанхот Хекилаев заявлял о том, что Духовное управление, по его мнению, находится во власти ваххабитской идеологии, а его самого «ваххабиты» загнали в угол. По его словам, «ваххабиты» еще до проведения съезда – 23 апреля предприняли попытку захвата соборной мечети во Владикавказе. Какое-то время в мечети царило двоевластие – свои служения там проводили как молодежная группа оппонентов Хекилаева, так и подчиненный муфтию имам мечети Аркадий Цеов. В начале мая соборная мечеть стала разменной картой во время дискуссий, проходивших на совете ДУМ. 12 мая 2004 г. новым лидером Духовного управления был избран преемник Хекилаева – Руслан Валгасов, который во всем следует советам своего духовного наставника почетного муфтия Хекилаева. Власть в соборной мечети Владикавказа окончательно перешла в руки противников Хекилаева и критиков традиционного ислама – имамом вновь стал Сулейман Мамиев.

Идеолог молодежного движения в Северной Осетии Сулейман Мамиев подчеркивает, что он является имамом соборной мечети, но не подчиняется руководству ДУМ. За Мамиевым стоит Исламский культурный центр, созданный им в 2003 г. (председатель центра – Ермак Тигаев), основной костяк которого составляет энергичная мусульманская молодежь. Центр занимается активной культурной и общественной работой. Члены исламского центра проповедуют в селах, где существуют мусульманские приходы, преподают историю ислама для всех желающих – занятия, по словам Мамиева, проводятся вне здания мечети, для того чтобы не смущать приходящих на курсы немусульман. Как заявляет Мамиев, центр пока обходится собственными силами в преподавании ислама – только один из учителей иностранец, студент Дамасского исламского университета. В основном учителями осетинской мусульманской молодежи являются уроженцы Северной Осетии, прошедшие обучение в Саудовской Аравии и Египте. Кроме того, Осетинский центр постоянно обменивается опытом с аналогичным Исламским центром, который находится в Нальчике в Кабардино-Балкарии и также противопоставляет себя традиционалистскому Духовному управлению КБР.

Во владикавказской общине считают, что властями республики наложен негласный запрет на введение мусульманского образования при мечетях. И что это, в свою очередь, приводит к подпольному обучению молодежи у ближайших соседей (Ингушетия, Чечня), где продолжает нарастать радикализация ислама. В неко-

торой степени можно говорить и о расколе внутри мусульманской уммы: прошедшие в соседних республиках религиозную подготовку молодые люди начинают открыто выступать против духовных настоятелей старшего поколения.

Обучение детей Корану, истории ислама, арабской письменности осуществляется лишь на дому. Поэтому мусульманская молодежь стремится выехать для обучения исламу в мусульманские страны. Несколько раз в Ирафском районе устраивались кратковременные курсы по изучению основ ислама. В августе 1997 г. в течение недели проходили сборы молодежного исламского центра республики. На территории бывшего пионерского лагеря «Ираф» собрались молодые мусульмане (от школьников младших классов до студентов вузов) из Ирафского, Кировского и Правобережного районов Осетии. Обучение исламу проходило, фактически, в полевых условиях. Были сформированы три группы учеников, от начальной подготовки «вхождения в ислам» до наиболее подготовленных, знающих основы арабского языка и умеющих читать Коран. Преподавателями на этих курсах стали представители исламского духовенства Северной Осетии и сотрудники организации «Исламский конгресс России». С молодежью обсуждался вопрос перспективы дальнейшей подготовки в мусульманских странах Ближнего и Среднего Востока. В 1996 г. 20 мусульман из Северной Осетии были направлены для обучения в Казанское высшее мусульманское медресе. Некоторые исследователи считают это следствием того, что мусульмане Татарстана, как и мусульмане Осетии, являются последователями ханифитской правовой школы.

Наряду с осетинскими в республике действуют религиозные общины других мусульманских народов: кумыкская, татарская, азербайджанская, ингушская, турок-месхетинцев. Ислам исповедуют чеченцы, представители дагестанских народов, проживающие в Северной Осетии. Весьма многочисленны неосетинские мусульманские общины Моздокского района при общей численности в 71, 5 тыс. человек. Здесь проживают 9 тыс. кумыков, 3 тыс. турок-месхетинцев, до 1, 5 тыс. ингушей. По данным на 1989 г., мусульманские народы Северной Осетии (без мусульман-осетин) составляли около 8 % общей численности населения. Однако осетино-ингушский конфликт 1992 г. привел к изменению этнической карты республики. Если на 1989 г. в Северной Осетии ингушей насчитывалось 5 %, то после 1992 г. большинство из них оказались за пределами республики. Однако произошел приток мусульманского населения за счет беженцев – турок-месхетинцев, вы-

ходцев из Средней Азии (в первую очередь, из Таджикистана). Ислам у этих народов в большей степени отождествляется с традиционной национальной культурой.

В Северной Осетии известны также немногочисленные случаи принятия ислама русскими, грузинами и корейцами.

В республике созданы национальные общества: кумыкское «Намус», азербайджанское «Азери» и татарский национально-культурный центр им. Г. Тукая. В период создания национальных объединений фактически сразу оговаривалось, что рассеянные по республике представители различных народностей должны иметь возможность собираться вместе. И не только на религиозной основе, но и в целях установления связи с родственными по крови людьми по всей России. Правительство Осетии поддержало создаваемые общины. Например, в период правления республикой А. Галазова из президентского фонда каждой общине было выделено по 500 тыс. рублей.

Большинство представителей неосетинских мусульманских общин являются приверженцами суннизма (ханифитский мазхаб); к шиитской ветви принадлежит лишь часть азербайджанцев. Некоторые из верующих ингушей и кумыков входят в суфийские тарикаты. Нужно заметить, что и в советское время суфизм был распространен среди ингушей в ряде селений Пригородного района Северной Осетии. Представители суфийских братств Кунта-хаджи и Дейни-Арсана проживали в населенных пунктах Тарское, Чермен, Куртат, Октябрьское, Дачное и некоторых других. Мюридско-дервишские общины существовали без регистрации; они не имели своих молитвенных зданий. Для отправления ритуалов суфии собирались на квартирах и в домах единоверцев. Подпольно проводились суды представителей старейшин «Мекх-Кхел» и адатско-шариатские суды «Кхел» для решения семейно-бытовых вопросов. Среди представителей кадирийской общины были нередки случаи многоженства. Немногие приверженцы Кунта-хаджи собирались на квартирах для исполнения громкого зикра, совершали паломничества к могиле матери шейха Кунта-хаджи в селение Первомайское Веденского района Чечни. Не исключено, что и в настоящее время суфийская традиция в республике продолжает сохраняться. Если консолидация мусульман в районах республики значительно выражена по национальному признаку, то владикавказскую общину мусульман в большей степени можно назвать общиной смешанного типа: мусульмане этой многонациональной общины собираются в суннитской мечети.

Численность

2001 г.: 13 зарегистрированных мусульманских общин.

В конце 90-х гг. в Осетии строилось и восстанавливалось 5 мечетей. Хотя в последние годы среди молодежи наблюдается рост интереса к религии, население республики, в целом деисламизированное в годы советской власти, таковым и остается.

Распределение

Мусульмане компактно проживают в западных районах республики (историческая область Дигория). В прошлом мечети существовали в селах: Эльхотово, Чикола, Зильги, Карджин, Лескен, Хазнидон, Заманкул, Беслан, Брут, Ногкау, Комсомольское (Дашково), Раздзог и др. Ислам исповедуют в Куртатинском и Даргавском ущельях.

Национальный состав

Подавляющее большинство мусульман СО – осетины-дигорцы (иранская группа языков).

Средства массовой информации

Газета «Дин» («Вера»). Издается при поддержке ДУМСО. Главный редактор, учредитель и издатель – Эльбрус Сакиев, главный редактор информационного вещания на осетинском радио. Тираж – 3 тыс. экз. Адрес редакции: 362043, Владикавказ, ул. Владикавказская, д. 21, кв. 32. Тел.: (8672) 77-85-52.

Газета «Аль-Азан». Издается Исламским культурным центром.

Учебные заведения

Курсы арабского языка при джума-мечети Владикавказа.

Монашество

Среди мусульман Северной Осетии имеется незначительное число последователей Кунта-хаджи (кадирийский таррикат суфизма), как результат чеченского влияния. Однако отдельные тарикатисты в Осетии вынуждены скрываться от возможных акций ортодоксальных сторонников чистого ислама.

Общественные и благотворительные организации

Исламский культурный центр.

Руководитель – Ермак Тигаев. Заместитель – Сулейман Мамиев.

Центр создан в середине 90-х гг., закрыт в 2000 г. по инициативе властей и возрожден в 2002 г. Еще в начале 90-х гг. Центр организовывал паломничество в Мекку, проводил лекции по исламу и мусульманские праздники. Своей задачей Центр ставил отправление молодежи на учебу в арабские страны для изучения ислама, арабского языка и различных рабочих специальностей.

Одной из целей была подготовка кадров для мечетей и медресе во Владикавказе (Дин. 1997. № 1).

Экономическое положение

В настоящее время возрождение ислама в Северной Осетии опирается исключительно на добровольные пожертвования верующих; связи с мусульманскими организациями за пределами республики, равно как и с зарубежными исламскими странами, находятся в стадии налаживания.

Библиография:

Хайретдинов Д. Ислам в Осетии: Информационный материал Исламского конгресса России. М., 1997.

Бахаизм

Национальное духовное собрание бахаи

Составлено в феврале 2004 г. Автор: А. Степина. Сбор материалов: А. Степина

Организационная структура

Бахаисты всего мира объединены во Всемирную общину бахаи, возглавляемую выборным органом – Всемирным домом справедливости (ВДС), который находится на Святой Земле, в Хайфе. ВДС состоит из 9 человек не моложе 21 года. Выборы в ВДС проводятся один раз в пять лет на международных съездах в присутствии делегатов от каждого Национального собрания.

Органы управления низшего порядка – национальные и местные духовные собрания, также состоят из 9 человек не моложе 21 года. Местные духовные собрания – основная структура бахаизма. Избираются всеми членами общины каждый год.

Национальное духовное собрание России избирается один раз в год делегатами из различных регионов, по одному делегату от 80 человек. Сейчас в России существует 8 регионов со своими советами (также выбираются один раз в год): Северо-Западный; Центр; Южный; Поволжье; Западная Сибирь; Байкальский; Якутия; Сахалин.

В процессе организации еще два региона – Урал и Дальний Восток.

С апреля 2001 г. главой Национального духовного собрания является Анке Гроссман (избиралась трижды). Адрес: Москва, Первая Останкинская ул., д. 37/39, кв. 23. Тел.: (095) 956-24-96.

С 2004 г. его председатель – Виталий Цуцков. Тел. р.: (095) 956-24-96; тел. д.: 243-58-20.

Совещательно-курирующая система бахаи состоит из советников, которых выбирает ВДС (сейчас 81 человек). Их задача – курировать общее направление деятельности национальных собраний. Каждый советник набирает себе в помощь вспомогательную коллегию, ее члены имеют ассистентов.

Краткая история

Вера бахаи – самая молодая мировая религия. Дата ее рождения – 23 мая 1844 г., когда молодой персидский купец Сийид Али Мухаммад (1819–1850) провозгласил себя носителем Откровения Божьего, призванным возвестить миру о близящемся пришествии Обетованного всех религий и подготовить людей к его приходу. Сийид Али Мухаммад происходил из мусульман-шиитов. В этом исламском течении большое внимание уделяется вере в возвращение двенадцатого имама (восприемника Магомета), который обновит религию и станет во главе верующих, при этом возвращение ожидается в ближайшем будущем. Если учитывать всеобщие ожидания Мессии, охватившие мир начиная с середины XIX в., то воззвания Сийида Али Мухаммада быстро нашли отклик среди людей. Сам он принял титул «Баб» (Врата).

В течение нескольких лет учение Баба, основной темой писаний которого было провозглашение скорого прихода «Того, Кого явит Господь», распространилось по всей Персии, что вызвало активное сопротивление властей и мусульманского духовенства. Баб был арестован и через 6 лет после своего воззвестия в 1850 г. казнен. В стране развернулись широкомасштабные преследования бабидов (последователей Баба), которые унесли жизнь более 20 тыс. человек.

Но свое нынешнее название бахаи взяли не от Баба, а от его ученика и ближайшего последователя Баха-Уллы (1817–1892). Перс по рождению, он принадлежал к одной из самых именитых семей Тегерана и носил имя Мирза Хусейн Али. Баха-Улла – это титул, который в переводе с арабского означает «Слава Господа». По преданию, этот титул ему дал сам Баб, который в своих писаниях указывал на приход посланника Божьего вскоре после собственной смерти.

Мирзу Хусейна Али так же коснулись преследования против бабидов. Он был арестован в августе 1852 г. в связи с покушением на жизнь персидского шаха Насер од-Дина, устроенным двумя бабидами, мстившими за смерть учителя. Хотя Баха-Улла ни-

чего не знал о заговоре, его заключили в одну из самых страшных тюрем – Черную Яму. Там ему было откровение, в результате которого он осознал свою миссию в качестве посланца Божьего. Баха-Уллу освободили в 1853 г. при участии русского посла князя Д.И. Долгорукого и выслали в Багдад. Находясь здесь в ссылке, он посвятил все свои силы возрождению уничтоженной общины.

Накануне высылки из Багдада в Константинополь Баха-Улла провел 12 дней в саду в окрестностях города. В апреле 1863 г. он сообщил небольшому количеству ближайших соратников, что является посланцем Господа, приход которого пророчил Баб. Из Константинополя Баха-Уллу вскоре перевели в Адрианополь. Здесь он публично провозгласил свою миссию в «посланиях», адресованных правителям Турции, Персии, России, Пруссии, Австрии и Великобритании, а также Папе Римскому и всему христианскому и мусульманскому духовенству.

В своих посланиях Баха-Улла призывал к объединению и высказывал общие положения своего учения. Подавляющее большинство бабидов признало «возвещение» Баха-Уллы, и с тех пор они стали называть себя бахаи.

Небольшое меньшинство последовали за двоюродным братом Баха-Уллы, Мирзой Яхия Собхе Азалом, который настаивал, что он сохраняет учение Баба в чистом виде. Мирза Яхия попытался спровоцировать правительство Турции на новые гонения против Баха-Уллы. Баха-Улла был выслан в город Акка в Палестине, но и самого Мирзу Яхия сослали на Кипр. Первые несколько лет в Акке Баха-Уллу содержался в условиях сурового тюремного заключения, и только в 1877 г. поселился в местечке Бахджи неподалеку от Акки, где прожил вплоть до своей смерти. Это было время наиболее активной его работы над сочинениями. Всего Баха-Улла на протяжении 40 лет написал более 100 томов трудов, составивших основу Священных Писаний веры бахаи. Центральное место среди них занимают «Китаб аль-Агдас» (Наисвященная Книга) – свод законов – и «Китаб-и-Иган» (Книга Несомненности) – изложение учений о природе Бога и религии. Усыпальница Баха-Уллы в Бахджи стала местом паломничества всех бахаев мира, так же как усыпальница Баба на склоне горы Кармель в Хайфе, где его останки были захоронены по указаниям Баха-Уллы.

Еще при жизни Баха-Улла назначил своего старшего сына Абдул-Баха (1844–1921, букв. «Слуга Славы») единственным полномочным толкователем «Писаний» отца. Абдул-Баха активно за-

нимался распространением веры, путешествуя по Африке, Европе и Америке. В свою очередь, он назначил своего старшего внука Шоги Эффенди Раббани (1896–1957) в качестве преемника, хранителя дела Бога и уполномоченного толкователя учения Баха-Уллы. Это обеспечило дальнейшее единство верующих. С 1963 г. управление осуществляется Всемирным домом справедливости (ВДС) – регулярно избираемым совещательным органом, создание и устройство которого было предусмотрено Баха-Уллой в его «Писаниях».

В течение XX в. движение бахаи в той или иной степени получило распространение почти в каждой стране мира. Особенно большими и активными являются общины в странах Африки, Иране, Индии, США, отдельных областях Юго-Восточной Азии. Период наиболее быстрого распространения бахаизма относится к 1960–1970 гг. По неофициальной статистике, в настоящее время члены общин бахаи проживают в 50 000 населенных пунктах по всему миру и имеют около 120 национальных духовных собраний (национальных управляющих органов), в том числе несколько на территории бывшего СССР.

Россия сыграла значительную роль в истории развития бахаизма. В 1852 г. российский посол в Персии князь Долгорукий осудил массовые убийства и преследования бабидов. Он ходатайствовал об освобождении Баха-Уллы, когда последний находился в тюрьме Тегерана, и предложил ему убежище в России. Баха-Улла отказался, однако это не повлияло на дальнейшее развитие отношений России к бахаям.

В начале 1880-х гг. несколько тысяч бахаи эмигрировали в Ашхабад, где была создана первая за пределами Ирана община. В 1889 г. российский суд впервые в истории признал независимый характер веры бахаи и выступил в защиту ее последователей. Община в Ашхабаде быстро увеличивалась, причем не только за счет новых эмигрантов. После 1905 г. центры бахаизма возникают в 30 городах Средней Азии и Закавказья. С 1913 по 1918 г. в Ашхабаде строится первый в истории бахаи храм (Дом поклонения), где применилась ставшая типичной для бахаи центричная планировка, – увенчанный куполом храм с девятью входами как символ единства всех религий. На его закладке присутствовал официальный представитель правительства России генерал-губернатор Субботич. При храме были созданы библиотека и две школы.

Быстрое распространение бахаизма во многом объясняется тем, что в числе первых исследователей новой религии были востоковеды, дипломаты и писатели России, труды которых выз-

вали определенный интерес в обществе. В 1899 г. востоковед А. Туманский осуществил перевод «Китаб аль-Агдас» («Китабе Акдесъ») на русский язык, это был первый перевод Священного Писания бахаи на европейский язык. Упоминания и высказывания о новой религии в дневниках и переписке Л.Н. Толстого привлекло внимание историков, писателей и философов всей Европы. С 1904 г. на сцене Александрийского театра в Петербурге, затем в Лондоне и Париже шли пьесы поэтессы Изабеллы Гриневской «Баб» и «Баха-Улла».

Вскоре после Октябрьской революции общины бахаи возникли не только в Средней Азии и Закавказье, но и в Москве, Петрограде и Казани. С 1928 г. вера бахаи оказалась под пристальным вниманием антирелигиозной политики государства. Храм в Ашхабаде был конфискован, хотя после долгих переговоров общине удалось взять храм в аренду у государства. Окончательный разгром религии произошел в 1938 г. В отличие от других религий, осужденных за распространение «опиума для народа» и антипрогрессивность, последователям бахаизма ставили в вину, что они, «прикрываясь прогрессивностью, насаждают вредоносное учение». Часть верующих была выслана в Иран, большинство – в Сибирь. Никаких попыток продолжить подпольное существование общин, в силу принципа законопослушания, предпринято не было. Каждый верующий мог сохранять веру внутри себя, поскольку в бахаизме нет ни духовенства, ни таинств. Строго говоря, нет необходимости существования общины, поскольку бахаизм – это во многом способ мышления. Тем не менее разобщенность, запрет на распространение учения привели к быстрой гибели бахаизма в СССР. Его возрождение в 1990-х гг. не имело связей и общих корней с первой волной распространения бахаизма в России.

В настоящее время бахаисты всего мира объединены во всемирную общину бахаи, возглавляемую выборным органом – Всемирным домом справедливости (ВДС), расположенным на Святой Земле – в Хайфе, рядом с усыпальницей основателя веры Баба. Правила избрания ВДС были сформулированы в 1963 г., а в 1972 г. ВДС опубликовал свой устав. Так как в вере бахаи отсутствует духовенство, то выдвигать свою кандидатуру в руководство и участвовать в избрании может любой член общины, достигший 21 года.

До 1995 г. все страны СНГ были объединены в одно Национальное Собрание, а в 1995 г. произошло выделение собраний России, Грузии, Армении и др. в независимые. На выборах в Нацио-

нальное духовное собрание России (раз в год) избирают 38 делегатов из различных регионов, по одному делегату от 80 человек.

В апреле 2001 г. на очередных выборах в Национальное духовное собрание России его главой была избрана Анке Гроссман, председателем – Сергей Посельский. В силу успешного исполнения обязанностей главы Национального духовного собрания Анке Гроссман вновь переизбиралась в 2002 и 2003 гг. А вот председателей стараются менять, чтобы учитывать интересы разных регионов.

Но кроме административной системы, есть еще система совещательно курирующая. В нее входят советники, их выбирает ВДС (сейчас их 81). Это наиболее уважаемые и авторитетные представители бахаев различных регионов. Их задача – курировать общее направление деятельности национальных собраний, и при необходимости указывать на недостатки. Каждый советник набирает себе в помощь вспомогательную коллегию, а ее члены имеют ассистентов.

Особенности вероучения и современное положение

В основе бахаизма лежит идея о прогрессирующем Божественном откровении. Вера в единого Бога, знание божественных истин постепенно раскрываются перед человечеством по мере его развития. Это раскрытие божественной воли происходит посредством посланников, которые напрямую общаются с Богом. До нас дошло 9 имен таких посланников, но, возможно, их было и больше – Авраам, Моисей, Зороастр, Кришна, Будда, Христос, Мухаммед, Баб и Баха-Улла, т.е. отцы всех мировых религий. Бахаи их сравнивают с последовательными главами одной книги религии, написанной самим Творцом.

Согласно вере бахаев все религии мира имеют божественное происхождение, поскольку их основатели посланы одним Богом и парят в одних небесах. По их представлениям, цель у всех религий одна, хотя они могут отличаться во вторичных аспектах (догматы, обряды, ритуалы), – принести в общество мир и согласие. Бахаи указывают на то, что каждый посланник («явитель») по мере принесения своего учения делал ссылки на последующие пришествия пророков, но все они по сути есть одна персона. Некоторые бахаи могут сказать, что все пророки суть один человек, который возвращается время от времени.

Посланцы занимают два положения:

• первое – это «положение чистой абстракции и существенного единства», исходя из которого можно говорить о единстве посланников Бога, поскольку все они являются толкователями его слова и явителями его воли;

• второе – «положение отличия», и в этом аспекте каждый из явителей Господа имеет отличительную человеческую личность и определенную миссию.

В XIX в. ожидания различных религий о пришествии Спасителя, Мессии, Мехди осуществились. Появился Баб и сказал, что он и есть Мехди, и он должен подготовить путь более Великому, чем он сам, кем и стал Баха-Улла. Баха-Улла явился выполнить то, что заповедано. Он исполнил пророчество о втором пришествии Христа. Бахаисты ссылаются на цитату из Библии, что Христос придет «яко тать в ночи», считая, что второе пришествие будет незаметным. Поскольку посланника Божьего не приняли, хотя он обратился к правительствам многих стран и к религиозным лидерам, то сейчас и происходит Страшный Суд. За то, что люди отвернулись от Спасителя, на них обрушились кары и страдания в течение всего XX в. Но Страшный Суд – не конец дней мира. Баха-Улла затем и явился, чтобы вывести людей на новую ступень близости к Богу, дать новую истину.

Баха-Улла является последним посланником Бога, и он должен привести человечество к Царствию Божьему на земле. По учению Баха-Уллы, цивилизация достигла той стадии, когда единство человечества стало главнейшей необходимостью. По словам одного из бахаистских идеологов Шоги Эффенди, вера бахаи «провозглашает необходимость и неизбежность объединения человечества, утверждает, что оно неизбежно приближается». Во главе такого объединения должна стоять религия бахаи, так как религия во все времена являлась главной движущей силой развития цивилизации. У бахаи есть конкретное видение будущего, «ключи», которые могут сделать глобальное единство не утопией, а реальностью.

Главная цель учения Баба, Баха-Уллы и их толкователей заключается в достижении гармонии между религией и наукой. Бог непознаваем и передает людям только часть истины. В религии и науке нет абсолютных истин, поэтому они должны развиваться вместе. «Результат науки при отсутствии духовности есть материализм, в то же время религия, отрицающая научное знание, представляет собой суеверие. Бахаи должны поощрять все процессы в обществе, ведущие к объединению людей». Баб в 1844 г. указал на необходимость «установления полного равноправия и равных возможностей мужчин и женщин» (об этом не помышляли еще в Европе, а он выдвинул такую идею в мусульманской стране). Баха-Улла считал необходимым поощрение экономической справедливости для всех народов, устранение всех расовых и этнических предрассуд-

ков и конфликтов, доступ к хорошему образованию для всех. В целях глобализации он уже в конце XIX в. предложил ввести международный вспомогательный язык.

По мнению бахаи, в течение XX в. человечество двигалось в этом направлении, что указывает на истинность учения Баха-Уллы и реальную достижимость конечной цели. Однако в мире действуют два процесса: созидания и разрушения. Силы созидания стремятся к объединению, и результат их действия – возросшее сознание глобализации связей человечества (средства коммуникаций, сложение мировой экономики, идея единства человечества и охрана его мирного существования, например, ООН существует более полувека). Процесс разрушения – это центробежные силы, которые сопротивляются глобализации. Бахаи верят, что эти силы не имеют логического развития, они дойдут до какого-то предела и прекратятся.

Бахаи считают необходимым участие религии в активной мировой общественной жизни и в формировании гражданского общества. В противном случае отсутствие системы нравственного сдерживания, которое дает вера, приводит к созданию ядерного оружия, техногенным катастрофам и несправедливому разделению национальных и природных богатств. Именно поэтому бахаи направляют свои усилия на постепенное построение всемирной федерации и системы коллективной безопасности, «которые будут способствовать развитию гармоничного и равноправного мирового сообщества». Это отнюдь не подразумевает пацифизм, для них патриотизм естественное человеческое чувство. Бахаи отрицательно относятся к унификации всего мира, «культура каждого народа может сохраняться и рассматриваться как уникальный вклад в мировое сообщество». Именно поэтому в каждой стране бахаи стараются принять и впитать национальные традиции, оставляя главные принципы своей веры нерушимыми.

С начала 1980-х гг. бахаи стремятся к участию в мировых организациях. В 1985 г. они обратились с «Заявлением Всемирного Дома Справедливости к народам мира», где призвали к объединению не только народов, но и религий. В силу того что бахаи признают все религии, они готовы к общению со всем миром и осуждают необузданный национализм. В 1986 г. бахаизм стал шестой из мировых религий, участвующих в «Сети охраны природы и религии», созданной в Ассизи в 1984 г. Сообщество бахаи участвовало в организации «Парламента мировых религий» в 1993 г. На международной конференции девяти религий, организованной в 1995 г. «Сетью охраны природы и религии» для обсуждения роли религий в защите

окружающей среды, выступил представитель ВДС. В том же году сообщество бахаи выступило с заявлениями по случаю 50-летия ООН и по случаю конференции ООН по социальному и экономическому развитию.

В 1998 г. представители различных религий собрались в Англии для первого «Мирового диалога о религии и развитии» с участием банкиров, в котором бахаи играли заметную роль. В 2000 г. бахаи были сопредседателями Мирового Форума тысячелетия. Форум обратился к лидерам стран мира перед саммитом тысячелетия с декларацией. На саммите представитель ВДС призвал присутствующих взять на себя задачу определить «основные ценности, общие для всех религий и духовных традиций с целью создания всемирного сообщества».

Активная позиция бахаи заставляет не только ВДС принимать участие в международной политике, но и отдельных верующих стимулирует к занятию ответственных постов. Так, в 2003 г. представитель сообщества бахаи при ООН г-жа Бани Дуглас была избрана председателем Комитета неправительственных организаций при ООН, курирующих вопросы прав и защиты женщин. Большое внимание уделяет бахаизм защите прав человека, повышению общественного статуса женщины, борьбе с алкоголизмом и наркоманией, борьбе за охрану окружающей среды. В бахаизме запрещено употребление наркотиков, алкоголя или табака, так как сам Баха-Улла был категорическим противником всех одурманивающих сознание средств. В общину принимают любого желающего, при этом от верующего ждут духовного роста и избавления от пороков. Если этого не происходит, человека исключают из общины.

Бахаизм – вероисповедание, в котором общественные проблемы имеют высший религиозный смысл и в наибольшей степени занимают верующих. Непосредственные отношения с Богом оказываются в духовной жизни бахаиста делом менее значимым. У бахаев есть собственный календарь, учрежденный Бабом, каждый месяц имеет 19 дней и первый день месяца – праздник девятнадцатого дня, когда все верующие собираются вместе. Первая часть праздника духовная, она состоит из чтения священных текстов и молитв, вторая часть посвящается административным вопросам общины, даются отчеты о деятельности и решениях местного духовного собрания. Заключительная часть праздника посвящена дружескому общению и угощению. Эти праздники являются основой духовной жизни общины.

Кроме того, есть еще священные дни, которые были установлены в память событий из жизни Баба и Баха-Уллы, а также 21 мар-

та – Навруз (Новый год), и есть пост – резван с 21 апреля по 2 мая (в память о публичном объявлении миссии Баха-Уллы). По мусульманской традиции в пост воздерживаются от пищи и питья от восхода и до захода солнца.

В духовной жизни и теологии бахаев можно выделить особое отношение к раю и аду. И то и другое для них суть состояния души, существующие и в этой, и в той жизни.

Верующих из самых разных слоев общества в бахаизме привлекают демократизм, активность в общественной жизни, соблюдение и пропаганда прав человека, неразрывно связанные с духовной жизнью. Когда в 1989 г. бахаизм стал проникать в Россию, он сразу вызвал большой интерес. Некоторым людям, не имеющим опыта религиозности, перейти от атеизма к бахаизму оказалось проще, чем разобраться в сложностях христианских или исламских традиций.

Первые проповедники появились в Москве в 1989 г. Среди них были потомки эмигрантов, покинувших СССР в 30-е гг. Сами бахаи называют проповедников не миссионерами, а пионерами, поскольку «у них иной метод несения религии». Люди, желающие нести учение, должны приехать в страну, принять гражданство и устроиться на работу, а не жить на средства фонда бахаи. В России сейчас около 30 пионеров при количестве верующих около 3,5 тыс. человек. Пионеры при столь небольшой численности не могут определять облик бахаизма в России, хотя бы по причине демократической организации бахаизма и равноправия всех членов, но уже сейчас можно утверждать, что бахаизм в стране стал российским явлением. К 2001 г. на всех руководящих постах уже были граждане России.

Несмотря на небольшое количество пионеров, в распространении бахаизма в России был использован тот же принцип, что и во всем мире – стараться создать не крупные общины, но охватить ими как можно большую территорию. Главная цель – создание небольших общин во всех регионах страны и населенных пунктах.

За десять лет существования в России общины созданы более чем в 400 населенных пунктах: от Калининградской области до Камчатки, от Кольского полуострова до Северного Кавказа. Одна из самых крупных общин существует в Москве, она насчитывает около 280 человек; в каких-то городах общины составляют всего около десятка человек. Бахаям для фиксирования общины необходимо только священное число – 9 человек, чтобы они могли составить местное духовное собрание. Бахаи считают, что такая полнота географического распространения дает возможность как можно большему количеству людей узнать об их вероучении.

В 1991 г. в Москве была зарегистрирована первая российская община. Вторая община возникла в Сибири, в городе Улан-Удэ. В 1993 г. Национальное духовное собрание России участвовало в избрании ВДС. В 2004 г. около 55% верующих проживает за Уралом (при том что там сосредоточено только 25% населения страны).

Ответственный секретарь Национального духовного собрания в 2001–2002 гг. Сергей Посельский, родом из Улан-Удэ, так описывает свое обращение в веру бахаи. Он не был верующим, но им овладели поиски духовного. Прорыв произошел, когда он прочел книгу А. Меня «Сын человеческий». Он приходил в православный храм, но не смог там найти внимания. В маленьком городе слухи о новых организациях и религиях распространяются очень быстро, Услышав о бахаи, он пошел к ним из любопытства. Сначала ему понравилась группа, общение, литература. Сергей более месяца раздумывал, а уже через год его основной мотивацией для прихода в общину была не жажда общения, а желание принять учение. И Посельский на собственном опыте утверждает, что такой путь прихода к вере был типичным для первой половины 1990-х гг., когда люди приходили в общину из любопытства и за компанию. С 2000 г. ситуация меняется, люди стали приходить, изначально ориентируясь на учение. Общины впоследствии покидают немногие.

По словам Сергея Посельского, в бахаизме нет явного преобладания интеллигенции или рабочих. Состав общин самый разный. Обычного человека привлекают общественные идеи и то, что бахаизм отвечает на сегодняшние проблемы. Образованного и ищущего человека привлекает признание всех религий божественными и возможность изучения их священных текстов. Привлекает также положение Баха-Уллы о необходимости стремления к самостоятельному поиску научных и религиозных истин каждым человеком.

Возрастной состав разнообразен. Где-то больше молодежи, например в Москве, где-то больше старшего поколения. Необходимо отметить преобладание городского населения – до 90%, поскольку основная работа ведется в городах. Бахаисты считают, что со временем к ним придет больше сельских жителей.

Бахаи в России сумели избежать феномена массового прихода верующих в момент возникновения движения и потом столь же быстрого массового ухода из них. Бахаи никогда не организовывали массовых миссионерских мероприятий, для них приемлем единственный путь – распространение учения «от сердца к сердцу». Материальная помощь членам общин не поощряется, считается, что этим проблему не решишь. По их мнению, эти средства целесо-

образнее направлять на создание школ и курсов, которые помогали бы людям овладевать необходимыми профессиями и знаниями.

Религия Баха-Уллы направлена на формирование нового цивилизованного общества, на «несение учения», или хотя бы основных его положений в массы. Большое внимание в связи с этим уделяется открытым конференциям и организации летних и зимних школ, куда может прийти любой желающий. С 1994 г. это практикуется многими общинами.

Российские общины находятся на частичном самофинансировании, помощь из-за рубежа поступает только на оплату руководящих структур и реализацию нескольких проектов. Руководство считает такое положение правильным, поскольку «все средства, которые получают бахаи, приходят только от верующих, это приучает людей к самодисциплине и является образцом для построения мирового сообщества».

Сейчас, когда на территории России имеется достаточное количество общин, бахаи стремятся более активно возвестить обществу и государству о себе, привлечь внимание к своей деятельности. Они начинают более активно устанавливать контакты с властями, стремятся участвовать в общественных конференциях. В мае 2001 г. на телевидении и в других СМИ было широко освещено открытие нового Всемирного центра бахаи в Хайфе, который стал достопримечательностью города. Отношения с властями на всех уровнях у бахаи обычно нормальные, так как для них обязательным является принцип законопослушания. Бахаи не имеют права политического вмешательства: верующие не могут ни избираться, ни участвовать в чьей-то политической кампании. Бахаи полагают, что они должны «формировать общество вообще», а не вступать в «политическую грызню». Их участие в каких-либо органах возможно только как представителей сообщества бахаи: например, они входят в местные комитеты по делам религий некоторых областей. Лояльность бахаев вызывает определенную лояльность и со стороны властей: в 1999 г. бахаи без труда прошли перерегистрацию, им удалось успешно вписаться в российскую жизнь. Развитие и распространение бахаизма в России происходит неспешно, но очень последовательно и бесконфликтно.

Численность

Ок. 400 общин и в них около 3,5 тыс. членов.

Распространение по стране

Общины существуют практически по всей территории России, из них 55% верующих проживают за Уралом, а 45% – в европейской части.

Крупнейшие общины

Москва (Национальный офис бахаи России), 129515, а/я 55
Тел.: 7 (095) 9562496
E-mail: secretariat@bahai.ru
Москва (Местное духовное собрание)
E-mail: ludagr@ok.ru richard@hainsworth.ru
Национальный комитет по внешним делам
E-mail: public_info@bahai.ru
Архангельск (Центр бахаи)
163020, ул. Красных партизан, д. 17/1, кв. 91
Долинск, Сахалинская обл. (Центр бахаи)
694070, ул. Ленина, д. 22, кв. 21
Тел.: 2-46-54
Казань (Центр бахаи)
420012, ул. Ульянова-Ленина, д. 60
Тел.: (8432) 38-78-74
Краснодар (Центр бахаи)
350000, ул. Маяковского, д. 110
Красноярск (Центр бахаи)
660059, пр. Красноярских рабочих, д. 69, кв. 7;
Мурманск (Центр бахаи)
183000, пр. Ленина, д. 45, кв. 53
Тел.: (8152) 54-42-26
Новосибирск (Центр бахаи)
630048, ул. Титова д. 5, кв. 4
Тел.: (3832) 54-38-93
Петрозаводск (Центр бахаи)
185002, ул. Шотмана, д. 4, кв. 28
Тел.: (8142) 51-43-35
Петропавловск-Камчатский
683024, Бульвар Рыбацкой Славы, д. 3, кв. 98
(встречи проходят по четвергам и воскресеньям в 19.00)
Санкт-Петербург (Центр бахаи)
190000, ул. Большая Морская, д. 53, кв. 17
Тел.: (812) 311-45-58
Хабаровск (Центр бахаи)
Почтовый адрес: 680000, Хабаровск, а/я 6/35, община бахаи
680030, ул.Пушкина, д. 11, кв. 59
Тел.: (4212) 31-56-14
Чита (Центр бахаи)
672038, ул. Шилова, д. 89, кв. 148
Тел.: (3022) 32-54-54

Элиста (Центр бахаи)
358013, 6-й микрорайон, д.1, кв.52
Тел.: (84722) 2-52-16
Якутск (Центр бахаи)
358013, ул. Петровского, д. 27/1, кв. 52
Тел.: (4112) 26-37-86.

Национальный состав

Бахаи в России многонациональны. Обычно представлены все национальности, проживающие в данном регионе.

Средства массовой информации

Веб-сайты: www.ru.bahai.org и www.bahai.ru

Международный бюллетень «One Country». Адрес редакции русского издания: 129515, Москва, а/я 55. Тел./факс: (095) 956-24-96.

Издательсто «Единение» выпускает брошюры, переводную литературу и религиозные сборники. Адрес: 195150, Санкт-Петербург, Свердловская набережная, д. 62. Тел.: (812) 316-14-46. Email: unity@mail.wplus.net.

«Экспресс-бахаи» – издается для внутреннего пользования в Казани. Email: express@glas.apc.org.

«Восход» – издается общиной в Ашхабаде для собственного пользования.

«Вестник бахаи» – издается московской общиной для собственного пользования.

Учебные заведения

Каждая община по возможности проводит летние и зимние школы и встречи-обсуждения, куда могут прийти любые желающие, в помещениях, снимаемых общинами.

Монашество

Отсутствует, как и духовенство. Запрещено принятие на себя обетов безбрачия, браки приветствуются.

Общественные и благотворительные организации

Благотворительной деятельностью не занимаются. Среди социальных проектов наиболее популярен разработанный Шамилем Фатаховым (в 2000 г. председатель Национального духовного собрания) проект «ЗИППОПО», направленный на развитие культуры общения, взаимопонимания между людьми и умение анализировать конфликтные ситуации.

На территории России, через существующие здесь организации бахаев, действует фонд «AXIOS», чья задача развивать образование и способствовать утверждению общечеловеческих ценностей. В скором будущем фонд планирует проводить научные междисциплинарные семинары и в России.

Экономическое положение

Бахаи в России на 50% находятся на самофинансировании. Небольшую прибыль приносит издательский фонд «Единение» в Санкт-Петербурге. Получают финансовую помощь на содержание органов управления и отдельные проекты от мирового сообщества бахаи. В их религии считается, что деньги должны поступать исключительно от самих верующих, любая материальная помощь от нечленов общины, от организаций и государств не принимается.

Буддизм

Общая характеристика

Буддизм возник 2500 лет назад (в разных источниках даты расходятся), когда принц Сиддхартха Гаутама после нескольких лет исканий и жесточайшей аскезы, отказавшись от принятых в то время отшельниками путей, пережил нирвану и стал Буддой, т.е. Пробужденным.

Он сформулировал четыре основополагающих истины буддизма, называемых также святыми, или благородными, истинами:

1) в мире существует страдание;
2) страдание имеет причины;
3) страдание возможно прекратить (через устранение причин);
4) существует путь прекращения страдания.

Прекращению страдания препятствуют три яда: жадность, нетерпимость и неведение (невежество). Понимание спасительно, отсюда – высокий статус образования в буддизме. Духовная почва буддизма – брахманизм. Используя язык брахманизма, буддизм вкладывает в него иное толкование.

Неведение – это отсутствие понимания подлинной реальности, существование в колесе сансары, бесчисленной череде перерождений, обусловленных кармой, т.е. поступком с его причинами и следствиями. Выйти из этого колеса возможно через принятие Прибежища, или Трех Драгоценностей (Будда, Дхарма, т.е. учение, и Сангха, т.е. община пробужденных) и соблюдение пяти обетов:

1) не убивать;
2) не воровать;
3) не лгать;
4) не прелюбодействовать;
5) не употреблять алкоголь.

Таким образом, нравственное поведение является первой из трех высших практик буддизма. Вторая практика – умственная дисциплина, достигаемая через медитацию, или правильную практику сосредоточения. Последняя ведет к третьей высшей практике – мудрости, или правильной мысли и правильному пониманию.

Мудрость есть освобождение от иллюзий сансары, иллюзий собственного «я», которое имеет лишь относительную ценность.

Три высшие практики ведут к нирване – конечному освобождению от колеса сансары.

Каждый человек имеет природу Будды. Его задача – очиститься от неведения, обрести мудрость и достичь нирваны.

Путь избавления от иллюзии и достижения нирваны описан в полном буддийском каноне, включающем несколько тысяч трактатов на языках пали, китайском и тибетском. Канон состоит из двух частей: проповедей Будды, записанных через несколько столетий после его ухода, и обширных комментариев к ним. Желающий стать на путь Пробуждения изучает эти трактаты в монастыре под руководством учителя, который, посвящая ученика в методы медитативной и йогических практик, ведет его к очищению сознания и избавлению от неведения.

Буддизм необычайно гибок и легко меняет свою форму. Будучи перенесенным в иную культурную среду, он все время остается самим собой. В Японии, Тибете или Европе буддизм может выглядеть по-разному, но корпус основных текстов и основных истин остается тем же. Проникая на новую территорию, буддизм в конечном счете интегрирует в себя местные верования (синтоизм в Японии, бон в Тибете, шаманизм в Бурятии).

Уже на раннем этапе буддизм разделился на два основных направления – хинаяна и махаяна, – в каждом из которых возникло и сосуществует множество школ. При этом хинаяна акцентирует личное спасение, а махаяна – сострадание другому, что, конечно, не означает, что то или другое направление лишено одного из этих качеств.

В России наибольшее распространение получила тибетская форма буддизма – ламаизм. На территорию Тибета буддизм проник в VII в. при царе Сронцзангамбо, две жены которого, одна из Китая, другая из Непала, были буддистками и привезли с собой буддийские реликвии. При нем был создан тибетский алфавит и отправлены в Индию несколько человек для изучения санскрита. Этот царь объединил Тибет и создал сильную тибетскую империю, угрожавшую Китаю.

Его потомок Тисрондэцен (755–797) стремился укрепить позиции буддизма в Тибете и пригласил известного индийского учителя Шантиракшиту, влиянию которого противостояли сторонники добуддийской религии бон. Эта религия еще недостаточно изучена. Последние исследования настаивают на ее иранском происхождении. Жрецы бон, по легенде, вызвали гнев местных божеств и демонов, которых усмирил приехавший из Индии знаменитый и почитаемый учитель того времени Падмасамбхава. В честь его победы был построен монастырь Самье, недалеко от Лхасы. Желая опереться на буддизм против исповедующей бон аристократии, Тисрондэцен сделал буддизм государственной религией.

К тому времени в Тибете бытовали два буддийских течения: китайское (в Китае буддизм появился уже в начале первого тысячелетия) и индийское. В монастыре Самье был организован многомесячный диспут, где столкнулись представители этих двух взглядов. Если представитель китайской школы стоял на позиции мгновенного достижения Просветления, то представитель индийской камалашила настаивал на необходимости аналитической медитации, на постепенном восхождении. Камалашила одержал победу. Таким образом, буддизм в Тибете прямо восходит к индийской традиции.

В Самье была создана школа по изучению санскрита для перевода буддийских текстов. Разработанная система перевода с санскрита на тибетский оказалась настолько удачной, что после уничтожения буддизма в Индии мусульманскими завоевателями оказалось возможным по тибетским переводам восстановить утраченный санскритский текст.

Тем не менее сохранявшиеся сторонники бон были многочисленны и влиятельны. При царе Ландарме (836–842) начались жестокие гонения на буддистов, и они почти полностью были уничтожены. Только небольшому числу скрывшихся монахов удалось сохранить учение. Несколько десятилетий буддизм оставался под запретом. В начале XI в. началось его возрождение, когда один из князей, Ценпо Хоре, послал группу молодых людей в Индию для изучения санскрита и поиска книг. Оставшиеся в живых монахи вернулись и привели с собой нескольких индийских учителей. Но подлинное возрождение началось после приезда из Индии знаменитого учителя Атиши (Дигнаги). Он прибыл со множеством учеников и провел в Тибете 12 лет (1042–1054), до самой своей смерти. Обладая общепризнанным авторитетом и обширными познаниями, он учил, а также переводил и комментировал буддийские тексты.

Вновь посвященные монахи, многие из которых побывали в Индии, основали новые монастыри. Монастыри, благодаря щедрым пожертвованиям, в том числе и земельными участками, постепенно богатели и со временем стали вместе с аристократией политической властью. Считается, что в тибетском буддизме существует четыре основные школы. Первые три из них сложились в период XI–XII вв.: сакья, ньингма и кагью.

Глава школы сакья сумел дипломатическим путем ценой уступок отвести угрозу монгольского нашествия от Тибета, хотя Тибет все-таки стал вассалом монгольской империи. По назначению монгольского хана один из членов рода Сакья стал первым теократическим владыкой Тибета: школа сакья получила свое название от имени монастыря, а глава школы, где духовная власть передавалась по наследству, стал также называться сакья.

Две другие школы: ньингма, восходящая к Падмасамбхаве; и кагью, восходящая к Наропе, ученику Атиши.

В XIV в. возникает последняя, четвертая, школа – гелуг. До настоящего времени школа гелуг является доминирующей в тибетском буддизме.

Лама Цонкапа (1357–1419) в русле тенденции возвращения к истокам произвел ряд реформ монашеской жизни: ввел более строгую аскетическую и интеллектуальную дисциплину, в соответствии с которой практика тантры становится результатом длительного пути. Его школа и получила название гелуг (добродетельные), или, как их называли китайцы, желтошапочники, в отличие от школы кармапа, красношапочников. Последние в какой-то исторический момент стали их основными политическими соперниками. В борьбе сторонники гелуг одержали верх благодаря поддержке монгольского государя Алтанхана, который присвоил тогдашнему главе школы титул далай-ламы. С XVII в. далай-лама становится также и политическим владыкой Тибета, позднее – вместе с панчен-ламой, вторым лицом в Тибете, но который имел власть только в духовной области. Роль далай-ламы в своем роде исключительна: будучи главой школы гелуг и политическим лидером всех тибетцев, он в то же время является авторитетом для всех школ тибетского буддизма, а также моральным авторитетом для буддистов вообще.

В Тибет буддизм пришел из Индии, и тибетцы постоянно настаивают, в частности в лице далай-ламы, что тибетский буддизм – это индийский буддизм. Они получили его от лучших учителей своего времени, полностью и с редким успехом перевели буддийский канон на тибетский язык, и все тибетские школы восходят к индийс-

ким учителям. Тибетцы становятся наследниками Индии, особенно после того как в XI–XII вв. буддизм в Индии был стерт с лица земли мусульманским нашествием.

Тибетский буддизм принадлежит к линии махаяны, составной частью которой является ваджраяна, или мантраяна, или тантризм. Последний термин введен европейскими исследователями. Хотя тантрийский путь к Пробуждению тибетцы тоже получили из Индии, он является наиболее характерным для Тибета и наиболее трудным для понимания.

Если изучение сутр, соблюдение этических требований, аналитическая медитация – это постепенное, до деталей разработанное восхождение к Пробуждению в каком-то из следующих рождений, то тантра – это психосоматическая, йогическая практика, делающая возможным достичь Пробуждения за одно рождение. Как аналитический метод, так и в особенности тантра, требуют руководства опытного учителя, без которого эта практика или безуспешна, или опасна. Поэтому роль учителя фундаментальна, и существует целый ритуал почитания учителя, который для ученика представляет будду. Роль учителя в передаче учения в буддизме вообще является решающей: только учитель обеспечивает непрерывность линии преемственности и непосредственно передает ученику определенную практику, что может быть сделано при прямом контакте и в устной форме.

Сангха – община Пробужденных – одна из трех Драгоценностей Прибежища, включающего еще Будду и Дхарму (Учение). Членом такой общины в гелуг может быть только монах. Поэтому преемственность линии передачи Учения от Будды Шакьямуни до настоящего времени обеспечивает монашество и монашеское образование в монастырях-университетах. Система такого образования складывалась столетиями и восходит к подобным монастырям в Индии. Иначе говоря, тибетский буддизм – определенная система образования с четко разработанным порядком и последовательностью дисциплин. Полное образование занимает около 15 лет.

Кроме четырех основных школ, в тибетском буддизме существует несколько течений, возникших в результате влияния на него небуддистских религиозных учений и практик (бон), а также появившихся в результате объединения принципов различных школ (римэй) или на основе приверженности определенным буддистским практикам (дзогчен).

Характерной чертой тибетского буддизма является его своеобразная связь с религией бон, которая и поныне присутствует в Тибете и в тибетской диаспоре. Эту религию исследователи

возводят к маздеизму, древнеиранской религии. В бон есть богатый пантеон злых и добрых духов, которых укротил и обратил в буддизм Падмасамбхава, сделав их защитниками Учения. Для буддизма духи и боги не столь уж отличны от человека, в определенном отношении даже ниже его, поскольку для них невозможно Пробуждение. Кроме того, они также не обладают подлинной реальностью, а суть только проекции сознания человека. Со своей стороны, бон впитал в себя многое из буддизма, в результате чего они оказались в конце концов почти неразделимы. Главное их отличие, по утверждению исследователя бон, директора Института по изучению бон Дж. Рейнольдса, состоит в разных линиях преемственности: бонцы возводят свою линию не к Будде Шакьямуни, а к будде Шенрабу, жившему в ареале древнеиранской цивилизации. В настоящее время бон признается Далай-ламой как пятая школа тибетского буддизма (см.: Гаруда, 1992, № 2). Бонские монастыри воссозданы в Индии и Непале, в местах проживания тибетских беженцев. Так, группа русских буддистов из Москвы приехала в Индию и попала в бонский монастырь, провела там несколько месяцев, и по возвращении ее члены создали в Москве центр бон, куда стали приезжать бонские учителя.

Также характерным для тибетского буддизма является учение дзогчен. Это учение, хотя оно и возникло, как принято считать, в школе ньингма, практикуется во всех школах, и даже в бон. В тибетском буддизме учение дзогчен было до недавнего времени одним из самых эзотерических. Дзогчен в переводе означает «великое совершенство». Если тантризм выбирает путь преображения психических и тонких энергий для выхода из колеса бесконечных перерождений, исходя из представления, что каждый человек имеет природу будды, то дзогчен утверждает, что мы уже совершенны. Центром учения является постижение Изначального состояния бытия, которое совершенно само по себе, то есть природа вещей и человека – совершенна. Задача учителя – ввести ученика в это Изначальное состояние, которое характеризуется недвойственностью, т.е. неразличением «я» и мира. Принципиально новым явлением оказалось создание общин дзогчен. Новым, поскольку дзогчен – не отдельная школа, а метод, практика, существующая в разных школах. По мысли основателя этих общин Намкая Норбу, в них могут входить представители любых религий, и даже атеисты. На деле атеистов там очень мало, учение основано на буддийском языке, и связь с буддизмом, может быть и опосредованная, сохраняется полностью.

Тибетский буддизм в России

Составлено в декабре 1999 г. Автор: В. Пореш. Сбор материалов: В. Пореш

Организационная структура

В России известны две основные формы бытования буддизма.

• традиционная форма организации религиозной жизни, главным образом в Бурятии, Тыве и Калмыкии, центром которой являются монастыри;

• новая для буддизма форма организации религиозной жизни – это небольшие общины разных школ.

Буддийские организации, имеющие общероссийское значение:

Традиционная буддийская сангха России. Глава сангхи – Пандито-хамбо-лама Дамба Бадмаевич Аюшеев. Резиденции Хамбо-ламы: Иволгинский дацан – главный храм буддистов Бурятии и всей России (в сорока минутах езды от Улан-Удэ). Адрес: Бурятия, 670012, Улан-Удэ, Хамбын Хурэ. Тел.: (30122) 1-57-17, e-mail: slobgrva@eastsib.ru. Объединяет большинство бурятских дацанов.

Имеет представительство в Москве: Москва, 119034, Остоженка, д. 49. Тел.: (095) 245 0939.

Центральное духовное управление буддистов России. Председатель Н.Илюхинов. Объединяет 4 дацана в Бурятии и более 10 общин и ассоциаций общин. Улан-Удэ. Тел.: (30122) 75 485.

Объединение буддистов Калмыкии. Президент – Тэло Ринпоче. Объединяет 16 общин. Адрес:358000, Элиста, ул. Лермонтова, д. 83, Хурул. Тел.: (84722) 28969.

Управление Камби-ламы буддистов Тывы. Духовный глава – Камбы-лама, при нем действует духовный совет, состоящий из 5 человек. Камбы-лама – Лопсан Туптен (Норбу-Самбу Мартоол) (тел.: 39422-388-34). Резиденция Камбы-ламы расположена в Кызыле, при новом центральном храме Цеченлинг.

Ассоциация центров традиции карма-кагью. Штаб-квартира: Санкт-Петербург. Тел.: (812) 142 98 83; 296 34 68.

Московская ассоциация буддистов – централизованная организация, объединяющая большинство буддистских организаций Москвы. Играет роль координатора.

В 2001 г. началась работа по созданию Всероссийского координационного совета буддийских организаций с центром в Москве. Главный инициатор создания этого совета – глава традиционной буддийской сангхи России Дамба Аюшеев (НГ-Религии. 2001, №22).

Краткая история

На территорию России буддизм проник в XVI–XVII вв. из Монголии через кочевников калмыков (ойратов), осевших в конечном счете в северном Прикаспии, а также на землях нынешней Бурятии. В литературе встречается ссылка на указ от 1741 г. императрицы Елизаветы, в котором буддизм получил официальное признание. Фактически же в XIX в. глава буддийского духовенства Бурятии утверждался царским указом, а настоятели монастырей – генерал-губернаторами.

В 1914 г. Россия присоединила Туву в качестве своего протектората, где господствующими религиями были шаманизм и буддизм. Таким образом, буддизм в России – традиционная религия трех народов – бурят, калмыков и тувинцев. Все эти народы исповедуют тибетский буддизм (ламаизм). До конца XIX в. буддизм в России был исключительно религией этих трех народов. Русские стали обращаться к буддизму в конце XIX в. Почву для появления первых русских буддистов подготовил развивающийся интерес научных кругов к Востоку вообще, и к буддизму в частности. Этот интерес отчасти был инициирован задачами православной миссии и политическими интересами России на Востоке. Развивается изучение санскрита и тибетского языка, публикуются буддийские тексты. Первый тибетско-русский словарь Я.Шмидта был издан в Санкт-Петербурге в 1843 г. Барон Шиллинг фон Канштадт в результате путешествий в Бурятию в 30-х гг. XIX в. привез значительную коллекцию тибетских и монгольских рукописей. Русские путешественники добираются до Тибета (Пржевальский, Козлов). Буддолог Ф.Щербатской встречается с Далай-ламой. Энергичным сторонником ориентации Тибета на Россию был наставник Далай-ламы бурят Агван Лобсан Доржиев (1853–1938). В 1898 г. он приезжает в Санкт-Петербург в качестве неофициального посланника Далай-ламы, где его представил Николаю II князь Ухтомский. Агван Доржиев в общей сложности провел в России много лет. И хотя его миссия не дала видимых политических результатов, ему удалось многое сделать для укрепления позиций буддизма в России. Он завязал связи со многими деятелями русской культуры, с влиятельными аристократическими кругами. Трудами и попечением Доржиева в 1915 г. открывается буддийский храм в Петрограде, первый в Европе. Его стро-

ительство заняло несколько лет, причем было преодолено сильное сопротивление Православной церкви. Храм строился на деньги Далай-ламы, самого Агвана Доржиева и пожертвования бурят и калмыков. В Петрограде к этому времени насчитывалось уже около 200 буддистов, среди которых были и русские, а одним из лам в храме оказался латыш Теннисон.

Буддизм в Бурятии относительно бурно развивался в течение всего XIX в., появлялось все большее число людей, получивших правильное буддийское образование. Более того, появились ламы-подвижники, отказавшиеся от имущества, возникло движение за обновление религиозной жизни, за отказ от стяжательства. В этом был смысл проповеди Агвана Доржиева. Его поддержал хамбо-лама Иролтуев. Им противостояли консерваторы из более зажиточного класса бурят во главе с Э. Вамбоцыреновым.

В первые годы после революции новые власти поддержали обновленцев Доржиева. Зенитом и началом заката обновленческого движения был Первый собор буддистов СССР, состоявшийся в январе 1927 г. Собор принял «Положение об управлении делами буддистского духовенства в СССР». В соответствии с этим положением высшим органом управления буддистской религиозной жизнью должен был стать созываемый раз в три года собор, в промежутках между соборами его функции должно было выполнять высшее духовное управление буддистов СССР. На местах (в Бурятии и Калмыкии) также учреждались духовные соборы. Однако положение не было претворено в жизнь, так как в 1929 г. начались тотальные репрессии против буддистского духовенства. В 30-е гг. Доржиев, как и другие буддисты, подвергся преследованиям. Он был арестован в ноябре 1937 г. и в январе 1938 г. умер в тюрьме г. Улан-Удэ. Тогда же множество лам было арестовано, а монастыри закрыты и разорены. Храм в Ленинграде был разгромлен и закрыт в 1938 г. Официально буддизм прекратил свое существование к 1940 г.

В 1946 г. в соответствии с новой более терпимой по отношению к религии политикой Сталина власти разрешили бурятам-буддистам исповедовать свою веру. Организационная структура централизованного управления жизнью буддистов на территории СССР возникла в 1946 г., когда в Улан-Удэ состоялся собор ламаистского духовенства. Собор избрал Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ СССР) и принял «Положение о буддийском духовенстве (ламстве) в СССР». ЦДУБ был привлечен советскими властями к пропаганде советской внешней политики. Единственный журнал «Buddhists for Peace» издавался на анг-

лийском языке в Улан-Баторе в Монголии и был малодоступен россиянам. Тогда же были открыты два храма в Забайкалье – после письма нескольких лам Сталину с просьбой об этом. По некоторым сведениям, инициатива этого письма принадлежала Б. Дандарону. Но его подписи в письме нет, поскольку он недавно освободился из лагеря, а такая подпись означала для него, по мнению лам, немедленный арест. До начала перестройки буддизм был разрешен только в Бурятии.

В середине 60-х гг. в Ленинграде (а также в Москве и, по-видимому, в других городах) сложилась небольшая, но очень деятельная группа молодежи и интеллигенции, заинтересованная в изучении буддизма. Общение в этой среде было чрезвычайно активным: циркулировали книги по эзотерическим учениям в христианстве, исламе, индуизме, буддизме, шаманизме и т.п. Существенную роль в этой среде играли студенты восточного факультета ЛГУ и ученые-востоковеды.

В 1965 г. двое молодых людей: А.И. Железнов (1940–1996) и Ю.А. Алексеев (1940–1983), – оба выпускники биофака ЛГУ, отправились на Памир (в Таджикистан) с целью нелегально пробраться в Индию и заниматься йогой. Попытка, к счастью для них, не удалась, а Железнов, узнав, что и в России есть буддийские монастыри, отправляется в Улан-Удэ. Там он встретился с Бидией Дандаровичем Дандароном (1914–1974). Дандарон оказался именно тем учителем, которого они искали. Через год Железнов получает посвящение. С этого момента начинается буддийское религиозное движение среди русских, точнее среди европейцев, принадлежащих небуддийскому культурному региону. Б. Д. Дандарон – главная фигура этого движения. Его отец был ламой, соратником Сандана Цыденова, реформатора буддийской религиозной жизни и лидера балагатского движения. Сандан Цыденов определил Дандарона как перевоплощение одного известного настоятеля монастыря в Тибете. Основам буддизма он учился у лам, закончил школу в Кяхте, но вследствие своего большого авторитета в Бурятии и связанными с этим проблемами с властями, был вынужден уехать из Бурятии и поступить в Ленинградский институт авиаприборостроения. В 1937 г. последовал его первый арест. В лагере он знакомится со многими выдающимися людьми, среди которых были и ламы. Он продолжает под их руководством свое буддийское образование и в то же время изучает европейскую философию. После первого ареста последовал второй (в 1946 г.). В общей сложности Дандарон провел в тюрьмах около 20 лет. В лагерях и оформилась его концеп-

ция буддизма, которую он назвал необуддизмом. Его идеей был синтез буддийского учения реформированной Цыденовым школы гелуг (при свободном заимствовании идей и практик из других школ тибетского буддизма) с современной европейской философией и наукой, иначе говоря, задачей было изложить буддийское учение на языке, понятном европейцу.

Постепенно вокруг Дандарона сформировалась община, в которую прямо или опосредованно входило несколько десятков человек из Ленинграда, Москвы, Тарту, Вильнюса. Некоторые из его учеников работали в Восточном отделе Института религии и атеизма (в Казанском соборе), где собрана богатейшая коллекция буддийских древностей. Сотрудники института регулярно ездили в Бурятию в археологические экспедиции. Со стороны Дандарона вести такую общину было очень рискованным, тем более после двух тюремных сроков, к тому же он был в Бурятии фигурой очень заметной. Его арестовывают в Улан-Удэ в 1972 г. по сфабрикованному обвинению по ст. 227, часть I УК РСФСР (посягательство на личность и права граждан под видом исполнения религиозных обрядов) и ст. 147, часть 3 (мошенничество). Вместе с ним арестовывают А. Железнова и Ю. Лаврова из Улан-Удэ, В.М. Монтлевича из Ленинграда, Д. Буткуса из Каунаса. Всех четверых помещают на несколько месяцев в психиатрическую больницу, а самого Дандарона приговаривают к пяти годам лишения свободы. В 1974 г. Дандарон умирает в лагере в возрасте 60 лет. Большая часть так или иначе привлекавшихся по делу Дандарона — выпускники ленинградских вузов.

Среди привлекавшихся было несколько известных ученых: О.Ф. Волкова, А.М. Пятигорский, Ю.М. Парфионович (Московский институт востоковедения АН СССР), Л.Э. Мялль (преподаватель восточного кабинета Тартуского университета), Б.И. Кузнецов (преподаватель восточного факультета ЛГУ, тибетолог), В.И. Рудой (сотрудник ЛО Института востоковедения).

К концу 70-х гг. заметную роль в буддистском движении начинает играть Андрей Терентьев.

Он поступил на философский факультет ЛГУ в 1970 г. На 2-м курсе создал студенческое общество по изучению восточной философии, прежде всего индийской и китайской. В качестве руководителя общества был приглашен В.И. Рудой из Института востоковедения. Из этого общества, которое просуществовало несколько лет, вышли такие известные востоковеды, как, например, Е.А.Торчинов, А.И. Парибок. Он был создателем петербургского

филиала международного буддийского общества «Фо Гуан» (школа чань). Несколько лет занятий восточной философией определили интересы Терентьева. О том, что в России есть буддисты, он впервые узнал в экспедиции в Бурятию 1978 г. Там он после настойчивых поисков встретился в Агинском бурятском национальном округе с ламой Жимба Жамцо, который после испытания принял его как ученика. Такие случаи не были единичными. А.Терентьев отмечает тот факт, что у бурятских лам того времени почти не было учеников-бурят: бурятская молодежь не интересовалась буддизмом.

Среди востоковедов, а также людей «восточного круга», циркулировали книги по философии и мистике, начиная от исламского мира (суфизм), до Дальнего Востока (дзен-буддизм) и Латинской Америки (Кастанеда, Борхес).

Некоторым симптомом таких исканий можно считать ходившую в рукописи книгу Даниила Андреева, сына известного писателя начала века Леонида Андреева, «Роза мира», где предлагалась некая моральная инстанция из представителей всех религий для предотвращения тирании и мировых войн. Заметную роль играли идеи Николая и Елены Рерих, которые породили «Рериховское движение». Оно косвенно содействовало распространению буддизма, поскольку говорило на языке, родственном языку буддийского учения. Есть рерихианцы, называющие себя буддистами.

Распространению буддизма в какой-то степени способствовала официальная буддийская организация ЦДУБ СССР. Она использовалась властями в целях пропаганды советской политики, но при этом по необходимости принимала иностранные делегации буддистов, которые получали возможность проповедовать в двух существующих дацанах на территории Бурятии. Тибетский монах Бакула Римпоче, одно время посол Индии в Монголии, приезжал в СССР уже в 1968 г. Он тайно встречается с буддийскими группами в Москве, Ленинграде, Прибалтике. В 1989 г. после возвращения буддистам здания бывшего петербургского дацана именно Бакула Римпоче проводит там первую службу. Таким образом, мало-помалу восстанавливаются связи российских буддистов с мировым буддийским сообществом.

В 1985 г. американец, буддийский монах Алан Уоллас с удивлением обнаруживает в Москве сложившуюся и сравнительно подготовленную буддийскую организацию. В 1987 г. в Москву и Ленинград приезжает личный переводчик Далай-ламы американец Александр Берзин. Он встречается с буддистами, общается и пропове-

дует им вначале тайно, а в 1988 и 1989 г. открыто в Ленинграде, Бурятии, Калмыкии, Туве, Прибалтике. Его выступления переписываются и распространяются. Берзин – доктор философии и профессор Гарвардского университета. Его проповеди производят впечатление и вдохновляют.

В 1988 г. создается Ленинградское общество буддистов с целью возвращения дацана на Приморском проспекте, 91 в Ленинграде. В это общество вошли русские, создавшие к этому времени общины разных школ. Оно обращается в исполком с просьбой вернуть для культа дацан на Приморском проспекте. Общество получило поддержку от Святослава Рериха, чье обращение к М. Горбачеву с просьбой вернуть дацан верующим, сыграло определенную роль. Возвращенный дацан освящает Бакула Ринпоче. В буддийскую общину дацана входят как ленинградские буряты и калмыки, так и русские буддисты. Впоследствии проявилась их несовместимость. В начале 90-х гг. множественные расколы – политические и общественные – разрывают все российское общество. Русские буддисты в 1993 г. создают санкт-петербургский союз буддистов, насчитывавший 10 общин разных школ. Его ответственный секретарь Андрей Терентьев не входит ни в какую общину.

В 1997 г. противоречия, скорее личного и политического происхождения, чем религиозного, обострились до раскола. В России оказались две общероссийские организации: Духовное управление буддистов России (рук. Н. Илюхинов) и Традиционная буддийская сангха России (рук. Д. Аюшеев). Если Аюшеев тесно связывает буддизм с бурятским национальным движением, то у Илюхинова позиция более широкая и спокойная. В январе 1998 г. в Москве состоялся съезд буддийских общин России, который вновь создал ДУБ РФ и избрал его председателем Илюхинова. Тыва и Калмыкия не прислали своих представителей, а Аюшеев протестовал против проведения этого съезда. Политически Аюшеев находится в оппозиции нынешнему Президенту Бурятии. Именно он в момент предвыборной кампании организовал демонстрацию с целью воспрепятствовать временному вывозу «Атласа тибетской медицины» в США на выставку. Илюхинов же скорее поддерживает Президента.

В Калмыкии и Тыве буддизм фактически рождается заново. Кроме того, в Калмыкии он становится, наряду с православием, государственной религией при активной финансовой поддержке президента Илюмжинова. Такое странное сочетание православия и буддизма имеет, по-видимому, задачей подчеркнуть

самобытность Калмыкии и в то же время сохранить ее связь с Россией.

В России до настоящего времени отсутствует возможность получить правильное и полноценное буддийское образование. После визита в 1991 г. и поездки по России Далай-ламы налаживаются связи с тибетской эмиграцией в Индии, Европе и США. Начинаются поездки русских буддистов в Индию, Дхарамсалу, резиденцию Далай-ламы, в Непал и другие страны в поисках учителей. Сами тибетцы регулярно приезжают для проповеди и наставлений. Далай-лама имеет своего фактического представителя в Москве – Таши.

Проживающий в Санкт-Петербурге геше Чжамьян Кьенце несколько лет учил в дацане, но после конфликта с его руководством стал преподавать в учебном центре санкт-петербургского союза буддистов, а затем создал собственный центр – «Достопочтенный лама Цонкапа». В очередной раз европейские буддисты оказываются более открытыми, акцентирующими внимание на содержательных, а не на формальных сторонах религиозной жизни, чем тибетские.

Если вначале школа гелуг была чуть ли не единственной школой, представленной в России, то теперь благодаря новым контактам, представлены все основные тибетские школы.

К настоящему времени в нескольких десятках крупных городов России имеются буддийские общины: от Владивостока и Иркутска до Новосибирска, от Екатеринбурга и Ульяновска до Москвы и Санкт-Петербурга.

Особенности вероучения и современное положение

Буддийская литература необозрима, на русский язык переведена лишь очень незначительная ее часть, в основном трудами нескольких поколений русских востоковедов.

Поскольку в Россию буддизм проник из Тибета, до недавнего времени на ее территории была представлена лишь тибетская форма буддизма и почти исключительно его школа гелуг. Другие школы тибетского буддизма не имели отдельных общин, они только оказывали некоторое идейное влияние на уже существующие общины.

Тибетский буддизм – наиболее укорененная форма буддизма в России. В Европейскую часть он попал прежде всего через ученых-буддологов и Агвана Доржиева, деятельность которого привела к строительству петербургского дацана. Возникший к середине 60-х гг. XX в. интерес к восточным религиям также породил и стимулировал интерес к буддизму. Но те, кто всерьез относился к

буддизму , сталкивались с существенной проблемой – отсутствием учителя, поскольку без учителя буддийская практика невозможна. Учителя же были только в Бурятии. Буддизм в Европейской части России начался благодаря связям с бурятскими учителями и эта связь сохраняется до сих пор, и не только в общинах школы гелуг. Конфликты в Бурятии прямо на них отражаются. Несмотря на желание и необходимость контакта с бурятскими дацанами, многих отталкивает личность Д. Аюшеева, председателя Традиционной буддийской сангхи России, своей «грубостью и низким уровнем образования».

Подавляющее большинство общин, или групп, в Европе или в России, основанных приезжими учителями, тибетцами и другими, – чисто секулярные, состоящие из одних мирян. Но все же положение буддизма в России существенно отличается от положения буддизма, например, в Западной Европе, потому что Россия – это страна, где буддизм существует уже несколько столетий в Бурятии и Калмыкии, а также в Тыве. Десятки монастырей, ныне существующих в этих республиках, могут обеспечить, если не сейчас, то в будущем, подлинную преемственность Учения в его полноте. Многие молодые люди отправляются на обучение в тибетские монастыри в Индии; создаются также учебные заведения в Бурятии и Калмыкии. Правда, этот процесс сталкивается с трудностями. Если раньше несколько десятков тибетских монахов постоянно проживали в Бурятии в дацанах и вне их, то в настоящее время из-за напряженных отношений между ними и руководством Традиционной буддийской сангхи (Аюшеев) их осталось всего несколько человек.

При этом у буддистов всех тибетских школ, направлений и национальностей высочайшим авторитетом пользуется Далай-лама, все они сочувствуют борьбе тибетцев за свои права. В 2002 г., когда российские власти впервые не допустили Далай-ламу посетить Россию, это решение вызвало возмущение и протесты всех буддистов. В частности, Андрей Терентьев назвал поведение России в отношении визита Далай-ламы «малодушным и безнравственным» (НГ-Религия. 2002. 18.09).

В целом тибетский буддизм в России представлен многими десятками небольших общин практически всех его школ. Общины в большинстве случаев образовывались после контакта с учителями той или иной школы и той или иной линии преемственности самого учителя. Наиболее надежно представлена школа гелуг, благодаря связям с Бурятией и гелуггпинскими монастырями в Индии, а также авторитету Далай-ламы, главе школы гелуг.

В Москве и Санкт-Петербурге постоянно проживают авторитетные учителя-тибетцы, преподающие учение этой школы. Но наиболее организационно оформленная – это ассоциация общин школы карма-кагью Оле Нидала, представленная во многих городах России и регулярно собирающаяся на общие ритриты. Она отчетливо выделяется на фоне других общин, не столь многочисленных и организационно аморфных. Очень слабо представлена школа сакья, но она и в самом Тибете – самая немногочисленная. Общины ньингма – также небольшие, зато они одни из самых динамичных.

У российского буддиста оказываются три авторитетные инстанции знакомства с учением.

1. Буддистские организации Бурятии:

а) традиционная буддийская сангха России Д. Аюшеева, связанная с местным национализмом, контролирует большинство дацанов и недоброжелательно относится к европейским миссионерам. Она мало представлена вне Бурятии;

б) Духовное управление буддистов России, у которого также есть несколько дацанов, один из которых – петербургский, – более открытое и терпимое и к нему относятся или в него входят многие общины в Европейской части России, и не только тибетские. Глава – лама Нимажап Ильич Илюхинов. Буддийская община Дхарма. Адрес: Улан-Удэ, пр. Строителей, д. 72;

в) буддийская централизованная организация «Майдар». Наставник – лама Самаев Данзан-Хайбзун (Федор Сергеевич). Адрес: 670045, Республика Бурятия, Улан-Удэ, В. Березовка, Майдар. Тел.: (3012) 21-45-48, e-meil: arigun@eastsib.ru.

2. Далай-лама, имеющий своего представителя в Москве, и тибетцы, проживающие как в Индии или Непале, так и в Европе и США, регулярно приезжают внушать учение и основывают новые общины.

3. Европейские и американские учителя, получившие учение от тибетцев (Александр Берзин, Оле Нидал, лама Дени).

I. Школа гелуг. Все существующие дацаны в Бурятии, Калмыкии и Тыве принадлежат школе гелуг.

Школа гелуг – наиболее поздняя, сложившаяся к XV в. Она возникла как результат реформ ламы Цонкапы (1357–1419). Его главный трактат «Большое руководство к этапам пути» до сих пор подробно и тщательно изучается как монахами, так и мирянами. В гелуг разработана обширная многолетняя образовательная программа и система ученых степеней учителей. Далай-лама – глава всех буддистов Тибета, но прежде всего – школы гелуг.

Громадное большинство российских (и русских) буддистов принадлежат к этой школе.

Петербургский дацан также принадлежит этой школе. Дацан был открыт вновь в 1989 г. усилиями буддистов-мирян и по инициативе В. М. Монтлевича. После раскола Центрального духовного управления буддистов России на Традиционную буддийскую сангху России и Духовное управление буддистов России дацан отошел к Традиционной сангхе. Там постоянно проживали четыре монаха-послушника. Но в августе 1998 г. община Духовного управления вместе с отрядом милиции изгнала монахов из дацана.

Дацан Гунзэчойней в настоящее время принадлежит Духовному управлению, возглавляемому Н. Илюхиновым. Реальная проповедническая деятельность осуществляется бурятами, сторонниками Илюхинова, в минимальной степени, фактически дацан перестал быть монастырем и стал походить скорее на дхарма-центр. В настоящее время там проповедуют приезжие учителя из разных школ за довольно высокую плату. В октябре 1999 г. двухдневный курс стоил 100 рублей. На такой курс обычно собираются 200–300 человек разных направлений.

Адрес: Санкт-Петербург, Приморский просп., д. 91.

Тел.: (812) 430 13 41.

Московский буддийский центр ламы Цонкапы. Духовный наставник – геше Джампа Тинлей. Ему принадлежат несколько буддийских центров в России. Все они официально входят в БТСР.

«Досточтимый лама Цонкапа» – петербургская община, организованная вокруг тибетского учителя Чжемьяна Кьенсте. Он имеет титул геше-лхарамбы, высший в тибетской ученой иерархии. Кьенсте родился в Тибете, стал монахом в возрасте 10 лет, изучал философию в монастыре Дрепунг, одним из главных гелугпинских монастырей. В 1959 г. после вторжения китайской армии в Тибет бежал в Индию. В Санкт-Петербург геше приехал в 1993 г., жил в дацане, где преподавал послушникам, приехавшим из Бурятии. В 1996 г. в дацане сложилась невыносимая для него обстановка. Собираясь вначале вернуться в Индию, геше принял приглашение своих учеников-мирян остаться в Петербурге и учить на частной квартире, что он и делает до настоящего времени.

Таким образом, организация «Досточтимый лама Цонкапа» – единственная в своем роде в Европейской России, благодаря постоянному присутствию учителя такого редкого достоинства. Хотя он говорит только по-тибетски, в организации имеется пере-

водчик – Р.Н.Крапивина, ученый-тибетолог. В 30-метровой комнате два раза в неделю собираются по 30–40 человек. Геше читает молитву, потом говорит в течение двух часов, после чего отвечает на вопросы. Социальный состав участников – в основном из образованных кругов. До весны 1999 г., когда организация была зарегистрирована, она формально существовала как учебный центр санкт-петербургского союза буддистов, объединявшего 10 буддийских общин.

Главная задача организации – изучение и практика учения Будды линии преемственности ламы Цонкапы, основателя гелугпинской школы, а также книгоиздание. Кроме лекций, геше Чжамьян Кьенце проводит и индивидуальные собеседования.

Численность организации – около 50 человек.

Координатор – Михаил Иохвин.

Тел.: (812) 327-09-12.

Адрес в Интернете: cl18.cland.ru/teaching.

Ело-центр. Община, которая объединяет буддистов-мирян, практикующих в традиции гелуг. Находится под духовным руководством учителя Еше Лодоя Ринпоче. Этот известный тибетский наставник посетил Санкт-Петербург летом 1997 г. по приглашению настоятеля дацана. Являясь признанным четвертым перерождением буддийского йогина Ело Тулку, Еше Лодой Ринпоче имеет высшую в тибетской традиции ученую степень геше лхарамбы.

Родился в Тибете в 1943 г. В семь лет принял монашеские обеты. В 1953 г. в связи с оккупацией Тибета Китаем лама покинул родину и через королевство Бутан перебрался в Индию. В возрасте тринадцати лет поселился в монастыре «Гоман Дацан», где продолжил обучение. В 1963 г. получил полные монашеские обеты гелонга от его святейшества Далай-ламы. Удовлетворяя просьбу бурятского духовенства, в 1993 г. Далай-лама направил Еше Лодой Ринпоче учителем в Бурятию.

На протяжении ряда лет передает посвящение и наставление к выполнению буддийских практик во многих городах России. Принял российское гражданство. Посещая Петербург, даровал монахам, послушникам и буддистам-мирянам в дацане комментарии к каноническому тексту Бодхисаттва Чарья-аватара, посвящение уровня Анаттары-йоги и посвящение Чойгьял.

После чего группой буддистов-мирян была образована санкт-Петербургская община учеников Еше Лодой Ринпоче. Однако спустя год, в июле 1998 г. с благословления учителя община преобразована в санкт-петербургский Ело-центр. Пред-

седателем центра был избран Андрей Зотов. Центр поддерживает постоянную связь с бурятскими ламами и тибетскими учителями. В практике сочетает как учение сутры, так и учение тантры, в соответствии с принципами досточтимого ламы Цонкапы, реформатора тибетского буддизма. Совместные тантрические ритуалы проводят согласно тибетскому и монгольскому календарю, арендуя помещение или на частной квартире. В практиках принимают участие люди, получившие соответствующее посвящение. По большим буддийским праздникам община проводит хуралы (службы), на которых присутствуют до 70 человек.

Центр проходит официально как местная религиозная организация буддийской традиционной сангхи России. По сути Ело-центр является единственной в Европейской части России буддийской общиной, входящей в буддийскую традиционную сангху России. Андрей Зотов – официальный представитель сангхи в Интернете. В 1997–1998 гг. был пресс-секретарем петербургского дацана. Костяк общины – 15 человек, в основной массе имеющих высшее образование. Соотношение русских и бурят равное. В центре имеется свой переводчик: Л.Н. Харькова. В прошлом работала в издательстве «Аврора», впоследствии возглавляла издательский отдел дацана. В общине помогает вести переписку по электронной почте, готовит сайты для Интернета, а также преподает для членов общины тибетский язык.

Одна из целей центра – издание буддийской литературы. Сейчас завершается подготовка текстов к переизданию.

Что касается вопроса о выборе пути: путь в общину, путь к практикуемой традиции – многообразен и индивидуален. Существуют общие тенденции: от знакомства с эзотерической литературой до занятия восточными единоборствами.

Существуют вопросы о роли женщины, и жена Зотова, Ирина, задает учителям вопросы о ее предназначении с точки зрения буддийского учения. Впрочем, это чисто внешняя сторона дела, и в общем и в частных проявлениях, считают в общине, поскольку существуют более глубинные причины того или иного выбора. В любом случае те, кто принял посвящение, нашли ответы в практике, философии и теории познания традиции гелуг.

Численность – около 70 человек.

Тел. А. Зотова: (812) 254-49-12.

Адрес в интернете: www.yelo-center.da.ru, www.sangha.da.ru.

Дандароновцы. Косвенно связан с гелуг и круг людей, называющих себя дандароновцами, учениками Бидии Дандаро-

на. Но это не гелуг, это школа Дандарона, состоящая в основном из русских, большая часть которых проживает в Бурятии. Их численность неизвестна, но по некоторым оценкам их более 100 человек. В октябре 1999 г. они выпустили свою страницу в Интернете. Значительная часть текстов подписана В. М. Монтлевичем, самым старым из ныне живущих учеников Дандарона. Тексты поражают своим напором, энергией и почти мессианской тональностью. Патриотизм, любовь к родине объявляются нормой. Русская атмосфера – это атмосфера православия, без которого не выжить ни исламу, ни буддизму, ни иудаизму. Буддизм – не религия, а учение, где нет ни бога, ни души. Буддист должен знать все основные направления буддийского учения и быть открытым к разным течениям, и к дзен, и к тхераваде. Вместо недвойственности они вводят новое понятие нетройственности – Шуньяты (пустоты), Ясного Света и Сознания. Они называют себя дандароновцами, но не считают, что они представляют собой нечто большее, чем компания друзей. Они издают журнал «Гаруда», который с 1999 г. выходит как альманах. Там печатались статьи Дандарона, а также статьи, посвященные дзогчену, бон, учительные тексты.

Наиболее известный из дандароновцев В. М. Монтлевич закончил Политехнический институт и Академию художеств в Ленинграде и работал в Восточном отделе Музея истории религии и атеизма (Казанский собор). Он стал буддистом еще до знакомства с Дандароном и считает важным составляющим своей позиции то, что он называет русским академизмом, т.е. порядочность и доброкачественность работы мысли.

Отношение к дандароновцам других буддистов, в том числе и в Бурятии, уважительное, но дистанцированное. Если А.Терентьев, издатель журнала «Буддизм России», больше ориентируется на собственно тибетский буддизм в тибетской диаспоре в Индии, то В. Монтлевич – на Бурятию и считает, что будущее буддизма в России связано именно с ней, поскольку там есть монастыри, где со временем будет налажено правильное образование, которое только и может обеспечить аутентичность буддизма практикующего. Долгое время дандароновцы были единственной независимой буддийской группой в Европейской России.

Формальная структура отсутствует.

Издают журнал «Гаруда».

Адрес в Интернете: www.pravidya.spb.ru.

Тел.: (812) 553-17-18.

II. Школа ньингма, что переводится как «древняя» – самая ранняя тибетская школа, восходит к Падмасамбхаве, первому известному проповеднику буддизма в Тибете. Ньингма характерна наличием канонических текстов, не вошедших в общепринятый канон, состоящий из двух частей: Ганджур – сборника высказываний самого Будды, и Данджур – сборника трактатов-комментариев к ним. Подлинность ньингмапинского канона оспаривается другими буддийскими школами. С одной стороны, эти тексты сохранились от времен до гонений на буддистов при царе Ландарме, когда многие из них были утрачены, с другой – появляются новые тексты, которые были спрятаны в тайных местах или даже в «нематериальном мире», откуда подготовленные и достойные последователи могут их извлекать. Эти тайные тексты-клады называются тэрма, а их искатели – тэртоны. Будучи на периферии в самом Тибете, эта школа стала более заметной в диаспоре.

«Буддийский центр Падмасамбхавы» школы ньингма был основан в Санкт-Петербурге Александром Куликом после его посещения буддийского семинара в Подмосковье, в пос. Лесные Поляны, что под Подольском. В семинаре участвовало около 200 человек. Его проводили тибетские учителя Кэнчен Палден Шераб Рипоче и его брат Кэнпо Цеванг Донгъял Ринпоче. Они оба получили образование в Тибете, жили в Индии и Непале, а в начале 80-х гг. были приглашены в Европу и США главой школы ньингма Дучжом Ринпоче и стали настоятелями буддийских центров. После смерти главы школы они основали буддийский центр Падмасамбхавы в Нью-Йорке; в 1991 г. они основали центр с таким же названием в Москве. Братья проводили семинары в Москве и Санкт-Петербурге, где и познакомились с ними члены группы А.Кулика. Кроме этих двух братьев приезжали и другие тибетские учителя той же школы. Главным инициатором их приглашения и отчасти спонсором был известный рок-музыкант Борис Гребенщиков.

В монастыре школы ньингма Канинг Шедруп Линг в Катманду в Непале каждую осень проводится месячный семинар для европейцев. На многих русских, побывавших там, семинар произвел сильное впечатление.

Главная задача группы – обеспечить связь с учителями, сделать Дхарму, буддийское учение, доступной в России, а также организовать книгоиздательство.

Центр не зарегистрирован.

Формальная структура отсутствует.

Периодические издания отсутствуют.

Численность: около 30 человек.

Тел. А.Кулика: (812) 589-23-18.

III. Школа карма-кагью. Почти все общины этой школы основаны ламой из Дании Оле Нидалом, человеком мощного темперамента и необычной судьбы. Из семьи филологов-преподавателей университета в Копенгагене, он в 1960-х гг. участвовал в леворадикальном антибуржуазном движении хиппи. Занимался контрабандой марихуаны и для этого ездил в Индию и Непал, имел проблемы с полицией. Собирался разбрасывать наркотики с вертолета по всему Копенгагену. В 1969 г. в Непале во время свадебного путешествия со своей женой Ханной Оле Нидал встречается с 16-м Кармапой, главой школы карма-кагью, и становится его учеником, получает от него посвящение и поддержку для проповеди на Западе и по всему миру. Если всего центров карма-кагью в мире около 500, то 270 из них создал Оле Нидал. В России таких центров 52. Следует еще уточнить, что две общины этой школы основаны Чечу Ринпоче в Бурятии и Иркутске. Чечу Ринпоче, министр культуры Бутана, приезжал в Бурятию и Иркутск еще при советской власти, у него есть ученики среди бурят. Его деятельность дает право нынешним кагьюпинцам Оле Нидала говорить не о создании, а о восстановлении школы карма-кагью в России. Кагьюпинцем был также известный и авторитетный бурятский учитель Дарма Доди. Его ученик Михаил Санников по его благословению построил в Свердловской области (г. Качканар) небольшой монастырь кагью, но неизвестные лица подожгли его в 1998 г.

Впервые в Россию Оле Нидала пригласил Владимир Хензель, который побывал на лекции Оле Нидала в Берлине в 1989 г. В Петербурге Хензель представил ламе группу профессоров-буддологов, группу дандароновцев и группу Федько на частных квартирах. Если в первый его приезд Оле Нидал приобрел всего нескольких учеников, то сейчас у его ассоциации небольшое, но хорошо оборудованное помещение, где каждый день проводятся медитации. Руководит медитациями Александр Койбагаров, президент российской ассоциации центров карма-кагью. Петербургский центр зарегистрирован в 1991 г. под названием «Буддийский центр Алмазного пути школы карма-кагью».

Учение карма-кагью – это ваджраяна, что в переводе означает «алмазный путь». Оно включает в себя письменные тексты, устную передачу от учителя к ученику и бессловесную передачу, т.е. передачу от сознания к сознанию, когда сознание ученика отождествляется с сознанием учителя. Как объясняют его последователи, школа карма-кагью – это школа быстрого пути, когда акцент делается на непосредственный опыт.

Оле Нидала критикуют за чрезмерно жесткое руководство (поначалу он запрещал своим ученикам даже посещать других учителей, теперь – только практиковать другие школы), за упрощение буддийского учения, за практику ритуалов, к которым в буддизме допускаются только очень подготовленные ученики. Временами его проповеди напоминают проповеди американских протестантов, которых в начале 90-х гг. были десятки в Петербурге. Но дружественная атмосфера в центре, искренняя приязнь людей друг к другу, простота обращения Оле и его выразительный язык, полный юмора, привлекают к нему многих, кто иначе, может быть, остался бы в неведении, что можно жить по-другому. Например, многие отказываются от наркотиков и алкоголя. Другой пример – целое подразделение ОМОНа в Петербурге остается учениками Оле Нидала, несмотря на недовольство их начальства.

Необходимо уточнить, что в настоящее время есть два кармапы-17, т.е. два главы школы карма-кагью, но только один из них признан Далай-ламой. Оле Нидал признает второго.

Численность – около 100 человек.

Периодическое издание – журнал «Мир кагью», выходит 2 раза в год. Вышло 11 номеров.

Учебное заведение – филиал Института кармапы в г. Элисте в Калмыкии.

Тел.: (812) 142-98-83, 296-34-68.

Телефоны центров карма-кагью вне Санкт-Петербурга: Владивосток – (4232) 31-32-45; Екатеринбург – (3432) 744-505 (Кирилл Поправко); Иркутск – (3952) 432-723; Мелитополь – (06142) 655-02; Москва – (095) 193-70-55; Самара – (8462) 38-43-26.

Московский дхарма-центр является филиалом монастыря Самье Линг (Шотландия). Он имеет также английское название – Moscow Samye Dzong. Московский дхарма-центр школы карма-кагью связан с Кармапой 17-м Ургьен Тинлей Дордже (род. 1985), признаваемым Далай-ламой. В 2000 г. ему удалось совершить побег в Индию из Китая, где он находился под надзором китайских властей.

Центр все еще в стадии регистрации.

Официальный представитель Самье Линга в Московском дхарма-центре ирландец Донал Кридон.

Администратор-секретарь – Ольга Глухова.

Основателем Московского дхарма-центра стала редакция журнала «Путь к себе» во главе с А. Яковлевой. В 1995 г. «Путь к себе» организовал поездку в монастырь Самье Линг в Шотландии (первый и самый крупный центр тибетского буддизма в Европе) группы из 11 человек.

Этот монастырь был основан в 1967 г. двумя тибетскими монахами школы карма-кагью: Чогьям Трунгпа и Аконг Ринпоче. С конца 90-х им руководят Аконг Ринпоче и его брат Еше Лосал и в нем постоянно проживают около 70 монахов, по большей части – европейцы.

Вскоре после поездки началась работа по созданию в Москве буддистского храма – филиала монастыря Самье Линг. В мае 1996 г. лама Еше Лосал открыл Московский духовный центр в полуподвальном помещении в Сокольниках. Дхарма-центр категорически открещивается от Оле Нидала, считает, что Оле Нидал – самозванец и не представляет линию карма-кагью (*Ожиганова А.А.* Буддийский монастырь Самье Линг и Московский дхарма-центр // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. М., 2003. №2 (31). С. 21-34).

Численность – 30–40 человек.

Социальный состав – в большинстве люди с высшим образованием и всех возрастов.

Финансирование: пожертвования.

IV. Школа сакья. Самая немногочисленная, но уважаемая тибетская школа. В 1995 г. по приглашению петербургского дацана и по инициативе Р.Н.Крапивиной в Россию приехал глава школы сакья Трезин с четырьмя монахами. Он посетил Москву, Санкт-Петербург, потом уехал в Монголию и вернулся в Россию, побывал в Улан-Удэ и в Калмыкии. Всего провел в поездке около полутора месяцев. В связи с этим был создан московский центр сакья, объединяющий около 20 человек. На посвящения Трезина в Москве пришли более 200 человек. Ключевую роль в основании общины сыграла Анни Жиро – буддистка-француженка.

V. Римей. Движение римей возникло в Тибете во второй половине XIX в. среди представителей школ кагью, ньингма и сакья. Его задачей было открыть свои традиции другим школам, при этом сохраняя принадлежность своей школе.

В середине 80-х гг. Виталий Федько, родом из Осетии, получивший православное воспитание, певший одно время в церковной хоре, в какой-то критический момент своей жизни обратился к буддизму в поисках ответа, которого не нашел в церкви. В 1982 г. он закончил Ленинградскую консерваторию, преподавал в музыкальном училище при консерватории и ездил в музыкально-фольклорные экспедиции, где столкнулся с традиционной культурой многих народов России и увидел, как он утверждает, их существенное родство. Когда группа актеров обратилась к нему с просьбой по-

ставить спектакль по пьесе одного европейского автора, он предложил им пройти через практику медитации, не упоминая ни о какой ее связи с буддизмом. Результат получился неожиданный: у актеров, по их словам, «открылись голоса», они сумели сказать то, чего раньше не могли. Группа стала собираться регулярно. При первой же возможности поездки на Запад один из членов группы попал на выступление датского проповедника ламы Оле Нидала. В 1989 г. Федько пригласил его в Ленинград, и Нидал основал здесь свои первые общины. В течение более чем двух лет Федько руководил этими общинами. Самый известный в России рок-музыкант Борис Гребенщиков, уже давно интересовавшийся буддизмом, был какое-то время связан с этими общинами, но впоследствии отошел от них. Его учителем стал Чоки Ньинма Ринпоче, сторонник движения римей из Непала.

В.Федько, разочаровавшись в Оле Нидале и определив его позицию как слишком жесткую, а учение – упрощенным, ушел из общины и создал ассоциацию римей Санкт-Петербурга. Ассоциация была создана по совету учителя из Непала Чечу Ринпоче школы кагью, который сказал Федько, что «римей – противоядие от любой ограниченности».

Члены ассоциации не считают себя общиной и принципиально не регистрируются. Единственная практика, которую проводит ассоциация, – это регулярные совместные медитации.

Члены ассоциации – это артистическая среда, а сам В. Федько является владельцем и продюсером киностудии «Корона-фильм» и снимает фильмы, в том числе и на религиозные и фольклорные темы.

Численность – около 50 человек.

Формальная структура – отсутствует.

Периодические издания – отсутствуют.

Тел. В.Федько: (812) 598-23-18.

Группа ламы Дени. К движению римей принадлежит также небольшая группа, основанная ламой Дени.

Дени Эйссерик-Франсуа, в монашестве – лама Дени Тендруп, родился в Париже в 1949 г. Заинтересовавшись еще в юности восточными учениями, он в 1968 г. в поисках учителя отправляется в Индию, где встречается с авторитетным тибетским монахом Калу Ринпоче (1904–1989) и становится его учеником. Изучив тибетский язык в Париже, возвращается в Индию в монастырь Калу Ринпоче, где проводит несколько лет и получает посвящение в школе кагью и в духе ремей от Калу Ринпоче и 16-го Кармапы (1921–1981).

В 1984 г. Калу Ринпоче назначает его ваджрачарьей (мастером ваджраяны) с правом давать учение.

В 1980 г. Калу Ринпоче основывает во Франции Институт карма-линг для изучения и практики дхармы и назначает ламу Дени его директором. Таким образом, Институт является и дхарма-центром, и местом, где возможно затворничество.

Лама Дени принадлежит школе шангпа-кагью, которая близка карма-кагью. Впервые он приехал в Россию в 1994 г. по приглашению общины карма-кагью Оле Нидала при содействии француженки Анни Жиро, его ученицы, несколько лет прожившей в Санкт-Петербурге и много содействовавшей, в том числе и финансово, приезду учителей. Она также переводила на русский язык его выступления.

В 1994 г. помещение для проповеди было предоставлено городской администрацией г. Всеволожска, расположенного в 10 км от Санкт-Петербурга. Во Всеволожске образовалась община, состоявшая в основном из врачей, но она вскоре распалась. Более успешно прошел 10-дневный ритрит в одном из дворцовых помещений Ораниенбаума (пригорода Санкт-Петербурга) в 1996 г., в котором приняли участие около 40 человек. Кроме того, лама Дени несколько раз выступал в Санкт-Петербургском государственном университете на философском факультете, по приглашению Е.А. Торчинова, заведующего кафедрой философии и культурологии народов Востока.

Группа ламы Дени состоит в основном из людей с техническим образованием, пришедших к буддизму разными путями, в том числе под воздействием достаточно многочисленных одно время «учителей» и «целителей», самым известным из которых был Кашпировский. В Санкт-Петербурге популярностью пользовался В.В. Антонов, автор нескольких книг по методам, как он сам пишет, «духовного развития человека». Он читал лекции на эту тему, создал школу со своим учением, для которого он «взял лучшее из всего хорошего в духовной истории человечества». Отношение к самому буддизму в группе разное. Один из членов группы Сергей, машинист тепловоза, ценит буддизм за то, что он не является религией, а есть путь избавления от религиозности, т.е. от веры в потустороннее и от суеверий. Сергей вначале ходил в православную церковь, но, как он говорит, «христианское учение – светлое, а в церкви – темно».

Группа собирается раз в неделю по субботам и проводит медитацию в течение часа по текстам школы ламы Дени, после чего наступает время свободного общения между собой. Членов группы связывает между собой прежде всего интерес к духовному пути и уважение к ламе Дени, связь с которым слабеет из-за незнания

иностранных языков. Институт карма-линг издает известный в буддийских кругах во Франции периодический журнал «Dharma» (три номера в год) на французском языке.

Проповеди ламы Дени не получили существенного отклика в России, несмотря на то, что он хорошо известен и пользуется общим уважением в силу своей серьезности и образованности, что явственно видно из его текстов.

Группа не зарегистрирована.

Численность – около 20 человек в Санкт-Петербурге.

Периодические издания отсутствуют.

Формальная структура отсутствует, Сергей Кустов со своей женой Юлией всего лишь предоставляют свою квартиру для встреч.

Тел. Сергея Кустова: 812-152-31-14.

VI. Дзогчен – до недавнего времени наиболее эзотерическое учение тибетского буддизма, однако усилиями великого тибетского наставника Намкая Норбу Римпоче получило распространение по всему миру. В 1979–1999 гг. он создал в мире пять гаров, один из которых в России. Опубликовал ряд книг с изложением учения. Наиболее известная: «Беседы в Конвее».

Родился Намкай Норбу в деревне Гэуг, княжество Дэгэ, в Восточном Тибете, в 1938 г. Его отец, Долма Церинг, происходил из аристократического рода и одно время служил в правительстве Дэгэ. В два года был официально признан воплощением Адзома Другпа, его перерождением. Адзом Другпа – один из величайших учителей Дзогчена начала XX в. Когда Намкаю Норбу исполнилось восемь лет, Кармапа 16-й признал в нем воплощение Ума Лходруг Шабтрунга Ринпоче. Этот учитель, воплощение знаменитого учителя школы другпа-кагюд Падма Карпо (1527–1592), был историческим основателем государства Бутан. Намкай Норбу получил классическое буддийское образование в нескольких монастырях разных школ. В 1954 г. был приглашен в КНР в качестве представителя тибетской молодежи. После чего предпринял длительное паломничество по Центральному Тибету, Непалу, Индии и Бутану. Вернувшись на родину, увидел разгул насилия. В 1959г. бежал из Тибета в Индию. В 1960 г. встретил профессора Туччи и по его приглашению прибыл в Италию; несколько лет прожил в Риме. В 1964 г. стал профессором Восточного института Неаполитанского университета, где преподавал тибетский и монгольский языки и историю культуры Тибета. С конца 70-х гг. дает практические наставления по практикам созерцания Дзогчена. Неформально проводит ритриты по Учению в различных странах мира.

В результате, сначала в Италии, а затем и в других странах, создаются объединения, называемые Дзогчен-община. Это ассо-

циация людей, которые, продолжая заниматься своей обычной деятельностью, объединены общим интересом к изучению и практике Учения, передаваемого Норбу Ринпоче.

В 1976 г. с целью сохранения учения Дзогчен в современном мире профессор Намкай Норбу основал международное духовное сообщество – Мировую Общину Дзогчен. В форме бесед он проводит обучающие семинары во многих странах мира: от Новой Зеландии и Аргентины до России и США.

В 1991 г. Намкай Норбу прислал своего ученика Фабио в Россию читать лекции по янтра-йоге. Летом 1992 г., по приглашению В.М. Монтлевича, сам Намкай Норбу посетил Санкт-Петербург. Остановился на частной квартире. В Сосновой Поляне была снята школа, в спортивном зале которой проводились сессии: два раза в день по три часа. Ритрит длился неделю, в нем приняли участие около 200 человек.

Группой участников этого ритрита, после отъезда Намкай Норбу, была создана санкт-петербургская дзогчен-община (ДО) «Сангьелинг», поскольку каждой Дзогчен-общине дается свое имя. Впрочем, в мэрии в 1993 г. она была зарегистрирована как «Культурная ассоциация Дзогчен-община». Также с целью регистрации номинально были выбраны «руководители» общины: Анна Руднева и Николай Васильев, хотя ни председателей, ни руководителей в общине нет, как нет и иерархической организационной структуры. Управление ассоциацией осуществляет ганчи: несколько человек, избранных на общем собрании: три–шесть–девять человек, которые берут на себя ответственность за работу в общине. Срок пребывания в ганчи ограничен тремя годами. Есть сектора: красный сектор отвечает за организацию; синий – за учение; желтый – за финансовую сторону дела.

В Дзогчен-общине взымаются членские взносы: приблизительно в размере одного доллара в месяц. По поручительству двух членов общины, можно взять деньги в долг. Оказывается материальная помощь членам общины, попавшим в затруднительное положение. Однако никакой семейственности в петербургской Дзогчен-общине нет; напротив, отношения носят скорее дистанционный характер. У каждого своя жизнь, говорят в общине, и нет необходимости встраивать себя в чужую жизнь – жизнь другого. Надо вести обычную жизнь, зарабатывать деньги: состоятельный член общины, такой же, как и любой другой. Здесь не ведут борьбы ни с чем и ни с кем.

В 2003 г. координатором петербургской Дзогчен-общины из красного сектора является Мария Жестянникова. Окончила биофак Ле-

нинградского университета. В возрасте пятнадцати лет, в конце 60-х гг., пережила поворот от официально-патриотической идеологии к восточным учениям. Долгие годы занималась йогой. Знакомство с Дзогчен и участие в ритрите, проводимом Намкой Норбу, оказалось определяющим.

Ядро Дзогчен-общины – 70 человек. Многие из тех, кто составляют это ядро, ранее получили учение от разных учителей. Веротерпимость – характерная черта Учения: не только к буддийским школам буддизма, но и к другим учениям. Последнее, без сомнений, связано с высказываниями самого Намкай Норбу.

Переводит книги учителя член петербургской Дзогчен-общины – Татьяна Науменко. В 1989–1990 гг. перевела «Беседы в Конвее».

Мировая Дзогчен-община с 1996 г. издает газету «Зеркало», с периодичностью раз в квартал. Распространяется по общинам.

В Санкт-Петербурге создается редакционно-издательский отдел международной Дзогчен-общины.

Московской Дзогчен-общиной (буддийской общиной «Ринченлинг»), при поддержке мировой общины, был куплен пионерский лагерь «Сосновый бор», превращенный в гар (летний лагерь) – первый в России. Находится около г. Павлова-Посада. Открытие состоялось в 1999 г. в присутствии Намкай Норбу. В гаре был проведен пятидневный ритрит, в котором участвовали более 1000 человек. С тех пор ритриты проводятся ежегодно, на них съезжаются участники движения со всей страны.

В 2003 г. устроители этого лагеря подверглись репрессиям властей. За две недели до открытия семинара, который должен был провести Намкай Норбу, на территорию лагеря нагрянули с проверкой представители ФСБ, налоговой инспекции и службы паспортного контроля. По словам представителя общины, никаких внятных официальных претензий к буддистам предъявлено не было. Ранее буддистов посетили – после того как городской администрации стало известно о проведении семинара – пожарная охрана, санэпиднадзор, паспортная служба и архитектор города, было отключено электричество, что местные энергослужбы мотивировали аварией на линии. Однако буддисты обнаружили, что был выкопан и отрезан метр кабеля, ведущего именно к лагерю, при этом ни о какой аварии ранее не было известно. Ритрит был сорван (Благовест-инфо. 2003. № 31).

Центры Дзогчен-общины имеются в Улан-Удэ, Иркутске, Владивостоке, Харькове, Киеве, Одессе и Краснодаре. Московский центр расположен вблизи метро «Курская».

После каждого ритрита в Дзогчен-общине появляются новички. Последователей данного учения становится все больше и больше. Идеологическая особенность Дзогчен заключена в учении об изначальном состоянии бытия, которое представляет собой изначальную неотъемлемую природу каждого человека, и в признании его совершенства. Следовательно, цель Дзогчен – обретение себя на пути самоосвобождения. Учитель лишь показывает, как ввести тебя в нужное состояние. Методы: медитация, беседы с учителем, ритуальные движения (танцы), песнопения и различные звуковые воздействия.

В мировой Дзогчен-общине существует дискуссионная, информационная сеть – Норбунет (в Интернете).

Численность – более 150 человек.

Периодическое издание – газета «Зеркало».

Тел. координатора М. Жестянникова: (812) 254-76-86.

E-mail: sangyelig@mail.ru

Принципиально новым явлением стало появление общин и распространение идей нетибетской традиции. После открытия границ в конце 80-х гг. в Россию наравне с проповедниками других религий стали приезжать и буддисты самых разных школ. Существуют небольшие общины, направляемые приезжими учителями, иногда монахами, иногда нет, которые представляют новые для буддизма формы организации религиозной жизни.

В 70-е гг. интерес к дальневосточному буддизму проникает с Запада в Россию. Число общин Дзен в России невелико, но увлечение им – это существенное явление в жизни общин тибетского буддизма.

Меньшее распространение получила Тхеравада, но и у этого течения появились свои устойчивые группы сторонников, установившие постоянные связи с Цейлоном и Бирмой (например, в конце 90-х в Набережных Челнах существовал монастырь Тхеравады, создание которого было инициировано бирманцами).

Буддизм среди российских европейцев охватывает по меньшей мере тысячи людей в возрасте в среднем 30–40 лет. Попадая в европейскую культурную среду, он с неизбежностью приобретает новые черты. Конфликт между этническими буддистами и европейцами в санкт-петербургском дацане в этом отношении знаменателен. В той мере, в какой буддизм является универсальным учением, а не этнической религией тибетцев, бурят или калмыков, черты, вносимые в него европейцами, более существенны, чем ссылка на иногда слишком узко понимаемую традицию.

Во-первых, это открытость к нескольким традициям, а не только к своей. Поэтому бывают случаи безболезненного перехода из одной общины в другую.

Во-вторых, постоянная необходимость переводить язык буддийских понятий на язык европейский, и наоборот, и существенные трудности, связанные с таким переводом, мобилизуют творческие возможности русского буддиста и побуждают его к новым трактовкам учения. Отсюда популярность буддизма в артистических и интеллектуальных кругах.

В-третьих, это отчетливо выраженный интерес к более быстрым тантрическим и синтетическим версиям буддизма – римей и дзогчен.

Таким образом, в России существуют две основных формы бытования буддизма: традиционная форма организации религиозной жизни, главным образом в Бурятии и Калмыкии, центром которой являются монастыри, и предполагающая многолетнее образование под руководством учителя со строгой дисциплиной ученика по отношению к учителю, как это происходит в монастырях (в России это монастыри школы гелуг); другая форма организации религиозной жизни – новая для буддизма – представлена небольшими общинами разных школ, направляемых приезжими учителями, иногда монахами, иногда нет. Эти группы не связаны с монашеством, не строги в отношении требования многолетней медитативной практики как условия продвижения по пути. Редкие наезды учителей делают невозможным строгое подчинение им ученика. К тому же члены таких групп бывают часто неустойчивы в своих религиозных интересах.

Эти вновь возникающие буддийские группы, состоящие в основном из русских, часто подвергаются критике со стороны последователей традиционно понимаемого буддизма, которые считают эту новую форму поверхностной, примитивной, несерьезной, а иногда и вовсе не считают членов этих групп буддистами. Тем не менее, этот новый «секулярный» буддизм быстро распространяется в России и делает достоянием все более широкого круга основные элементы буддийского учения.

По данным европейского буддийского университета, во Франции, Германии и Англии, других европейских странах, где буддизм получил наибольшее распространение, буддистов насчитывается около 1,5 млн. Сколько их в России – подсчитать с уверенностью невозможно. В Санкт-Петербурге, например, людей, которых можно в каком-то смысле назвать практикующими буддистами, едва ли более 600–800 человек, подавляющее большинство из них – европейцы.

Буддизм русских находится в стадии становления, его внятные формы еще не сложились. Интерес к нему очевиден, судя по

тем сотням людей, в заметной своей части не принадлежащих ни к каким общинам и школам, которые собираются на лекции и проповеди приезжих учителей.

СМИ

Журнал «Буддизм России». Главный редактор А.А.Терентьев. В 1992 – 1995 гг. выходил под названием «Нартанг-бюллетень». Периодичность – два раза в год.

«Гаруда» – независимый историко-философский буддологический журнал. Главный редактор В.М.Монтлевич. Выходит в Санкт-Петербурге с 1990 г.

«Мир кагью». Издается российской ассоциацией буддистов школы карма-кагью. Редколлегия: В.Рагимов. А.Степанов. Выходит в Санкт-Петербурге.

«Буддизм». Журнал издается Санкт-Петербургским буддийским Дхарма-центром.

«Зеркало» – газета-бюллетень Дзогчен-общины. Выходит четыре раза в год с 1996 г.

«Легшед». Религиозный научно-популярный альманах (издается Традиционной буддийской сангхой России). Выходит с апреля 1998 г.

Учебные заведения

В России до настоящего времени отсутствует возможность получить правильное и полноценное буддийское образование. После визита в 1991 г. в Россию Далай-ламы начинаются поездки русских буддистов в Индию, Дхарамсалу, резиденцию Далай-ламы, в Непал и другие страны в поисках учителей. Сами тибетцы регулярно приезжают для проповеди и наставлений.

Библиография

Алов А.А., Владимиров Н.Г. Буддизм в России. М., 1996.

Андреев А.И. Агван Доржиев и судьбы буддийской религии в СССР // Реверс. СПб., 1992.

Буддизм в России. СПб., 1992.

Ламаизм в Бурятии XVIII–начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.

Монгуш М.В. Ламаизм в Тыве. Историко-этнографическое исследование. Кызыл, 1992.

Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.

Буддизм в Республике Бурятия

Составлено в ноябре 2000 г. Автор: С. Филатов. Сбор материалов: С. Филатов, Р. Лункин

Организционная структура

Буддизм в Бурятии представлен тремя соперничающими между собой буддийскими объединениями:

1. Традиционная буддийская сангха России (ТБСР). Глава сангхи – Пандито-хамбо-лама Дамба Бадмаевич Аюшеев. Пресс-секретарь – Б.Дондоков.

Резиденции хамбо-ламы: Иволгинский дацан, главный храм буддистов Бурятии и всей России (в сорока минутах езды от Улан-Удэ), Улан-Удинский дацан в Верхней Березовке. Адрес: Бурятия, 670012, Улан-Удэ, Хамбын Хурэ. Тел.: (3012) 21-57-17, e-mail: slobgrva@eastsib.ru .

Настоятель Иволгинского дацана и ректор Буддийского института – Гунчи-лама. Тел. д.: в Улан-Удэ: 22-56-35, тел. в дацане: 240-21-183.

2. Духовное управление буддистов России (ДУБ). Глава – лама Нимажап Ильич Илюхинов. Буддийская община Дхарма (центр ДУБа). Адрес: Улан-Удэ, пр. Строителей, д. 72.

В ДУБ входят: Буддийская Дзогчен-община «Намсэллинг». Председатель – Александр Иванович Вязниковцев. Адрес. 670042, Улан-Удэ, пр. Строителей, д. 46, кв. 96. Тел.: 3012-37-82-73. Община «Дзогчен Кундроллинг». Председатель – Николай Николаевич Дудко. Адрес: Улан-Удэ, пр. 50 лет Октября, д. 44, кв. 26. Община Дзогчен традиции Ньингмапа Палбарлинг, председатель – Батодалай Цыдыпович Дугаров, село Моксохон.

3. Буддийская централизованная организация «Майдар». Наставник – лама Самаев Данзан-Хайбзун (Федор Сергеевич). Тел. в Улан-Удэ: 21-45-48, e-meil: arigun@eastsib.ru. Адрес: 670045, Республика Бурятия, Улан-Удэ, В. Березовка, Майдар.

Помимо этих трех крупных объединений существует ряд самостоятельных буддийских организаций. Наиболее значительными из них являются:

Объединение буддистов-мирян Бурятии, председатель – Дарима Цынгуева Адрес: Улан-Удэ, ул. Ключевская, д. 56-а. Тел. д.: 333-111, тел. р.: 41-12-22.

Буддийский центр «Алмазная Ступа» в Улан-Удэ, община школы тибетского буддизма карма кагью, насчитывает 25 постоянных членов, в основном русскую молодежь. Организован в 1994 г. Оле Нидалом. Община карма кагью входит в Российскую ассоциацию буддизма (школа кармы кагью), центр ее в Санкт-Петербурге. Президент – Людмила Валерьевна Инкина. Адрес: Улан-Удэ, ул. Комарова, д. 9, кв. 33.

Тибетский культурный центр «Ринпоче багма». Председатель – Еши лодэ Ело Тулку. Адрес: Улан-Удэ, ул. Ленина, д. 27, каб. 10.

Краткая история

Изначально все буряты были язычниками-шаманистами. Буддизм стал распространяться среди бурятского народа в начале XVII в. К моменту включения Бурятии в состав Российского государства большая часть бурят уже была буддистами. Буддизм школы гелуг активно привносили в Забайкалье монгольские и тибетские ламы, а также кочевые монгольские племена из Восточной Монголии. Вплоть до 1727 г. главой буддистов Бурятии считался верховный лама Монголии в г. Урга (Улан-Батор), который полностью контролировался китайскими властями.

Первым шагом к официальному признанию буддистов в России стало приведение к присяге 150 лам в Забайкалье в 1741 г. В том же году императрица Елизавета Петровна признала «ламайское вероисповедание» в России, а ламы относились к духовному сословию. Российские власти перестали допускать монгольских лам в Бурятию, но тесные связи с Тибетом и Монголией сохранялись.

Положение дел, когда российские подданные – буряты находились в духовном подчинении у монголов, не удовлетворяло российскую власть. В связи с этим была инициирована реорганизация структуры управления буддийской религиозной жизнью на территории Российского государства. Предполагалось, что независимая буддийская иерархия Бурятии предотвратит влияние на население китайской императорской династии. В 1764 г. верховным ламой (хамбо-ламой) буддистов, «обитающих на южной стороне Байкала» был признан Доржи Заяев, а центром стал Цонгольский дацан. Однако в результате соперничества первенство в 1809 г. переходит к Гусиноозерскому дацану. В свою очередь, ламы провозглашают русских царей – «белых царей» – земным воплощением милосердной богини Цаган-Дара-эхэ («Белой Тары»). В 1853 г. тем не менее в связи с увеличением числа лам было принято положение о штатном количестве духовных лиц – 285 лам в 34 дацанах. Выборы верховного ламы производились под жестким контролем генерал-губернатора.

Буддизм, однако, так и не стал религией всех бурят. В Предбайкалье западные буряты придерживались шаманизма и право-

славия и активно сопротивлялись попыткам буддийских проповедников в конце XIX в. привить им буддизм. С тех пор сложились две религиозно-этнические группы – восточные буряты, исповедующие буддизм, неприемлющие шаманизма и сравнительно редко переходящие в христианство, и западные буряты, в большинстве своем придерживающиеся симбиоза шаманизма и буддизма (есть и «чистые» шаманисты) и легче переходящие в христианство.

К 1917 г. на территории исторического расселения бурят – в самой Бурятии, в Иркутской и Читинской губерниях действовало 47 дацанов. Количество духовных лиц всех степеней посвящения составляло около 10 тыс. В начале XX в. бурятские буддисты появляются также и в столице, в Санкт-Петербурге, где отстаивают интересы своей религии и занимаются миссионерством.

Бурятские буддистские деятели сыграли решающую роль в первых обращениях русских в буддизм. Энергичным сторонником ориентации Тибета на Россию был наставник Далай-ламы бурят Агван Лобсан Доржиев (1853–1938). В 1898 г. он приезжает в Петербург в качестве неофициального посланника Далай-ламы, где его представил Николаю II князь Ухтомский. Агван Доржиев в общей сложности провел в России много лет. И хотя его миссия не дала видимых политических результатов, ему удалось многое сделать для укрепления позиций буддизма в России. Он завязал связи со многими деятелями русской культуры, с влиятельными аристократическими кругами, где были буддисты. Трудами и попечением Доржиева в 1915 г. открывается буддийский храм в Петрограде, первый в Европе. Храм строился на деньги Далай-ламы, самого агвана Доржиева и пожертвования бурят и калмыков.

Начиная с этого времени многие представители буддийского духовенства участвуют в культурной и религиозной жизни Санкт-Петербурга. Это оказывает влияние на петербургскую интеллигенцию, но, в то же время, сами бурятские буддисты проникаются европейскими ценностями. И это, в свою очередь, пробудило новые течения внутри бурятского буддийского сообщества.

Новым ярким религиозным течением, отвечающим запросам времени, среди бурятских буддистов начала XX в. стало обновленческое движение. Его возглавил известный и яркий деятель – хамбо-лама Агван Доржиев. Это движение выступало за возвращение к философским основам буддизма, за очищение от суеверий, организацию дацанов на раннебуддийских канонах, и за предоставление большей роли в жизни буддийских общин мирянам.

После революции 1917 г. со стороны приверженцев движения буддийского обновления делались попытки установить кон-

такты с новой властью, над дацанами стали развеваться флаги с серпом и молотом, а лидеры буддийских «обновленцев» хотели возглавить движение за национальное освобождение бурят. На общебурятских съездах в 1917–1918 гг. было принято решение о реформировании буддизма в Восточной Сибири на основах выборности и коллегиальности. С избранием хамбо-ламой «обновленца» Лайдапова стали образовываться приходские советы, однако стремление к автономии вызвало возмущение у правительства атамана Г. Семенова и лидеры обновленческого движения вынуждены были бежать.

Во время Гражданской войны определились три тенденции внутри буддийского духовенства Бурятии: решительные противники новой власти, сторонники вновь созданного в 1919 г. государства Великая Монголия, где армией командовал атаман Семенов (наполовину бурят) и близкий к нему барон Унгерн фон Штернберг; другая группа во главе с Агваном Доржиевым поддержала новую власть; кроме того, в одном из регионов Бурятии возникло так называемое балагатское движение во главе с ламой-подвижником Санданом Цыденовым. Было создано государство, которое просуществовало в общей сложности несколько месяцев. Цыденов призывал к отказу служить как в армии Великой Монголии, так и Красной, за что неоднократно арестовывался как теми, так и другими. Поскольку во главе этого странного государства стояло духовное лицо, балагатское движение называют теократическим. Но сам Цыденов, будучи главой государства, не оставлял своей отшельнической жизни и был, по-видимому, не государственным деятелем, а выдающимся аскетом-подвижником, пользующимся непререкаемым авторитетом в народе. Лидер балагатского движения Цыденов проповедовал уход из официальных дацанов и создание в таежных местах ламских общин с тантрической практикой. Цыденов также призывал к ненасилию, чем вызвал гнев белого правительства, а при большевиках был репрессирован за призыв к «созданию теократического государства». Он объявил наследником собственного племянника Бидию Дандарона и дал ему титул Дхармараджи (что значит «Царь Учения»). Таким образом, бурятское балагатское движение породило личность, которая принесла буддизм на Запад, в Европейскую часть России. Дандарон для многих русских стал символом и источником знаний о буддизме.

В 1922 г. был проведен первый съезд буддистов Советской России и Дальневосточной республики. Власти Бурят-Монгольской автономной республики поддерживали обновленческое духо-

венство, провоцируя буддистов на раскол. В 1923 г. в Бурятии насчитывалось 43 действующих дацана. В первые годы после революции новые власти поддержали «обновленцев» Доржиева, но в 30-е гг. он, как и другие буддисты, подвергался преследованиям. Доржиев был арестован в ноябре 1937 г. и в январе 1938 г. умер в тюрьме г. Улан-Удэ. Тогда же множество лам было арестовано, а монастыри закрыты и разорены. К 1 ноября 1938 г. было арестовано свыше 1800 (по некоторым данным – до 15000) представителей буддийского духовенства. Последний дацан в Бурятии был закрыт в конце 30-х гг.

В 1946 г. в соответствии с новой более терпимой по отношению к религии политикой Сталина, власти разрешили бурятам-буддистам исповедовать свою веру. Тогда же были открыты два храма в Забайкалье (после письма нескольких лам Сталину с просьбой об этом). Инициатива этого письма принадлежала Б. Дандарону. В 1948 г. буддизм в СССР был легализован и существовал официально только в Бурятии – было создано Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ).

С 50-х гг. постепенно восстанавливается прерванная связь бурятского буддизма и питерской интеллигенции. Бурятские студенты регулярно приезжают учиться в Ленинград и, возвращаясь, привносят все больше европейских черт в свой родной буддизм, оперируя новыми идеями и понятиями. В Ленинграде складываются востоковедческие кружки, в которых интерес студентов и преподавателей к буддизму достаточно велик, и он, естественно, был связан с Бурятией.

С этого момента начинается буддийское религиозное движение среди русских, точнее среди «европейцев» вообще в России, и бурятский буддийский мыслитель Дандарон становится главной фигурой этого движения. Его отец был ламой, соратником Сандана Цыденова, реформатора буддийской религиозной жизни и лидера балагатского движения. Сандан Цыденов определил Дандарона как перевоплощение одного известного настоятеля монастыря в Тибете.

Дандароновское движение привело к возникновению религиозно-культурного моста между буддизмом и европейской культурой. Эта связь породила новые прозападные тенденции в самом бурятском буддизме и почитание восточных ценностей или же прямое обращение в буддизм со стороны некоторых представителей русской интеллигенции. Главную и основную роль в этом сыграло взаимодействие ленинградских интеллектуалов и бурятских духовных лидеров.

Возрождение буддийских структур в Бурятии началось с 1990 г. В республике стали возвращать культовые здания и ценности верующим, и их религиозным объединениям, главным образом буддийским. В 1992 г. ЦДУБ получило статус общероссийской религиозной организации, а резиденцией был избран Иволгинский дацан.

Стабильное существование ЦДУБ в начале демократизации общества связано с именем хамбо-ламы Мунко Цыбикова, последнего уважаемого ламы из старшего поколения, сидевшего в сталинских лагерях. После его смерти в 1992 г. за 4 года на посту главы ЦДУБ сменились трое молодых хамбо-лам. Кризис буддийского управления был связан с тем, что централизованная организация стала распадаться на самостоятельные структуры, терять финансовый и идеологический контроль над дацанами (*Елаев А.А.* Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. М., 2000. С. 294–295). В 1995 г. новый энергичный хамбо-лама Дамба Аюшеев реформировал буддийское объединение, поменял его название на Традиционную буддийскую сангху России (ТБСР) и принял новый устав.

Особенности вероучения и современное положение

Традиционная сангха, во главе с верховным ламой Сангхи Аюшеевым, избранным на этот пост в 1995 г., а в 1998 г. переизбранным, стала основным объединением буддистов Бурятии и выразителем идей национального и религиозного возрождения забайкальских бурят. Аюшеев завоевал большой авторитет и был избран хамбо-ламой после того, как возглавил и возродил Балдан-Брэчдунский дацан под Кяхтой, в традиционно буддийском районе Бурятии.

ВозглавивТрадиционную сангху, Аюшеев занял однозначно твердую позицию в отношении проповеди буддизма только школы гелуг. Сангха, по его мнению, – это гелуг, поэтому ко всем остальным течениям и школам в буддизме, таким как дзен-буддизм, сангха должна относиться, «как православные к пятидесятникам».

Большую роль в политике Аюшеева играет ставка на возрождение народных буддийских традиций в Бурятии, которые также, по его мнению, неразрывно связаны с Традиционной сангхой и школой гелуг. Аюшеев выступает за службу в дацанах на бурятском языке, и в меньшей степени на тибетском. Это приводит к тому, что многие русскоговорящие горожане, в том числе представители бурятской интеллигенции, не понимающие родного языка в полном объеме, оказываются чужими в Традиционной сангхе.

Централизованная организация сангхи в большей степени основана на существовании подчиненных ей дацанов, поэтому Аюше-

ев уделяет много внимания воспитанию и обучению монахов, восстановлению монашеской традиции в Бурятии.

Глава Традиционой сангхи крайне отрицательно относится к существованию и распространению шаманизма в Бурятии, считая буддийскую сангху единственно плодотворной и спасительной религией для бурят. По словам Аюшеева, «шаманизм – религия первобытного человека, духовное выражение его страхов и суеверий. Шаманисты не могут объяснить человеку, откуда «он пришел и куда он уйдет», а это два главных вопроса, стоящих перед человеком. У шаманизма нет перспективы». Аюшеев полагает, что буддисты не должны смешивать свои традиции с шаманистскими и признавать шаманизм наравне с буддизмом.

Аюшеев, кроме того, недоволен европейским влиянием в буддизме, он полностью отрицает его ценность для бурятского буддизма. Хамбо-лама придерживается мнения о том, что буддистам нечему учиться у европейцев, но наоборот, – западные люди могут и должны черпать буддистскую мудрость у бурят («русские, и вообще европейцы, осваивают методы и практики, но суть буддизма им недоступна, кто из русских хочет действительно постичь глубину становятся учениками в наших дацанах и не пытаются учить нас»). И этот призыв находит отклик у русских буддистов. Несмотря на ярко выраженную националистическую ориентацию ТБСР, среди русских по всей России Традиционная сангха пользуется большим авторитетом, потому что в этой организации лучше всего сохранились живые традиции – от учителя к ученику, и существует правильно организованная монашеская жизнь. Несколько десятков русских обучаются в дацанах сангхи.

Несмотря на противостояние европейским стандартам, Аюшеев энергично проводит свою миссионерскую политику, направленную на проповедь среди коренных народов Сибири, не только буддийских по своей традиции, но и среди тех, кто не принадлежал к буддийскому миру, например, среди хакасов и якутов. Традиционная сангха посылает своих проповедников по всей Сибири, например, на Алтай, в Хакасию, в Якутию а также в Калмыкию. Аюшеев видит своей задачей распространение буддизма школы гелуг по всей Сибири, особенно среди нерусских коренных народов, подверженных язычеству (шаманизму). В 2000 г. несколько десятков молодых буддистов из Тывы, Калмыкии, Алтая, Хакасии обучались в учебных заведениях сангхи.

Хамбо-лама Аюшеев видит себя не только религиозным, но и национальным лидером Бурятии, который способен быть защитником и выразителем интересов бурятского народа (причем не всего,

а по большей части восточных бурят, буддистов по преимуществу, а не западных бурят-православных и бурят-шаманистов).

Для достижения своих целей Аюшеев изменил устав ТСБР, создал жестко централизованную организацию с авторитарным управлением и единой идеологией. Противники Аюшеева обвиняют его в том, что он пытается скопировать структуру Московской патриархии и авторитарное подчинение иерархии, как в православной церкви. Дацаны, входящие в ТБСР, Аюшеев старается держать в строгом подчинении руководству.

Хамбо-лама развивает международные связи ТБСР. При нем ТБСР – активный участник Азиатско-буддистской конференции за мир, Всемирного буддистского братства, Всемирной буддистской сангхи. Он посылает бурят учиться в буддийские институты не только Индии, но и Бирмы и Таиланда, где функционирует, помимо прочего, чуждая ТБСР, школа тхеравады.

С самого начала Аюшеев встал в непримиримую оппозицию к республиканской власти. Хамбо-лама обвиняет президента Леонида Потапова в том, что он, как русский, не заинтересован в удовлетворении духовных интересов бурят, в особенности восточных. Потапов, по словам Аюшеева, привлекает в органы управления бурят-шаманистов, представляющих меньшинство бурятского народа и не коренных жителей Бурятии, а недавних переселенцев из Иркутской области. И, таким образом, Потапов, как считает Аюшеев, не дает развиваться национальному самосознанию бурятского народа и сдерживает развитие буддизма в Бурятии. Аюшеев подчеркивает свою независимость от республиканских властей и всячески выражает свое неприятие политики Потапова. В 1998 г. во время кампании по выборам президента Бурятии Аюшеев публично обвинил действующего президента – кандидата Потапова в неуважении к бурятам и к буддизму, так как власти разрешили отправить ценную буддийскую реликвию – «Атлас тибетской медицины» – для экспонирования в США. Аюшеев заявил, что ТБСР имеет все права на этот «Атлас» и не позволит вывести его заграницу, где он может и остаться. Хамболама призвал буддийских монахов встать на защиту «Атласа», вследствие чего в Улан-Удэ проходили протесты монахов и устраивались пикеты перед зданием правительства и публичные столкновения с органами правопорядка с применением физической силы. Аюшеев обвинил президента в массовом избиении буддистских священнослужителей.

После победы Потапова на президентских выборах конфликт между Аюшеевым и республиканскими властями только обо-

стрился. Дополнительной причиной неприязни Аюшеева к администрации Потапова стал тот факт, что руководство Бурятии поддержало альтернативные буддийские объединения, возникшие в 1998-2000 г. в противовес Традиционной сангхе.

Исходя из сложившихся отношений с местными властями, Аюшеев пытается опереться на федеральную власть и возлагает свои надежды на то, что Традиционная Сангха будет объединять всех буддистов России, принадлежащих к школе гелуг. По мнению Аюшеева, федеральное правительство заинтересовано в существовании сильного, организационно и идейно монолитного, традиционно не просто лояльного, а преданного Москве объединения буддистов («коренные народы Сибири, став буддистами в рамках Традиционной сангхи, будут убежденными россиянами, и навсегда исчезнет почва для сепаратизма»). Хамбо-лама Аюшеев убежденный антикоммунист, в то же время он с большой симпатией относится к прошлому России, с почтением отзывается о русских царях («я ненавижу коммунистов, а царей люблю, при них буддизм в Бурятии процветал. Екатерина Великая создала институт хамбо-лам, и я горжусь тем, что я 25-й хамбо-лама, прямой продолжатель екатерининских традиций в буддизме. Нужно возродить буддизм таким, каким он был при царях»). С добрыми традициями прошлого у Аюшеева и связана надежда на нынешнюю федеральную власть и Президента В. В. Путина.

В начале 1999 г. ТБСР приняла участие в создании Межрелигиозного совета России, в состав которого вошли представители РПЦ, мусульман и иудаистов. По словам главы сангхи, проблема возвращения ТБСР санкт-петербургского «дацана Гунзэчойнэй», захваченного в июле 1998 г. группой сектантов, должна решаться в арбитражном суде.

Авторитаризм, национальная бурятская политическая ориентация ТБСР и конфликты с властями республики вызвали недовольство части буддийского духовенства, особенно тех, кто был затронут влиянием европейского буддизма. В 1998 г. в сангхе произошел раскол, который возглавил лама Нимажап Ильич Илюхинов – в 80-х гг. он был послушником в Иволгинском дацане и учеником ламы Пакулы Ринпоче, посла Индии в Монголии. В самом начале перестройки Илюхинов активно участвовал в демократическом движении, был членом христианско-буддийского союза (отделения христианско-демократического союза в Бурятии), в 1996 г. принимал участие в выборах в Государственную Думу от демократических сил. Илюхинов считает, что буддизм может и должен стать духовной основой демократического развития Бурятии.

В отличие от Аюшеева, Илюхинов признает ценность других школ в буддизме и не считает их еретическими. Кроме того, Илюхинов и его соратники симпатизируют европейским буддистам и устанавливают с ними всесторонние связи, признавая значение западного мировоззрения для буддизма. Илюхинов поддерживает возрождение буддийского образования в более тесной связи с Тибетом, с тибетскими учителями и Далай-ламой. Одной из основных целей Илюхинова является также прекращение конфликта буддистов Бурятии, большинство из которых входит в ТБСР, с властями.

В январе 1998 г. в Москве состоялся съезд буддийских общин России, который создал новое Духовное управление буддистов России (ДУБ) и избрал его председателем Нимажапа Илюхинова. Новая структура стала ассоциацией автономных и независимых общин, принадлежащих к различными школам в буддизме. Сам Илюхинов провозглашает себя сторонником движения римэй, принимающего все направления тибетского буддизма. В ДУБ на территории Бурятии (есть также несколько общин ДУБ в Европейской части России, состоящих в основном из русских) входит несколько традиционных общин школы гелуг. Ее центр – община Дхарма в Улан-Удэ, состоящая в основном из бурятской интеллигентной молодежи.

Помимо этого в ДУБ вошли еще две общины заметных в Бурятии направлений буддизма:

1. Община Дзогчен школы ньингмапа во главе с Батодалаем Дугаровым в с. Моксохон. Эта община интересна тем, что возглавляющий ее Дугаров, – лидер непосредственных учеников Бидии Дандарона. Несмотря на то, что сам Дандарон не состоял в школе ньингмапа, Дугаров стал последователем именно этого течения в буддизме, которое раздражает многих традиционных приверженцев школы гелуг. Преодолевая сопротивление традиционалистов, Дугаров поселился около с. Шулуты, где сохранился полуразрушенный дацан. Эта община считается в Бурятии «дандороновской».

2. Общины Дзогчен в Улан-Удэ были созданы переселившимися из Санкт-Петербурга интеллигентами – А. Вязниковцевым и Н. Дудко. В них входят в основном русские буддисты, хотя есть много бурят. Общины Дзогчен во главе с русскими ламами стали составной частью бурятской религиозной жизни.

ДУБ пользуется поддержкой властей республики и рассчитывает на помощь с их стороны в строительстве дацана.

В середине 1999 г. ТБСР потряс новый раскол. Его возглавил лама Данзан-Хайбзун (Федор Сергеевич) Самаев. Самаев идеологически еще более далек от позиции Аюшеева, чем Илюхинов. С одной сторо-

ны, Самаев – западный бурят, принадлежащий традиции симбиоза буддизма и шаманизма, он последовательно проповедует необходимость такого симбиоза. С другой стороны Самаев окончил Ленинградский университет (кроме того, он получил высшее духовное образование в Улан-Баторе и в Индии) и в 1990-1997 гг. был настоятелем санкт-петербургского дацана. Русская буддистская среда для него близка и понятна. В 1999 г. Самаев возлавил бунт трех дацанов против диктатуры Аюшеева. Крупнейшим из них является Ацагатский дацан (глава Туван-Даржи Цимпилов). В 1999 г. эти дацаны были зарегистрированы как самостоятельные организации с целью создания централизованного объединения «Майдар». Оно было окончательно сформировано в Улан-Удэ в июле 1999 г. В октябре 1999 г. основатель Майдара и бывший лидер дацана в Санкт-Петербурге Данзан-Хайбзун Самаев заявил, что создание «Майдара» происходило с целью защиты от хамба-ламы, который мог бы, пользуясь российским законодательством, изгонять и назначать глав дацанов. Кроме того, если новые дацаны будут открываться в Омске или, например, в Хабаровске, они не будут подпадать под действие правила ежегодной регистрации в течение 15 лет, так как будут находиться покровительством централизованной религиозной организации.

Федор Самаев считает, что «возрождение – это не строительство дацанов, – реальное возрождение предполагает духовное развитие». Он отмечает, что сооружение Ступы Будды в Кижингинском дацане ТБСР – это образец лжевозрождения, поскольку оно связано не с каким-либо учением, а только с деньгами: «Приношения должны идти от сердца». По его мнению, буддизм в России в настоящее время находится в странной ситуации. «Я был на Алтае, в Тыве, в Калмыкии. Возрождение означает, что люди должны иметь буддийское мышление. У нас же не возрождение, а вырождение». По мнению Самаева, истинный буддизм заключается «в способности мыслить». С его точки зрения, события, происходящие в России, должны привести к «подлинно российскому буддизму», основанному на традициях школ гелуг и наследии Дандарона, поскольку «русские, изучающие буддизм от иностранцев, – это что-то новое». Буддизм в России имеет большое будущее, так как, по мнению Самаева, «вам не нужно ехать для обучения в Гималаи. Социальная нестабильность в современной России создает возможности для адаптации и заставляет думать».

На окраине Улан-Удэ лама Самаев создал центр «Майдар», где организована буддийская духовная академия и эколого-просветительский центр «Аригун», который совместно с американцами и европейцами занимается в основном экологическими проблемами Бурятии. Самаев поддерживает одновременно оппозицию Аюшее-

ву в традиционных бурятских дацанах и привлекает к себе последователей из России. В богослужении широко используется русский язык. В религиозной практике «Майдара» не отказываются и от буддийских и шаманистских обрядов. Самаев поддерживает активные контакты с европейскими буддистами, в частности, по приглашению Самаева в Бурятию приезжал один из самых рафинированных европейских лам – президент Европейского союза буддистов француз лама Дени. Самаев является принципиальным противником связи бурятского буддизма с национальным движением, так как считает подобное сочетание смертельным. Глава «Майдара» лояльно относится к правительству – «конфликтовать с властями – это не по-буддистски». По мнению Самаева, президент чрезвычайно лоялен по отношению к буддизму, а во всех конфликтах виноват хамбо-лама Аюшеев. В противостоянии Аюшеева и Потапова по поводу отправки «Атласа тибетской медицины» в США Самаев был сторонником посылки «Атласа» так как, по его словам, это способствовало бы расширению международных контактов буддистов Бурятии.

Уникальным явлением в жизни бурятского буддизма стало возникновение в начале 90-х гг. женского общества буддистов-мирян во главе с Даримой Цыденовой, создавшего женский буддийский монастырь. Нетрадиционная и модернизаторская для Бурятии и редкая для буддизма (за исключением некоторых примеров на Тибете и в Монголии) идея нашла поддержку у Далай-ламы и его представителей, с которыми Цыденова поддерживает тесную связь. Автономно зарегистрированное общество находится под духовным руководством представителей Далай-ламы. В Улан-Удэ был построен четвертый в мире и первый в России и в Бурятии женский буддийский монастырь – «Буддийский женский центр» – на средства и силами верующих. Основные спонсоры – Дарима Цынгуева и ее муж Далай Будаев. В центре постоянно духовно окормляются несколько десятков человек, их преподаватели – монахини буддийского центра Монголии, которые регулярно приезжают в Бурятию. Общество не вовлечено в политическую деятельность, поддерживает президента Потапова и, в свою очередь, пользуется поддержкой властей, как аполитичная буддийская организация, занимающаяся социальной и благотворительной работой.

Отношение к Далай-ламе является общественно значимым вопросом среди бурятского духовенства, поскольку Далай-лама – главный духовный лидер для всех буддистов школы гелуг в мире, и в России в том числе. Глава основной буддийской структуры России – хамбо-лама Аюшеев строит свою жесткую централизо-

ванную организацию, для принципов существования которой авторитет Далай-ламы представляет потенциальную угрозу. Для позиции Аюшеева характерно особое отношение к Далай-ламе – он признается номинальным духовным лидером всех буддистов, но Аюшеев критически относится к конкретным рекомендациям Далай-ламы, касающимся организации религиозной жизни бурят («Мы долгие годы были далеки от Тибета. Не имея контактов, уважение к Тибету особенно выросло. А теперь мы видим, какие они несчастные, к ним много сострадания»). Илюхинов и Самаев утверждают, что Аюшеев с опаской относится к деятельности тибетских монахов на территории Бурятии и контролирует каждый их шаг.

В июне 2000 г. группа оппозиционеров из объединения «Арьяа-Баала», входящего в ТБСР, направила открытое письмо президенту Бурятии Леониду Потапову с жалобами на главу ТБСР Дамбу Аюшеева. В письме указывается, что деятельность руководства ТБСР в действительности является деструктивной. Пандидо-хамбо-лама обвиняется, в частности, в отвержении авторитета и некорректном обращении с видными тибетскими духовными наставниками, в противодействии деятельности тибетских лам в Бурятии, во «вражде и громких скандалах». Авторы письма также подозревают Дамбу Аюшеева в том, что он не может или не хочет канонически правильно пригласить в Бурятию Далай-ламу, в результате чего глава мирового буддизма на протяжении последних пяти лет ни разу не посетил республику.

Кроме того, в поведении Аюшеева прослеживается отсутствие внимания к позиции Далай-ламы. К примеру, по вопросу об «Атласе тибетской медицины», Далай-лама имел прямо противоположное Аюшееву мнение и признавал возможность его вывоза за пределы Бурятии. Дистанцирование от авторитета Далай-ламы для Аюшеева является проявлением приоритета именно бурятского национального буддизма, вопреки буддизму, подверженному западному влиянию.

В противовес точке зрения Аюшеева, глава ДУБ Илюхинов и его сподвижник Вязниковцев, глава «Майдара» Самаев в большей степени признают авторитет Далай-ламы во всем. Члены ДУБ поддерживают связь непосредственно с Тибетом, участвуют в манифестациях за независимость Тибета от Китая, контактируют с обществом друзей Тибета в Улан-Удэ. Полуофициальной поддержкой представителей Далай-ламы пользуется буддийский монастырь женщин-мирян Даримы Цынгуевой, при этом вызывающий глухое недовольство со стороны руководства Традицион-

ной Сангхи. В ситуации, сложившейся в Бурятии, Далай-лама, с одной стороны, не может выступать против ТБСР, так как к Сангхе принадлежит большинство верующих в республике, и осложнение отношений с ТБСР неизбежно повлечет за собой потерю влияния Далай-ламы на территории Бурятии. С другой стороны, наиболее близкими по духу к Далай-ламе являются альтернативные буддийские организации, которые находятся во враждебных отношениях с ТБСР и лично с хамбо-ламой Аюшеевым. Вследствие этого существуют активные неформальные связи ДУБ, «Майдара» и женщин-мирян с представителями Далай-ламы. Эти буддийские организации, в свою очередь, не афишируют свою связь с Далай-ламой, следуя осторожной политике тибетских духовных лидеров.

Позиция бурятских властей, в том числе и президента Леонида Потапова, заключается в признании равноправия всех традиционных религий на территории Бурятии – буддизма, шаманизма, старообрядчества и православия. Власти своими методами стараются преодолеть разделения в буддизме и оппозицию в лице главы ТБСР Аюшеева. Существующий в Бурятии совет по взаимодействию с религиозными организациями при президенте Потапове не раз обращался к Традиционной сангхе с настойчивой рекомендацией о проведении объединительного съезда буддийских обществ Бурятии, чтобы сангха стала единым для всех союзом. Однако ТБСР воспринимает это как вмешательство в свои внутренние дела, а лично Аюшеев – как попытку организации его смещения. Хамбо-лама отказывается от контактов с президентом Потаповым. По словам чиновников, он объясняет это тем, что он религиозный деятель «общероссийского уровня». На это в администрации президента Бурятии Аюшееву отвечают, что необходимо провести съезд всех буддистов, избрать нового главу ТБСР, а потом уже идти на общероссийский уровень. По словам чиновников, Аюшееву фактически не подчиняются Агинский дацан, дацаны в Иркутской области. С большей симпатией представители власти относятся к альтернативным буддийским объединениям – Духовному управлению буддистов Н. Илюхинова и к организации «Майдар» Ф. Самаева, подчеркивая, что все они выступают за централизованную буддийскую организацию в Бурятии, однако многих отпугивает «экстравагантная» личность Аюшеева и каждый считает себя «большим буддистом». По мнению эксперта по религии в администрации Бато Цыреновича Цыдыпова, «бурятский буддизм – очень лояльный и гибкий». В начале 90-х гг. власти рес-

публики 90% всех средств, выделяемых на религиозные организации, отдавали на восстановление буддийских дацанов. В конце 90-х гг. ситуация изменилась – руководство стало больше материально помогать православной церкви и шаманистам.

Численность

На 1999 г. – около 30 дацанов, храмов, дуганов (часовен) и общин. В 1999 г. не территории Бурятии официально зарегистрировано 26 буддийских общин и дацанов, входящих в структуру Традиционной буддийской сангхи России.

Учебные заведения

Вхоящие в ТБСР:

Осенью 1992 г. в Чите при Иволгинском дацане открыт первый в России буддистский институт «Даши Чойнхорлин». 2 факультета, 20 преподавателей, около 100 студентов. Специализации – восточная медицина и философия. Педагоги из Индии, Китая, Монголии. В 1999 г. получил государственную лицензию на право образовательной деятельности.

Агинский буддийский институт в Читинской области. 70 студентов.

Входящие в «Майдар»:

В с. Аршан Тункинского района действует Буддийская духовная Академия, ректор – Ф.С. Самаев.

Монашество

Дацаны ТБСР:

Улан-Удинский дацан «Хамбын Хурэ»; 670012 РБ, г. Улан-Удэ;

Иволгинский дацан; 671210, РБ, Иволгинский р-н, с. Верхняя Иволга;

Санагинский дацан; 671930, РБ, Закаменский р-н, с. Санага;

Бургалтайский дацан;

Мурочинский дацан; 671830, РБ, Кяхтинский р-н, с. Мурочи;

Шибертуйский дацан;

Кижингинский дацан; 671450, РБ Кижингинский р-н, с. Кижинга;

Анинский дацан; 671410, РБ, Хоринский р-н, с. Ана;

Эгитуйский дацан; РБ, Еранинский р-н, с. Эгита;

Унгинский дацан;

Усть-Ордынский (Абатанатский) дацан; 666110, Иркутская область, п. Усть-Орда;

Агинский дацан; 674460, Читинская область, Агинский Бурятский автономный округ, п. Агинское;

Цугольский дацан; 674436, Читинская область, с. Цугол;

Угданский дацан; 674017, Читинская область;

Дацан Баргузинской долины;

Узонский дацан в Читинской области;

Зугалайский дацан в Читинской области;

Гунэйский дацан в Читинской области;

Чесанский дацан «Гандан Чаммпэлинг». Глава – ширээтэ-лама Базаров Цырен-Дамба Данзанович, адрес: 671462, РБ, Кижингинский р-н, с. Чесан;

Кыренский дацан; 671830, РБ, с. Кырен Тункинский р-н. Глава – ширээтэ-лама Бадма Дамбаевич Баторов;

Дацан «Тушита», с. Кырен, Тункинский р-н. Глава – Андрей Дами-Дабаевич Занданов;

Тугнуйский дацан «Дами Чайнхорлинг»; 671340, РБ, Мухоршибирский р-н, п. Мухоршибирь. Глава – ширээтэ-лама Дондон Венчинович Дамицыренов;

Окинский дацан «Пунцынамдолинг»; 671030, РБ, с. Орлик Окинского р-на. Глава – Жаргал Григорьевич Аюшеев;

Сартуул Гэгэтуйский дацан «Дамба Брэйбулинг»; 671914, РБ, с. Гэгэтуй Джидинского р-на. Глава – ширээтэ-лама Матвей Рабданович Чайбаков;

Тамчинский дацан «Дами Гандан Даржалинг»; 671294, РБ, пос. Гусиное озеро Селенгинский р-н. Глава – ширээтэ-лама Баир Ахамажанович Аюшеев;

Курумканский дацан; 671613, РБ, Курумканский р-н, с. Курумкан.

Дацаны «Майдара»:

Ацагатский дацан «Гандандаржалинг». Глава – Баир Бадмацыренович Цындыженов;

Аршанский Хойморский дацан «Бадхидхарма»; 671023, РБ, с. Аршан, Тункинский р-н. Глава – Владимир Аюшеевич Шаглахаев.

Общественные и благотворительные организации

Общественная организация «Ногоон Дараэхэ» («Зеленая тара»). Глава – Ирина Сафроновна Урбанаева, адрес: Улан-Удэ, ул. Ключевская, д. 22-а, кв. 16. Тел.: (3012) 33-35-24. Занимается изданием и распространением литературы, социальной работой и подготовкой богослужений.

Буддизм в РеспубликеТыва

Составлено в июне 2000 г. Авторы: С. Филатов, Л. Воронцова. Сбор материалов: Л. Воронцова, С. Филатов, Ф. Уолтерс, Р. Лункин.

Организационная структура

Буддисты Тывы принадлежат к школе гелуг и признают бесспорный авторитет Далай-ламы, духовный представитель которого в Тыве (также как в России в целом и в Монголии) – Геше Лосанг Тенлэй. Верховный орган буддистов в Тыве и своеобразный координационный центр – Управление камби-ламы, созданное в 1997 г. на учредительном съезде буддистов Тывы. Духовный глава буддистов – камби-лама, при нем действует Духовный совет, состоящий из 5 человек. Камби-лама с февраля 2002 г. – Лапсан Туптен (т. (3942)-388-34). Резиденция Камби-ламы расположена в Кызыле, при новом центральном храме Цеченлинг.

Зарегистрированные буддийские общества в Республике Тыва:

Буддийское общество «Алдын Богда». Председатель – Николай Хомушкуевич Ламажап. Адрес: г. Кызыл, ул. Московская, д. 1, кв. 77.

Чаданское буддийское общество (в г. Чадан). Председатель – Андрей Кок-оолович Монгуш.

Тувинское буддийское общество. Председатель – Владимир Шагдырович Кара-Сал. Адрес: г. Кызыл, ул. Щетинкина-Кравченко, д. 32.

Эрзинское межрайонное буддийское общество в с. Эрзин. Председатель – Дугар-Сурун Очур-оолович Ооржак.

Благотворительное буддийское общество «Тыва Хуурактар». Председатель – Владимир Суур-оолович Ондар. Адрес: г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 2, кв. 76.

Хайрыканское буддийское общество. Председатель – Станислав Кужугетович Серенот. Адрес: Улуг-Хемский кожуун, п. Хайыракан, ул. Школьная, д. 10.

Буддийское хурээ «Тубден чойхорлинг». Председатель – Роман Дамдынович Лудуп. Адрес: Кызыл (правый берег), местечко Доге-Баары (Белдир).

Дхарм-центр «Далай-лама» Республики Тыва. Руководитель – Каземир Бараевич Оюн. Республиканская конфедерационная буд-

дийская община традиционных буддистов «Ганданпунцоглин». Президент – Орлан Валерьевич Салчак. Адрес: г. Кызыл, ул. Красноармейская, д. 113.

Буддийская религиозная организация «Ташипанделин». Председатель – Мерген Дыртыевич Кускелмаа. Адрес: г. Кызыл, ул. Колхозная.

Тес-Хемская кожуунная буддийская религиозная организация «Шалык». Председатель – Щомбул Шалык-оол Иванович. Адрес: Тес-Хемский кожуун, с. О-Шынаа.

Буддийская организация «Каноны буддийского искусства». Председатель – Саин Павлович Чимит. Адрес: г. Кызыл, ул. Ленина, д. 81, кв. 6.

Буддийская организация «Манджушри». Председатель – Вера Дарымаевна Ондар. Адрес: г. Кызыл, ул. Щетинкина-Кравченко, д. 57.

Буддийская организация «Лапсан-Чемит». Председатель –Хензиг-оол Сурунович Хертек. Адрес: Бурун-Хемченский кожуун, пос. Кызыл-Мажалок, ул. Хомушку-Чургуй-оола, д. 60.

Буддийская организация «Управление Даа-ламы». Руководитель – Даа-лама Нарбу-Самбуу Март-оол Николаевич. Адрес: Бай-Тайчинский кожуун, с. Кызыл-Даг, ул. Эни-Турыгалар, д. 12.

Краткая история

Тывинцы – единственный тюркский этнос, исповедующий буддизм. По своему происхождению они связаны с населением тюркских государственных образований Центральной Азии VI–IX вв. – Тюркского, Восточнотюркского каганатов, государств уйгуров и кыргызов. В XIII в. территория Тывы вошла в состав Монгольской империи Чингисхана. В XIII–XIV вв. предки современных тывинцев были монголизированы в расовом и культурном отношениях, но сохранили тюркский язык. Полная языковая тюркизация завершилась к XIX в. С XIII в. в Тыве начинается распространение буддизма, чему способствовало переселение на Восточный Алтай монгольскими правителями 10 тыс. китайцев.

К XIV в. относятся первые буддийские памятники на территории Тывы – вырубленное в скале буддийское святилище близ устья реки Чаа-Холь (Улуг-Хемский район) и изображение Будды в окружении драконов и птиц на скале Бижигтиг-Хая около поселка Кызыл-Мажалык (Барун-Хемчикский район). Укоренение буддизма происходило в XVII–XVIII вв., когда Тыва под названием Танды-Урянхай находилась в зависимости от монголов – государства Алтын-хана и Джунгарского ханства. В 20-е гг. XVIII в. в Тыве появляются первые передвижные храмы – хурээ (дацаны).

Официальное принятие тувинцами буддизма произошло в 1753 г. в правление амбын-нойона (верховного князя) Танды-Урянхая Хуралбая. На созванном им съезде нойонов и старейшин всех племенных объединений буддизм был признан государственной религией Танды-Урянхая наряду с шаманизмом. Современные тывинские историки считают, что принятие буддизма накануне маньчжурского завоевания Тывы сыграло выдающуюся роль в этнической консолидации тывинцев и недопущении их ассимиляции.

После разгрома в 1757 г. Джунгарского ханства маньчжурско-китайской армией Танды-Урянхай вплоть до 1911 г. находился в зависимости от маньчжурских правителей Китая, которые, впрочем, не смогли утвердить здесь своего прямого господства. Это обусловило, с одной стороны, сохранение самобытного культурно-исторического развития тывинцев, а с другой – усиление их связей с буддийскими духовными центрами Монголии и Тибета, которые также являлись составными частями обширного Китайского государства.

С 70-х гг. XVIII в. начинается возведение стационарных хурээ, первый из которых – Эрзинский – был построен в 1772 г.. Всего за годы господства маньчжурской династии в Тыве было возведено 22 хурээ. Одновременно происходит формирование буддийского духовенства, для которого характерны сравнительно менее развитая иерархическая структура и отсутствие института высших лам – хубилганов. По степени посвящения тывинские ламы делились на хууракov (учеников), кечилов (гецулов) и хелинов (гелунгов). Высший слой лам составляли камбу-ламы (настоятели хурээ) и соржу-ламы (их заместители). Настоятель Нижне-Чаадanского хурээ считался старшим над всеми тывинскими ламами. При нем действовали Духовный совет и Духовный суд из лам высоких степеней посвящения.

Высшим духовным главой тывинских буддистов считался монгольский иерарх Джебцзун-дамба-тутутха в г. Урге (ныне – Улан-Батор, Монголия). Высшее тывинское духовенство практически полностью состояло из тибетских и монгольских лам. Всего в 1911 г. в Тыве насчитывалось около 4 тыс. лам всех степеней посвящения, что составляло примерно 10 % мужского населения. В 1907 г. в Тыву был приглашен видный тибетский ученый лама Эримбочи для организации высшей школы лам в Верхне-Чаадanском хурээ. Тывинские хурээ были не только религиозными, но и крупными хозяйственными центрами. Они владели скотом и крепостными крестьянами (аратами), занимались торговлей.

После свержения маньчжурской династии в Китае (1911–1913 гг.) Тыва под наименованием Урянхайского края стала протекторатом Российской империи. Российская администрация не вмешивалась во властные прерогативы духовных авторитетов Урянхайского края, в условиях российского протектората продолжали возникать новые монастырские центры, в частности, Сукпак-хурээ в 1916 г.

В 1921 г. на Всетувинском учредительном хурале была провозглашена Народная Республика Танну-Тува (с 1927 г. – Тувинская Народная Республика), находившаяся в союзнических отношениях с Советской Россией. Фактически республика управлялась советниками, назначаемыми Москвой. В республике постепенно утверждались советские порядки, но происходило это в смягченной форме в связи с сильным влиянием Китая. До середины 30-х гг. проводимая по отношению к буддизму политика не отличалась последовательностью. Ламы освобождались от налогов, государство гарантировало буддийским конфессиональным структурам официальную поддержку. В марте 1928 г. состоялся Всетувинский буддийский съезд, продолжалось сооружение новых хурээ. К концу 20-х гг. количество хурээ в Тыве достигло 28, а численность лам – 4,8 тыс. человек. Но уже в начале 30-х гг. большинство хурээ было закрыто. В 1934 г. деятельность хурээ была возобновлена, а с 1936 г. началось искоренение буддизма: имущество хурээ национализировалось, ламы лишались всех политических и имущественных прав. К 1937 г. в Тыве оставалось лишь 5 хурээ и 67 лам, а к началу 40-х гг. все они были разрушены, ламы репрессированы.

В октябре 1944 г. ТНР была присоединена к СССР на правах автономной области Российской Федерации (в 1961 г. преобразована в республику Тува). В русле общего ослабления атеистической политики в послевоенный период в Тыве была предпринята попытка возрождения религиозной буддийской жизни. В районе Верхне- и Нижне-Чааданского хурээ уцелевшие ламы стали собираться для проведения молитвенных богослужений. Эти неофициальные собрания лам получили название «молитвенная юрта», во главе их стоял наиболее авторитетный и образованный лама Кенден Цюрин Хомушку. В начале 50-х гг. Кенден Цюрин переселился в Иволгинский дацан (Бурятия), откуда осуществлял руководство буддистами Тывы. В 1960 г. власти организовали собрание тывинских лам и принудили их принять решение о прекращении всякой религиозной деятельности. Кенден Цюрину было запрещено посещать Тыву. Тем не менее, подпольная религиозная деятельность некоторых тывинских лам продолжалась, а сам Кенден Цюрин несколько раз нелегально

посещал Тыву. В начале перестройки возобновили свою публичную деятельность несколько до того действовавших нелегально престарелых лам, к середине 90-х гг. все они умерли, и все буддистское духовенство ныне состоит из молодых людей, обучавшихся после 1991 г. Традиция буддизма в Тыве была разрушена в значительной степени, но не полностью.

Возрождение буддизма в Тыве началось в конце 80-х гг. на волне национального движения. Националистические партии и движения, интеллигенция начали активно пропагандировать духовные и культурные ценности буддизма и содействовать его возрождению. В начале 90-х гг. в этом деле ведущую роль сыграла националистическая партия Хостуг Тыва (Свободная Тыва) и ее лидер Владимир Соянович Орус-оол (тел.: (3942)355-03). В январе 1990 г. в Тыве была зарегистрирована первая община буддистов, в 1991 г. началось восстановление наиболее почитаемых тывинскими буддистами Эрзинского и Верхне-Чаадanского хурээ. Планомерное возрождение буддизма связано с посещением Тывы Далай-ламой (1992). Тогда же было подписано соглашение между правительством Тывы и правительством Тибета в изгнании.

В 1995 г. в Кызыл прибыл духовный представитель Далай-ламы в России и Монголии Геше Лосанг Тенлэй. С начала 90-х гг. молодых людей отправляют для обучения буддизму в Бурятию, Монголию, Индию и Таиланд. Организационное становление буддизма в Тыве завершилось в 1997 г., когда националистическая партия Хостуг Тыва провела учредительный съезд буддистов Тывы. На съезде было решено создать управление камби-ламы и был избран духовный глава буддистов Тывы – камби-лама Аганкх Кхертек (ему было 20 с небольшим лет, обучался в Индии). В октябре 1999 г. состоялось торжественное открытие новой резиденции камби-ламы Республики Тыва в центре Кызыла. Резиденция является административным центром управления, где проживают несколько тибетских монахов, их ученики, а также расположен храм Цеченлинг.

Особенности вероучения и современное положение

Современный буддизм Тывы безраздельно предан тибетской традиции школы гелуг. Авторитет Тибета огромен, возрождение связей с ним воспринимается как возвращение к норме. И приезжавший в республику Оле Нидал, и учителя Тхеравады, и последователи Асахары не нашли в Тыве близких к ним буддистов. Теоретически камби-лама декларирует неприятие критики других школ буддизма («хорошо, что в России много школ, это обогащает основное учение»), но на практике развитие и распространение имеет лишь школа гелуг.

Другой характерной особенностью современного тывинского буддизма является его тесная историческая связь с шаманизмом. Многовековое распространение буддизма не привело к полному вытеснению добуддийских религиозных верований тывинцев. Более того, в результате долгого сосуществования с шаманизмом тывинский буддизм перенял некоторые его культовые традиции: культ оваа – духов-хозяев местности, культ эзренов – семейных охранителей. Ранее в буддийских церемониях наряду с ламами нередко принимали участие шаманы, а в хурээ существовала особая категория духовных лиц – бурхан-боо («ламы-шаманы»). По словам камби-ламы Аганкха Кхертека, 90 % населения Тывы считают себя буддистами, но периодически обращаются к шаманам. По его мнению, резкого противопоставления между буддизмом и шаманизмом нет. Некоторые аспекты бона (древнетибетской языческой религии, слившейся с буддизмом) схожи с шаманизмом (например, буддизм не отвергает учение шаманизма о существовании разных миров). Основное отличие от шаманизма, по мнению камби-ламы Аганкха Кхертека, состоит в том, что шаманизм принципиально не отказывается от совершения зла.

Главенствующая тенденция современного развития буддизма – стремление утвердить его в качестве основы и опоры общественного-политической жизни. Буддизм рассматривается как консолидирующий фактор в развитии тывинского общества. Буддийское духовенство пытается воздействовать на все сферы жизни – культурную, политическую, хозяйственную. Оно стремится воспитывать политиков, прививать им высокие моральные качества, буддийские ценности терпимости, милосердия и открытости. При этом камби-лама Аганкх Кхертек декларировал приверженность принципам демократии, по его мнению, «буддизм в обязательном порядке должен способствовать демократизации общества», поскольку корни буддизма – «в демократической среде».

Основным инструментом распространения буддизма в общественной жизни является республиканское общество «Манджушри» (председатель – заместитель камби-ламы Буян Бакшы). Общество было основано в 1993 г. представителем Далай-ламы Геше Тенлзем. В него входят около 300 человек – правительственных чиновников, депутатов парламента, представителей интеллигенции и деловых кругов. Общество занимается издательской деятельностью, организацией лекций по изучению буддизма, благотворительностью, а также организует хозяйственную деятельность на принципах буддизма (ремесленничество и сельское хозяйство). Имеет связи с

московским обществом Ламы Цанкапы, а также буддийскими общинами в Омске и Элисте, при которых также действуют общества «Манджушри».

Заметную роль в распространении буддизма играет гуманитарная интеллигенция Тывы. В частности, труды по буддизму и истории Тывы М.В. Монгуш и О.М. Хомушку пользуются популярностью в буддийских кругах. В Кызыле заметно определенное влияние светских обществ тывинской интеллигенции, проповедующих буддийские ценности, в частности – «Общества друзей Тибета».

Отношения с другими конфессиями в целом толерантные. За двумя исключениями беспокойство буддийского духовенства вызывает бурное распространение пятидесятничества и иеговизма, их «агрессивность» (известны случаи публичного сжигания членами этих общин портретов Далай-ламы). Камби-лама Аганкх Кхертек считал, что этому надо противостоять законодательным путем – мерами ограничения. Буддийские лидеры обратились к президенту республики Шериг-олу Ооржаку с инициативой собрать представителей всех конфессий и дать клятву «не вредить друг другу». Однако эта инициатива не имела продолжения: встречи в правительстве происходили в течение двух лет, но соглашение не было подписано.

В 2000 г. прошел очередной съезд буддистов Тывы, на котором был избран новый камби-лама – Еше Дагба (в миру Долаан Куулар). Деятельность Еше Дагбы вызывала серьезное недовольство значительной части буддистского духовенства и общественности республики. В феврале 2002 г. группа недовольных лам во главе с Ким Монгушем сумела организовать созыв высшего собрания буддийского духовенства республики, которое потребовало отставки Еше Дагбы «в связи с плохим руководством». Еше Дагба ушел в отставку и в августе того же года отправился на учебу в Индию. Вместо него был избран Лопсан Туптен (в миру – Норбу-Самбу Мартоол). Ким Монгуш был назначен его заместителем по международным связям. Часть буддистов Тывы считает, что съезд был проведен с серьезными нарушениями и ставит под сомнение авторитет Лопсан Туптена. В частности, в оппозиции к нему находится общество «Манджушри» и ряд республиканских газет («Тува-информ», «Слово», «Шин»).

Претензии буддистов на главенствующую роль в общественно-политической жизни находят определенную поддержку в правительственных кругах. Несмотря на резкое падение влияния националистической партии «Хостуг Тыва», в программе которой про-

возглашено утверждение буддизма в качестве идеологической основы тывинского общества, у нынешней тывинской политической элиты постоянно растет буддийская ориентация. Президент Тывы Шериг-олу Ооржак регулярно встречается с буддийскими учителями, участвует в буддийских праздниках, содействует выделению бюджетных средств на строительство буддийских храмов. Он и уроженец Тывы, один из лидеров партии «Единство» С.К. Шойгу, передавали личные средства на строительство нового дацана в Кызыле.

Основной политический оппонент Ооржака, которого считают наиболее вероятным соперником на следующих президентских выборах, председатель Верховного хурала Тывы Шалбан Караул, критикует Ооржака за недостаточное внимание к развитию буддизма в Тыве. Интеллектуальная и политическая элита Тывы, не являясь в большинстве случаев верующими буддистами, поддерживает буддизм в качестве традиционной религии тывинцев, определяющей духовное и культурное своеобразие народа. Только буддизм, по мнению большей части тывинской интеллигенции, способен объединить тывинцев, сохранить их культуру. Буддийские ценности более перспективны как основной идеологический стержень религиозно-общественной жизни Тывы. Крайним течением, которое выступает за полную поддержку властями буддизма и за ограничение деятельности других конфессий, является организация «Хостуг Тыва» во главе с В. С. Орус-оолом. Умеренное направление представляет депутат Государственной Думы от Республики Тыва по списку партии «Единство» Кадыр-оол Бичельдей. Он считает себя скорее атеистом, но подчеркивает, что как политический деятель признает буддизм самой полезной для тывинского народа религией. Власть, по его мнению, обязана определиться со своим мнением по отношению к религии, и поддержать буддизм, однако не подавлять при этом протестантские церкви, так как «там также находятся граждане Тывы». Бичельдей является одним из критиков президента Тывы Ооржака. Он обвиняет его в тайном атеизме, неразборчивости в религиозной сфере, в неопределенности политики по отношению к религии в целом, так как он дружит с шаманами и ламами, а также приглашает проповедников Махариши.

Численность

По мнению камби-ламы, 90% населения считают себя буддистами.

Храмов – 9, 6 молитвенных домов (2001).

Национальный состав

Тывинцы.

Средства массовой информации

Газета «Светлый путь». Издается обществом «Манджушри» в качестве приложения к газете «Республиканская Тыва».

Еженедельная телевизионная передача «В поисках веры».

Учебные заведения

Обучение вне пределов Тывы (2003): в Индии – 1 человек, в Калмыкии – 2, в Бурятии – 6.

Общественные и благотворительные организации

Буддийская организация «Манджушри». Председатель – В.Д. Ондар. Около 300 человек.

Монашество

Монастырей нет. Монахов – 20 человек (2000 г.), из них трое – тибетцы, живут при храмах, в основном – при управлении камби-ламы.

Экономическое положение

Выделяются средства из республиканского и местных бюджетов. Спонсорство коммерческих организаций и частных лиц.

Буддизм в Республике Калмыкия

Составлено в ноябре 2003 г. Автор: С. Филатов. Сбор материалов: С. Филатов

Организационная структура

Формально буддистов Калмыкии объединяют две централизованные организации:

1. Объединение буддистов Калмыкии (ОБК) – основано в 1991 г. С 1992 г. его возглавляет гражданин США шаджин-лама, президент ОБК Тэло Тулку Ринпоче (11 перерождение известного буддийского святого Телопы, был обнаружен Далай-ламой XIV среди американских калмыков). Светское имя шаджин-ламы – Эрдни Басан Омбадыбеков, р. 1972 в Филадельфии. Во время длительных отсутствий Тэло Тулку Ринпоче неформальное руководство буддистами Калмыкии осуществляет представитель Далай-ламы XIV в России – Джампа Тинлэй.

Адрес ОБК: г. Элиста, ул. Лермонтова, д. 83. Тел.: (84722) 2-26-77.

Основной центр ОБК – Калмыцкий хурул. Тел.: 5-25-11.

Администратор хурула: Алик Каргуевич Доржиев. Тел.: 5-31-51.

2. В 2000 г. лидеры ряда буддийских организаций недовольные неэффективным руководством ОБК, создали параллельную структуру, претендующую на представление интересов всех буд-

дистов Калмыкии – Буддийский союз Калмыкии (БСК). Председатель: лама Троицкого хурула Алексей Николаевич Доржинов (Агван Ешей).

Адрес хурула в Элисте: 6-й микрорайон, д. 27, кв. 42. Тел.: 6-41-09.

Несмотря на существование двух централизованных организаций (ОБК и БСК) на практике буддийские общины (хурулы и дхарма-центры) функционируют автономно. ОБК и БСК никакого руководства общинами не осуществляют, координирующая их роль также минимальна.

Наиболее влиятельные общины Калмыкии:

Дхарма-центр – ассоциация нескольких дхарма-центров пяти традиций (два гелуг, два нигма, один карма-кагью, один сакья, один дзогчен), имеющих существенные различия в идеологии и религиозной практике. Председатель – Батор Кондратович Элистаев. Адрес: Элиста, ул. Губаревича, д. 96. Тел.: 5-73-27.

Независимые от ОБК и БСК общины:

Дзогчен община «Намчъяллинг». Адрес: Элиста, 2-й микрорайон, д. 14, кв. 3, Эдуард Анатольевич Цедеев.

Молодежный буддийский дацан, лама – Анатолий Борисович Бадмаев. Адрес: Элиста, ул. Городовикова, д. 15, кв. 19. Тел.: 6-35-68.

Община буддистов, Центр Тилопа, лама – Сергей Бадмаевич Овалов. Адрес: Элиста, ул. Веткаловой, д. 85. Тел.: 29-455.

Буддийская община Гадан. Адрес: Элиста, ул. Клыкова, д. 10/56, Нина Саранговна Быктаева.

Центр карма кагью (подчиняется петербургскому центру). Адрес: Элиста, ул. Лермонтова, д. 54. Тел.: 5-73-27.

Буддийский центр Марпы традиции карма кагью. Адрес: Элиста, ул. Н. Очирова, д. 4, Николай Ааршаевич Суктуев.

Краткая история

Калмыки – западная ветвь монгольского этноса ойратов (джунгар). Их прародина – Джунгария (ныне территория Северо-Западного Китая). С XIV в. началась миграция ойратов на Запад, в начале XVII в. они расположились в низовьях Волги и Яика (Урала). В 1608 г. царь Василий Шуйский даровал калмыкам право кочевать в этих незаселенных степных окраинах России, 1609 г. считается датой принятия калмыков в состав России.

Западные монголы познакомились с буддизмом в XIII в. Массовое распространение буддизма (школы гелуг) среди ойратов происходило на рубеже XVI– XVII вв. Окончательное утверждение буддизма связано с деятельностью Зая-пандита (1599–1662). Зая-пандит, находясь более 20 лет на Тибете, получил ученую степень лха-

рамбы (доктора философии) и вошел в круг наиболее доверенных лиц Далай-ламы V. В 1638 г. Зая-пандит возвратился на родину, став хамбо-ламой всех ойратов с титулом «хутухта». При его участии в 1640 г. на съезде 44 ойратских тайшей был принят общеойратский свод законов «Великое уложение», утвердившее государственный статус буддизма школы гелуг во всех ойратских улусах. В 1648 г. Зая-пандитом был составлен оригинальный калмыцко-ойратский алфавит («Ясное письмо»), ставший основой старо-калмыцкой письменности, а также начат перевод на калмыцкий язык буддийской литературы Тибета.

У волжских калмыков в первые полтора века после переселения в Россию существовали лишь кочевые хурулы (дацаны), состоявшие из молитвенных кибиток (сюмэ). Находясь в пределах России, калмыки сохраняли прочные связи с Тибетом, от Далай-ламы они получали санкцию на каждое свое религиозное предприятие. С духовным авторитетом Далай-ламы связано утверждение у калмыков ханской власти. Аюка (1642–1724), ставший в 1670 г. во главе всех калмыцких улусов, в 1690 г. получил от Далай-ламы VI титул хана калмыков, подтвержденный затем для его преемников.

До середины XVIII в. российское правительство не вмешивалось во внутреннюю жизнь и вероисповедные дела калмыков, но предпринимало меры к поощрению их перехода в православие: крестившиеся калмыки получали право уходить от своих тайшей-буддистов и селиться в русских городах и селах.

Во второй половине XVIII в. российское правительство начало ограничивать самостоятельность Калмыцкого ханства, в 1771 г. оно было официально ликвидировано. После этого около трех четвертей калмыков во главе с ханом Убаши откочевали на свою прародину Джунгарию.

В конце XVIII–начале XIX в. российское правительство реорганизовало управление калмыцким народом. После упразднения ханской власти были сохранены традиционные права тайшей в девяти улусах Калмыцкой степи Астраханской губернии. Общее управление калмыцкими улусами возлагалось на Экспедицию калмыцких дел при астраханском генерал-губернаторе, а с 1847 г. – на попечителя калмыцкого народа при Министерстве государственных имуществ. Были сохранены сословные права буддийского духовенства, установленные Уложением 1640 г. После ликвидации Калмыцкого ханства вместо единого духовного лидера – представителя Далай-ламы в каждом калмыцком улусе стали избирать собственного верховного ламу.

В 1803 г. верховный лама Малодербетовского улуса Соибинг-бакши был утвержден российским правительством духовным главой всех астраханских калмыков с титулом «Лама калмыцкого народа». С тех пор лама калмыцкого народа избирался астраханским генерал-губернатором (с 1847 г. – попечителем калмыцкого народа) из числа кандидатов, выдвигаемых духовенством, и утверждался указом Сената по представлению Министерства внутренних дел. Лама калмыцкого народа получал ежегодное жалование из казны, его резиденция находилась в селе Калмыцкий Базар под Астраханью. Высший слой калмыцкого духовенства составляли бакши (буквально «учителя»), из их числа избирались настоятели хурулов. В каждом улусе имелся также ах-бакша (старший бакша), руководивший всеми хурулами улуса и избираемый улусным духовенством; он утверждался в должности ламой калмыцкого духовенства.

После упразднения ханской власти и установления контроля российских властей над религиозной жизнью калмыков фактически были разорваны связи с Далай-ламой, духовными центрами Тибета и Монголии. В результате, всеми исследователями отмечается глубокий упадок религиозной жизни калмыков-буддистов в конце XVIII–XIX в. На рубеже XIX–XX вв. среди калмыцкого духовенства и светской интеллигенции возникло движение за возрождение и обновление буддизма. В 90-е гг. XIX в. святыни Тибета посетил калмыцкий бакша-лама Бааза Мекнджуев, в начале XX в. – габжа-лама Гебши Вангьял. Среди приближенных Далай-ламы XIII находился будущий последний духовный глава калмыцких буддистов Шарап Тепкин.

Выдающуюся роль в возрождении буддизма в Калмыкии сыграл бурятский лама Агван Доржиев. В 1907 г. он основал в Малодербетовском улусе буддийскую духовную академию (Ценнит Чоре). В 1908 г. аналогичная Ценнит Чоре была создана в Икицохуровском улусе Ставропольской губернии. Прототипом обоих учебных заведений послужила Ценнит Чоре в Гусиноозерском дацане Бурятии. В это же время большую известность приобрел бакша-лама донских калмыков Данбо Ульянов – активный сторонник реформаторской политики П. А. Столыпина, пропагандировавший идею союза буддийских народов с Россией. К 300-летию династии Романовых (1913) им была издана книга «Предсказания Будды о Доме Романовых», в которой происхождение основателя династии Михаила Романова возводилось к царю Шамбалы Сучандре.

После издания императорского манифеста от 17 июля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», провозгласившего свободу всех вероисповеданий, наступает короткий расцвет религиозной жизни калмыков-буддистов. В мае 1906 г. было разрешено избра-

ние главных лам калмыцкими общинами улусов. После постановления III Государственной думы от 26 мая 1909 г. «О праве свободно переходить из христианской религии, не исключая и православия, в религии еврейскую, магометанскую и языческие» вернулись в буддизм оренбургские калмыки, формально считавшиеся православными. В 1914 г. в Калмыцкой степи Астраханской губернии действовало 26 больших и 53 малых хурула (вместе со сверхштатными хурулами их число составило 98). В Области войска Донского было 14 хурулов, в Ставропольской губернии – 7. Уральские и оренбургские калмыки имели 5 кочевых хурулов. Общее количество штатных буддийских духовных лиц составляло 1,6 тыс. человек.

После Февральской революции 1917 г. начинается процесс демократической реорганизации религиозной жизни калмыцких буддистов. В июле 1917 г. в Астрахани прошел съезд калмыцких буддистов, принявший решение о преобразовании управления духовными делами калмыков. Высшим органом калмыцких буддистов предполагалось сделать буддийский собор из равного числа представителей от лам и мирян, который должен был раз в три года избирать Центральный духовный совет в составе ламы калмыцкого народа (председателя) и четырех советников. Руководство религиозной жизнью на местах передавалось в ведение улусных и хурульных соборов. Количество хурулов планировалось довести до 41 большого и 78 малых со штатом духовенства 2730 человек. Вводилось преподавание буддийского вероучения в светских калмыцких школах. Решения буддийского съезда были утверждены прошедшим одновременно съездом представителей калмыцких улусов, но начавшаяся вскоре Гражданская война не позволила их реализовать.

В среде калмыков укоренены казачьи традиции – перед революцией 30% калмыков были казаками. В сентябре 1917 г. в Калмыкии несколько месяцев просуществовало Калмыцкое казачье правительство во главе с князем Тундутовым. В ходе Гражданской войны значительная часть хурулов была разрушена, многие представители духовенства эмигрировали (среди них, в частности, был Гебши Вангьял, основавший первые калмыцкие хурулы в США). К моменту основания в 1920 г. Калмыцкой автономной области в составе Советской России в ней насчитывалось 35 хурулов с 1 тыс. духовенства.

В 20-е гг. среди буддистов Калмыкии господствовали два направления в рамках «обновленческого» движения: стремление вернуться к первоначальному классическому буддизму или найти какой-то мировоззренческий симбиоз с коммунистической идеологи-

ей (полномочный представитель тибетского правительства в России Агван Доржиев прямо заявлял, что «буддизм – это и есть марксизм»). В 1923 и 1925 гг. прошли съезды калмыцких буддистов, воссоздавшие Центральный духовный совет. В 1925 г. ламой калмыцкого народа был избран Шарап Тепкин, вернувшийся незадолго до этого из Тибета.

В 1927 г. в Москве состоялся Всесоюзный буддийский собор, в котором калмыки сыграли большую роль. После этого собственно и начались антирелигиозные репрессии против буддистов: прервались контакты российских буддистов с Тибетом, в октябре 1929 г. органами госбезопасности была проведена операция по высылке из Калмыкии «всех эксплуататорских элементов», включая высших ламбакшей; в 1931 г. началось разрушение хурулов, арест лам, арестовали и ламу калмыцкого народа Шарапа Тепкина, всю свою оставшуюся жизнь (ум. в 1951 или в 1952 г.) он провел в лагерях и в ссылке в Казахстане, где тайно продолжал служение. В 1935 г. была закрыта высшая религиозно-философская буддийская школа Цаннит-Чооре. К началу 40-х гг. организованная религиозная жизнь буддистов-калмыков была полностью разрушена.

В декабре 1943 г. калмыцкий народ подвергся депортации в восточные районы СССР, Калмыцкая автономная республика была ликвидирована. В условиях тринадцатилетнего дисперсного проживания по всей Сибири и Средней Азии и жесточайшего комендантского контроля организованная религиозная жизнь была невозможна, лишь кое-где бывшие монахи тайно окормляли небольшие группки последователей. В 1957 г. калмыков реабилитировали и они вернулись из ссылки, Калмыцкая автономная республика была восстановлена, но вплоть до конца 80-х гг. периодические попытки зарегистрировать буддийскую общину не удавались.

Несмотря на репрессии и последующий атеистический диктат, буддизм в Калмыкии продолжал сохраняться на бытовом уровне. В 50-е – 70-е гг. религиозные центры носили неофициальный характер, они образовывались в местах проживания известных гелюнгов: в поселке Цаган Аман до 1980 г. проживал высокообразованный лама, имевший ученую степень гавджи – О. М. Доржиев, дом, в котором он жил, называли хурулом; в колхозе «Заливной» до 1985 г. практиковал выпускник Цаннит Чооре Н. Н. Кичиков, и т. д. В отсутствие лам буддийские обряды совершали медлгчи – знатоки буддизма, не имевшие сана. В Элисте существовала община женщин-мирянок, называвшихся «мацгта эмгчуд», – «женщины, соблюдающие пост». Трижды в месяц они собирались, чтобы провести рели-

гиозный обряд в домах верующих, согласно составленному ими списку. В конце 80-х гг. очередь на проведение в частных домах очистительного обряда была расписана на год вперед.

По данным социологических исследований 1985 г., буддистами называли себя 30% калмыков – жителей сел и 23% горожан; 48% семей сохранили культовые предметы, а праздники буддийского календаря отмечали 98%.

В 1988 г. в Калмыкии была зарегистрирована первая буддийская община; в 1989 г. в Элисте открыли первый молитвенный дом. В 1991 г. состоялась конференция буддистов Калмыкии и Астраханской области, на которой было создано Объединение буддистов Калмыкии (ОБК) – структура, независимая от Центрального духовного управления буддистов. В 1992 г. по решению Далай-ламы XIV ОБК возглавил американский калмык Тело Тулку Ринпоче, который в 1993 г. отправился продолжать духовное образование в Индию, однако после окончания курса в 1996 г. снял с себя монашеские обеты, женился и большую часть времени живет в США.

Подлинное возрождение буддизма в Калмыкии началось после избрания в апреле 1993 г. президентом республики Кирсана Илюмжинова, обеспечивающего буддизму существенную государственную поддержку.

Особенности вероучения и современное положение

К началу 90-х гг. калмыки не только стали религиозно невежественным народом, но и подверглись сильной русификации (среди них велика доля не знающих родного языка). Считая себя буддистами, многие из них крестят детей, соблюдают главные православные праздники (Пасху, Рождество, Троицу), часто держат в домах православные иконы.

Среди активных мирян и представителей духовенства, не говоря уже о рядовых верующих, широко распространены представления о том, что буддизм признает существование единого личного Бога Творца (по словам вице-президента ОБК, казачьего войскового ламы В.Чуматова, «существует единый Бог, Творец Сущего, Всеблагой Господь Ади Будда. Это тот же Бог, которому поклоняются православные»). Во время первого визита Далай-ламы в Элисту на его слова во время выступления о том, что нет Бога-Творца и что жизнь есть страдание, толпа недовольно загудела, были выкрики, что Далай-лама ошибается. Впрочем, некоторые буддийские деятели Калмыкии, например глава БСК Алексей Доржинов, утверждают, что монотеистические представления калмыков объясняются не столько христианским влиянием, сколько своеобразием традиционной калмыцкой религиозности и влиянием добуддийских верова-

ний калмыков – тенгринства и зороастризма. По мнению Доржинова, буддизм калмыков синтезирует в себе, как и у других народов, добуддистские верования, а в них были сильны монотеистические тенденции: «Такой буддизм тоже, если так можно выразиться, правильный буддизм».

Важная черта нынешней калмыцкой религиозности – это восприятие буддизма как одного из элементов более широкой народной духовности, которую нужно возродить во всей ее полноте. Другие элементы этой народной духовности – добуддийские языческие верования, шаманизм (эту традицию сохраняют деревенские знахари-эмчи) и национальный эпос «Джангар». В последнее время для возрождения эпоса в Калмыцкой АН создан отдел эпосоведения, а в Малодербетовском районе – музей Джангарчи, при музее работает группа, возрождающая горловое пение эпических баллад.

В деле распространения буддизма важную роль играет калмыцкое казачье войско (атаман – П. Н. Шармаджинов). Это влиятельная общественно-политическая сила, играющая заметную роль в укреплении режима К. Илюмжинова. Сейчас войско на 50% состоит из калмыков и на 50% – из русских. Имеет войскового ламу и православного священника. В жизни республики и ныне казаки играют заметную роль. В Калмыкии функционируют казачьи дружины, в станицах есть юнкерские подразделения. Дети казаков учатся в казачьих воскресных школах (калмыки – в буддийских, русские – в православных), на казачьих кругах обязательно присутствие ламы и православного священника (иногда, по договоренности с епископом, обходятся одним ламой). Казаки деятельно участвуют в строительстве хурулов и церквей. Идеология калмыцких казаков – это идеология «единой Калмыкии в единой России». Православие и буддизм сильно перемешаны в их сознании. Сам атаман Шармаджинов о своей вере говорит: «Я крещен в православной вере. Вероисповедания я православного, а мировоззрения – буддийского. Буддизм для меня – высшая степень философского постижения истины».

Войсковой лама В. Чуматов, выпускник Санкт-Петербургского университета, ученый-буддолог, вице-президент ОБК и депутат калмыцкого Законодательного собрания является одним из лидеров калмыцких буддистов. Он подчеркивает идейную близость буддизма и православия, считает необходимым возрождение «духовности калмыков во всей ее полноте» и категорически выступает против борьбы за очищение буддизма: «Больше нельзя насиловать душу калмыцкого народа, веру калмыков нужно принимать такой, какая она есть».

Все перестроечные годы буддизм в значительной степени развивался стихийно, практически не было предпринято попыток его централизации.

ОБК, созданный в 1992 г., не получил никаких властных полномочий и не имеет финансовых ресурсов, чтобы управлять жизнью буддистских общин.

Районные хурулы создавались по инициативе местных жителей и при финансировании республиканских и районных властей, ОБК практически в их создании не участвовал.

В 1992 – 1993 гг. в Элисте стали создаваться дхарма-центры, объединяющие буддийскую интеллигенцию и молодежь. В дхарма-центрах проявился интерес не только к гелуг, но и к другим школам тибетского буддизма. Очень быстро возникли общины нигма, кагью, сакья и дзогчен. Приезд Оле Нидала вызвал энтузиазм, быстро была создана община карма-кагью, состоящая исключительно из калмыков.

Буддийские лидеры Калмыкии утверждают, что имеются неопровержимые исторические свидетельства о распространении школы кагью среди калмыцкого народа на ранних этапах его истории. Эти свидетельства, представленные правительством Калмыкии в Министерство юстиции РФ, были одним из важных аргументов при принятии решения о регистрации общин карма-кагью на всероссийском уровне.

В Калмыкии отсутствуют нетибетские школы, но это не является отражением принципиальной позиции, а результатом отсутствия контактов с представителями дзена и тхеравады.

В 90-е гг. заметную роль в развитии дхарма-центров сыграл Калмыцкий молодежный дацан (Элиста, ул. Гордовикова, д. 15/9; тел.: (84722)6-35-30), объединяющий молодую буддийскую интеллигенцию. Его тогдашний председатель Батор Элистаев в первую очередь ориентировался на Европейский союз буддистов. Он считает себя учеником президента этого союза парижанина ламы Дени Эйсеринка-Франсуа. Молодежный дацан установил тесные личные связи с Открытым европейским буддийским университетом в Париже и с помощью личных контактов и Интернета «помог ему выйти на российские просторы». Батор Элистаев считал главной задачей укрепление духовных связей не с Тибетом, а с русскими и западноевропейскими буддистами. В то же время Батор Элистаев – страстный поклонник и исследователь шаманизма, участник западного неошаманистского движения.

После 2000 г. контакты с западноевропейскими буддистами заметно ослабли, что в первую очередь является следствием прекращения ламой Дени активной проповеднической деятельности.

В последние годы основным западным партнером дхарма-центра становится лидер фонда Ригпа Согьял Ринпоче, возглавляющий дзогчен-общину в Англии. От многих активных буддистов Калмыкии можно слышать мнение о том, что Калмыкия – европейская страна, единственная европейская буддийская страна, и буддизм в Калмыкии – европейский.

С 90-х гг. у калмыцких буддистов не сложились отношения с Традиционной буддистской сангхой России (ТБСР) и ее лидером Дамбой Аюшеевым. Буддийские лидеры Калмыкии с самого начала отказывались признавать верховенство ТБСР и часто выражают сомнения в высоком уровне буддийской культуры в Бурятии. По определению администратора хурула Алика Доржиева «мы принадлежим тибетскому буддизму. Значит нам нужна прямая связь со священной землей Тибета. Зачем нам сомнительный бурятский посредник?». Сам Тэло Тулку порицает Дамбу Аюшеева за то, что он монополизировал права российских буддистов и «послал куда подальше калмыков и тувинцев» (НГ-Религии. 2003.4 06.).

Не все буддийские лидеры Калмыкии столь категоричны. Глава СБК Алексий Доржинов, например, считает, что «если буряты будут говорить с нами, как с равными, сотрудничество в принципе возможно, но в ТБСР мы никогда не войдем».

Развитие буддизма в Калмыкии в постсоветский период проходит под знаком восстановления духовных связей с Тибетом. Первый визит Далай-ламы XIV в Элисту в 1991 г. вызвал громадный взрыв энтузиазма. Идея превращения школы гелуг в официальную школу буддизма в Калмыкии пользовалась всеобщей поддержкой. В 1993 г. 15 калмыцких юношей отправились учиться в Индию, в 1997 г. – пятеро поехали в Китай. В Элисту приехали несколько тибетских монахов, которые обучают калмыков буддизму. В 1995 г. в Элисте открылся филиал Международного буддийского института Карманы (KIBI), которым руководит монах с Тибета (правда, из 30 учащихся лишь 12 – калмыки, остальные – русские).

Назначение Далай-ламой главой калмыцкого духовенства – шаджин-ламой американского калмыка Тэло Тулку Ринпоче было воспринято как естественное восстановление духовной зависимости от Тибета. Однако со временем начало нарастать разочарование в тибетцах. В первую очередь растет недовольство поведением Тэло Тулку Ринпоче. Шарджин-лама приехал в Элисту в 1992 г. и возглавил ОБК, однако сразу же, в 1993 г., уехал в Индию учиться, оттуда вернулся снявшим монашеские обеты, женатым. Он в Элисте не задерживается, в основном живет в США.

Многое и в идейной позиции Тэло Тулку плохо воспринимается калмыками. Так, Тэло Тулку неодобрительно относится к Оле Нидалю («...К сожалению наша толерантность привела к тому, что представители движения карма-кагью обосновались в Калмыкии... Я не уважаю людей, которые не признают величия Далай-ламы, – я имею в виду Шамара Ринпоче и Оле Нидала...» – НГ-Религии, 2003. 4 06.). Тэло Тулку и его окружение (в первую очередь администратор хурула Алик Доржиев, фактически исполняющий обязанности настоятеля во время частых отсутствий Тэло Тулку) считают необходимым в процессе воспитания калмыцких буддистов изжить их монотеистические представления. У них не вызывают уважения дхарма-центры, так как «в этих центрах нет квалифицированных учителей буддизма», особенное недовольство вызывает тот факт, что некоторые общины возглавляют женщины (в первую очередь общины «Возрождение», возглавляемая Галиной Мурзаевой и «Чинрезе», возглавляемая Зинаидой Антоновой).

Стали проявляться и критические настроения по отношению к тибетским монахам. По словам Б. Элистаева, «тибетские монахи, приехавшие в Калмыкию, не знают калмыцкого языка, не понимают местных проблем, враждебны «монотеистическому буддизму» калмыков».

На волне этих настроений в 2000 г. был зарегистрирован Союз буддистов Калмыкии (СБК), который возглавил наиболее авторитетный лама – калмык Агван Ешей (Алексей Николаевич Доржинов). Однако СБК так и не стал реально функционирующей централизованной организацией. Все общины, объявившие себя его членами, продолжают функционировать автономно.

Однако сам факт декларации о создании СБК стимулировал развитие оппозиционных ОБК настроений. Сторонники СБК представлены двумя основными направлениями, в условиях Калмыкии часто переплетающимися между собой:

1. Движения, стремящиеся возродить подлинно национальную калмыцкую традицию буддизма. Наиболее последовательный представитель этого движения – община «Возрождение», возглавляемая Г.Д. Музаевой (адрес: 9-й Северо-Западный микрорайон, д. 19. Тел.: (84722) 5-10-26). Мурзаева ставит своей целью возродить добуддистские калмыцкие верования, в первую очередь тенгрианство. Сама она считает, что тенгрианское возрождение должно происходить только в рамках буддизма. Но даже относящейся к ее деятельности с симпатией Агван Ешей признается, что «это не совсем буддизм».

2. Движения, стремящиеся направить развитие буддизма в том же направлении, как он развивается в странах Запада. Глава Дхарма-центра Б. Элистаев утверждает: «Ламы из Индии видят в калмыках азиатский народ, но у нас европейское мировоззрение. 15 лет мы шли по традиционному азиатскому пути – создавали монастыри, в которых должны жить монахи, окормляющие окружающее население. А это население, в свою очередь, должно монастырь содержать. Но ни один калмык-ученик не стал монахом в монастыре, а население не содержит монастыри. Монахи-тибетцы не знают нашего языка и проповедуют не только буддизм, но и ценности своей родной культуры, которая ничем не лучше калмыцкой культуры. Этот путь развития к успеху не приведет. Западный путь развития – создание дхарма-центров – общин мирян, занимающихся изучением буддизма и медитацией, стал развиваться спонтанно и, естественно, он действительно имеет будущее» (интервью с автором, 10.11.2003).

Возрождение буддизма – во многом результат политического курса Кирсана Илюмжинова. При его горячей поддержке и личном, весьма существенном, финансовом участии был построен в 1996 г. (строительство начато в 1989 г., но без государственной поддержки оно могло затянуться на десятилетия) храм Сякюсн-Сюме, первое из зданий хурульного комплекса – будущего монастыря Гендун Шаддуб Чойхорлинг («Обители совершенных монахов»). В 1993–2003 гг. построен 21 хурул. При поддержке Илюмжинова созданы хурулы во всех улусах. Президент Калмыкии уделяет большое внимание развитию издательской базы и системы буддийского образования. В то же время он стремится поддерживать все школы и течения буддизма, присутствующие в республике, не отрицая ни одного из них. В частности, Илюмжинов поддержал в 1997 г. строительство ступы Просветления в Элисте общиной карма-кагью, а в 2003 г. обещал финансовую помощь строительству хурула для общины лидера СКБ Агвана Ешея. Но Илюмжинов не только материально поддерживает буддийскую сангху, но и сам является носителем своеобразной, постоянно развивающейся, религиозной идеологии, которая в значительной степени определяет развитие буддизма в Калмыкии.

Некоторые основные черты этой идеологии первого президента Калмыкии выражены в его книге «Калмыкия – земля духа: национальная идея» (Элиста, 1997). Илюмжинов утверждает существование некоего «единого потока духа», который объединяет эпическую мудрость, язычество и буддизм, национальные традиции и христианство. Однако Илюмжинов не ограничивается этномудростью

одного калмыцкого народа – большое почтение он проявляет к РПЦ, регулярно, до смерти болгарской прорицательницы Ванги, ездил к ней за советом, имел аудиенции у Папы Иоанна-Павла II в Ватикане. В Калмыкии он регулярно посещает не только буддийские богослужения, но на праздники бывает на православных богослужениях, после которых обращается с речью к прихожанам. Все общественные места Элисты оклеены портретами Илюмжинова в обществе Далай-ламы, Алексия II или Иоанна-Павла II. В начале своего правления Илюмжинов выступал с проектом строительства храма всех религий, но позднее оставил эту идею.

Идея эклектичной идеологии «единого потока духовности», «объединения религии Востока и Запада», «планетарной веры» в 1993–1996 гг. оказалась созвучной мунизму. Муниты в течение нескольких лет поддерживались калмыцкими властями, получили допуск в школы и вузы. Однако после жесткой критики в российских СМИ промунитской позиции властей Калмыкии, церковь унификации потеряла поддержку Элисты. Мунитов изгнали из школ и церковь лишили регистрации.

По мнению буддийских лидеров Калмыкии, за годы своего правления Илюмжинов проделал принципиальную эволюцию в своих религиозных убеждениях. В начале 90-х гг. он был сторонником идеи некоей единой космической религии, объемлющей все религии мира. К началу 2004 г. он стал много практикующим вполне традиционным буддистом, имеющим своего учителя – представителя Далай-ламы XIV в России Джампу Тинлея. В связи с этим неудивительна серьезная вовлеченность Илюмжинова в усилия, направленные на организацию визита Далай-ламы, которого администрация Президента В.В. Путина, желающая угодить коммунистическим властям Китая, не пускает в Россию. Усилия Илюмжинова увенчались успехом в декабре 2004 г., когда Далай-лаам все же посетил Калмыкию и осветил место строительства хурула в Элисте.

Численность

Около 40 % жителей Калмыкии считают себя буддистами.

Зарегистрировано 38 буддийских религиозных организаций (из них 26 хурулов (конец 2003 г.) в Калмыкии и 2 в Астраханской области.

Национальный состав

Калмыки, есть единичные случаи обращения русских.

Средства массовой информации

Журнал «Мандала», учредитель – Калмыцкий университет, с 1993г. (к середине 1997 г. вышло 6 номеров), главный редактор – Петр Биткеев, тираж – 3 тыс. Адрес: 358000, Элиста, Театральный пер., д. 3, кв.9. Тел.: (84722) 6-22-71.

Газета (ежемесячная буддийская) «Дыхание лотоса» , издатель: Калмыцкий хурул «Геден Чой Корлинг», с 1996 г., тираж – 500 экз. Адрес: Элиста, Калмыцкий хурул. Тел.: 5-25-11.

Регулярные передачи по республиканскому радио и телевидению.

Учебные заведения

Филиал международного буддийского института Карманы (KIBI), 30 учащихся.

30 студентов обучаются в одном из тибетских монастырей в изгнании в Индии (2002).

20 буддийских воскресных школ для детей.

В планах ОБК создание Международного буддийского университета при Калмыцком хуруле на базе Центра тибетской медицины и астрологии.

Обсуждается проект создания факультета буддийской философии в Калмыцком университете.

Монашество

При Калмыцком хуруле 10 монахов с Тибета проживают постоянно, монахов-калмыков нет (2003).

Общественные и благотворительные организации

Центр тибетской медицины и астрологии. Элиста, ул. Лермонтова, д. 83.

Общественная и благотворительная деятельность осуществляется непосредственно общинами.

Экономическое положение

Финансирование крупнейших строек республиканским бюджетом.

В районах – строительство хурулов за счет районных бюджетов.

Личные средства Илюмжинова.

Незначительная поддержка от иностранных буддийских организаций.

Библиография

Дорджиева Г. Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М, 2001.

Дзен-буддизм (чань-буддизм) в России

Составлено в мае 2002 г. Автор: В. Пореш. Сбор материалов: В. Пореш

Краткая история.

Буддизм проник в Китай в ветви махаяны во II в. через индийских проповедников. Чань (по-японски – дзен) возник в VI в., когда первый учитель чань индийский миссионер Бодхидхарма, приехав в Китай, начал проповедь нового учения. Бодхидхарма считается первым патриархом чань. На формирование дзен-буддизма большое влияние оказал даосизм. Школа чань была господствующей в Китае в VII – XI вв. и пришла в упадок после начала гонений на буддизм с середины IX в. Подлинный расцвет и влияние чань приобрел в VII в. при 6-м патриархе Хуй-нэне (638–713), главе так называемой южной школы чань.

В Корею буддизм проник в IV в. через китайских миссионеров. В VII – VIII вв. в стране появляется дзен. При династии Корио буддизм в Корее достиг расцвета, но с начала XV в. подвергался преследованиям и монахам было запрещено появляться в городах, а господствующей религией стало конфуцианство. В настоящее время буддизм – самая распространенная религия в Южной Корее (около 7,5 млн человек). В корейском буддизме дзен (по-корейски – сон) абсолютно господствует.

Если в Японию буддизм проник через корейских проповедников в середине VI в., то дзен появился в XII в. Его основоположниками были Эйсай и Доген. Последний несколько лет провел в Китае и, вернувшись, основал школу дзен под названием Сото, главным методом которой была сидячая медитация.

Территория современного Вьетнама еще во II в. до н.э. была более чем на 1000 лет завоевана ханьским Китаем. Здесь были китайские: учреждения, образование, язык. Буддизм попал во Вьетнам в начале новой эры, т.е. почти тогда же, когда и в Китай. Уже в 580 г. выходец из Южной Индии Винитаручи, ученик китайского третьего патриарха Сэнцаня, основал первую вьетнамскую школу дзен. Во Вьетнаме сложилось несколько школ дзен, которые преобладают над другими направлениями буддизма.

Дзен существует, как правило, в синтезе с близкими религиозными системами и народной религиозностью. Так, в Китае дзен стол-

кнулся с сопротивлением уже многовековой традиции конфуцианства и даосизма. Тем не менее, будучи поддержан некоторыми китайскими правителями, он укоренился в стране, но в преобразованном виде, пройдя через определенное воздействие даосизма. В Японии дзен сосуществует с синтоизмом, а также иными школами буддизма. В XX в. наблюдается упадок дзена в Японии и отчасти во Вьетнаме, где он сосуществует с амидизмом (чистой землей). Только в Южной Корее школа дзен продолжает сохраняться на высоком организационном и духовном уровне. Свою школу корейские буддисты возводят прямо к 6-му патриарху дзен Хуй-нэну и утверждают, что сохранили в наибольшей чистоте китайскую традицию. В настоящее время все буддийские монастыри в Корее объединены в орден Чоге, по корейскому названию горы в Китае, где подвизался Хуй-нэн.

Дзен-буддизм получил известное распространение в США после Второй мировой войны благодаря лекциям и книгам проф. Д. Судзуки, а также таким писателям, как Сэлинджер и Керуак.

С конца 60-х гг., с приездом японского учителя Дэсимару Тайсен (ум. в 1982 г.), стала популярной на Западе школа сото. Дзен доминировала в Европе до появления тибетских проповедников, которые все более ее теснят.

Особенности вероучения и современное положение

Слово «чань» («дзен») – это перевод санскритского слова «дхьяна» – «медитация». Чань является махаянистской школой, поскольку в основе ее лежит учение о пустоте. Последнее понятие может быть в согласии с учением махаяны определено только отрицательно – не то и не это. Явления есть только явления, и ничего за ними не скрывается. Задача медитации – раскрыть собственную изначальную природу, каковая есть природа Будды. Медитация происходит в позе лотоса лицом к стене, чтобы ничто не отвлекало внимания. Необходимо не задерживать мысли, не останавливаться на них, а свободно пропускать их сквозь себя.

Пробуждение, усматривание своей природы, происходит внезапно, ниоткуда и ничем не контролируется. Бодхидарма учил в известном, приписываемом ему стихотворении, что «истина – вне слов». Пробуждение может произойти от удара палкой учителя, который возвращает ученика тем самым к правильному пути. Но оно может произойти и в результате короткой беседы с ним, по видимости нелогичного содержания, когда ученик должен ответить на кажущийся абсурдным вопрос учителя, например, «как звучит хлопок одной ладони». Такая беседа, по-японски коан, имеет ту же цель, что и медитация – направить ученика по пути к пробуждению.

Отличительной особенностью дзен является то, что он настаивает на мгновенном пробуждении, которое ничем не обусловлено. По сравнению с тибетским буддизмом дзен более спонтанен, менее рационален, выражает себя в форме поэзии и живописи, а также в боевых искусствах (стрельба из лука в Японии) и в быту (чайная церемония). В нем несколько иная роль учителя – он больше настаивает на самостоятельном пути ученика. Учитель необходим, но в какой-то момент он может стать препятствием на пути к пробуждению. В дзенской литературе часто цитируется поэтическая строчка: «Встретишь патриарха – убей патриарха, встретишь будду – убей будду».

На практике дзен часто сосуществует с более простой, даже простонародной формой буддизма «чистая земля», понимаемой как некое «райское место» Будды Амитабы, куда попадают верующие в Будду, который в силу этой веры очищает их карму. «Чистая земля» – это буддизм, связанный с ритуалами, покаянными молитвами и просьбами о благоденствии. Он резко контрастирует с медитацией как основной практикой в дзен и с учением о внезапном пробуждении. Может быть, контраст даже более резкий, чем между ученым и народным буддизмом в Тибете. При самом появлении буддизма в Тибете чаньские проповедники столкнулись в ученом диспуте с индийским миссионером, но тибетцы отвергли внезапное пробуждение. Пробуждению, по их мнению, должен предшествовать долгий путь через много рождений. Тибетский буддизм, тибетский культ сопровождается долгими сложными ритуалами, многолетним образованием для монахов, сложной системой ученых диспутов и степеней. Буддизм в Тибете охватил и пронизал почти всю культуру, в Китае же он был лишь одной из религий, несмотря на всю силу его воздействия. Тибетское искусство выглядит тяжеловесно по сравнению с китайским и японским, особенно с тем, которое связано с чань: оно спонтанное, легкое, поэтичное.

Привлекательность дзен для европейца – в его акценте на спонтанность, внезапность, в его видимой простоте, в изяществе его искусства, в отсутствии необходимости долгого постижения ученых трактатов. Истина – вне слов, надо быть каждую минуту готовым к пробуждению и ты испытаешь его в самый неожиданный момент, если ты всегда будешь хранить в гармонии свой дух и свое тело. Правда, утверждает русский монах, получивший посвящение в корейском монастыре, эта легкость – мнимая. Реальность дзенского монастыря в Корее – это тяжкий ежедневный и многолетний труд с поклонами, медитацией и физическими напряжениями, т.е. мгновенное пробуждение есть результат многолетних усилий.

Если тибетский буддизм через Бурятию и Калмыкию, академическую буддологию укоренился в России, то китайский и японский буддизм корней не имел. В 60-е гг. XX в. интерес к дальневосточному буддизму проникает в Россию с Запада. Именно в эти годы в США стала известна в интеллектуальных кругах книга проф. Судзуки о дзен-буддизме, появились романы Сэлинджера и Керуака. Дзен стал популярен в СССР, в России приблизительно с конца 60-х гг. после появления в самиздате книги Судзуки «Очерки о дзен-буддизме» и выхода в свет романа и новелл Сэлинджера. Серия исследований Е. Завадской о китайском буддизме сыграла большую роль в пробуждении интереса к дзен. Самой известной стала ее небольшая, но увлекательно написанная книга «Восток на Западе» о влиянии дзен на Дж. Сэлинджера, Г. Малера, А. Матисса. Появились книги по китайскому буддизму. Возник интерес к китайской и японской поэзии и живописи. Дзен и чань вошли в моду в среде интеллигенции крупных городов. Интерес был, конечно, прежде всего интеллектуальный, но сама возможность мыслить и видеть иным образом поражала. Никаких учителей быть не могло, но почва была подготовлена. Учителя появились после перестройки. И появились общины китайского чань, японского дзен, корейского сон. Дзен чаще всего воспринимался не столько как духовная практика, сколько, даже прежде всего, в его выражении в области искусства, поэзии и живописи. Учение дзен давало язык для понимания китайского и японского искусства, а также, может быть, поэтики японского кино. Пародийным следом такого былого увлечения дзен является книга Владимира Шинкарева (художника и писателя из группы «Митьки») «Размышления, максимы и федоры».

В Москве центром, объединяющим людей, интересующихся дзеном, служит интернет-журнал «Дзен. Ру». Директор – Дмитрий Шарко.

В России существует несколько общин дзен, которые можно рассматривать в качестве концентрированного выражения распространенного общественного интереса к дальневосточной религиозной культуре. Первые дзенские учителя появились в начале 90-х гг., впрочем дзен сейчас, как и в Европе, уступает тибетскому буддизму и по числу общин, и по уровню организации, и по числу участников. Количество общин и людей, практикующих дзен, очень невелико. Однако культурное и идейное влияние дзен на российское общественное сознание в определенных случаях заметно.В начале XXI в. в России наиболее организованны и многочисленны общины корейской школы дзен Кван Ум.

Религиозная группа дзен-буддистов южнокорейской традиции ордена Чоге школы Кван Ум

Организационная структура.

Российские общины окормляются европейским центром в Польше. Учитель – Во Бонг (поляк), глава Кван Ум в Европе. Координатор по России – Александр Немков. Глава дзен-центра в Санкт-Петербурге – аббат Борис Федоров, директор центра – Ольга Фокина (его жена); учитель дхармы – Марина Рудакова (учитель дхармы – тот, кто принял 10 обетов, таковых в центре 6 человек)

Тел. общины: (812)307-06-93, URL: welcom.to//kwanum.spb.ru

Краткая история

Орден Чоге основан в Корее в 1935 г. на основе слияния двух буддийских школ, ранее конфликтовавших. Орден стал координатором и администратором традиционной монашеской сангхи Кореи. Он назван по имени горы на юге Китая, где находился храм 6-го патриарха Чань Хуй-нэна, тем самым возводя себя к этой линии.

Корейский дзен появился сперва в США, куда приехали Сеунг Сан вместе с другими и организовали в г. Провиденсе (штат Рок-Айленд) первый дзен- центр Кван Ум, имеющий задачей адаптировать корейский дзен к западной ментальности. Сеунг Сан и его ученики создали по всему миру около 50 центров.

В 1989 г. Сеунг Сан приехал в Москву на всемирную конференцию религиозных деятелей, организованную по инициативе М. Горбачева. В Москве он знакомится с А. Немковым и оставляет ему адрес центра в г. Провиденс, куда тот попадает в 1991 г. и остается на 8 месяцев, пройдя через интенстивное обучение практике дзен. Вернувшись в Россию, Немков встретился со своими друзьями В. Максимовым и его женой М. Рудаковой. В результате этой встречи появился перевод ряда книг Сеунг Сана, где излагалось учение дзен школы Кван Ум (Максимов, выступивший переводчиком, – инженер по образованию, ранее переводил Кастанеду, уже несколько лет живет в Южной Корее, где он стал буддийским монахом).

В 1993 г. в Санкт-Петербург приехал Су Бонг из США, ближайший ученик Сеунг Сана, и в центре боевых искусств Цоя дал первый ритрит (3 дня), в котором приняли участие около 50 человек. Сеунг Сан прочитал тогда же лекцию в ленинградском доме молодежи, где присутствовали около 100 человек (Сеунг Сан умер в том же 1993 г.).

На ритрите присутствовал Ю. Инютин, ранее занимавшийся боксом, а потом восточными боевыми искусствами, владелец туристического агентства. Учение вдохновило его, и он поехал в Южную Корею в 1994 г. Вернувшись в Россию весной 1995 г., он организационно оформил группу Кван Ум, которая стала собираться на еженедельную практику. Ю. Инютин – один из заметных буддистов в Петербурге. Он очень энергичен и амбициозен, деятелен и общителен. «Русский ум, – говорит он, – требователен, мистичен, экстремален, воинственно-агрессивен. Карма русских близка корейской карме. Для русского ума Кван Ум – кастрация, а для американца – умиротворение (sic!)». Инютин стал аббатом и был им до 1997 г.

В 1997 г. в группе произошел конфликт, связанный с авторитарным стилем руководства Инютина. На его место был избран более спокойный и коллегиальный Б. Федоров. Таким образом, в Санкт-Петербурге образовались две группы – Инютина и Федорова. Отношения между собой они сохраняют.

Региональным центром Кван Ум для России стала Польша. Учитель Кван Ум – поляк Во Бонг, глава Кван Ум в Европе. Российские члены движения регулярно ездят в Польшу на ритриты, а польские дзен-учителя приезжают в Россию. Приезжают также учителя из ЮАР, Гонконга, Венгрии, США.

Медитации Кван Ум в Санкт-Петербурге проводятся в дацане, там же дают учение приезжие учителя.

Начиная с 1997 г. в разных городах России возникло еще около 10 общин.

Особенности вероучения и современное положение

Цель практики дзен – освободиться от «я»: от своего мнения, от своих условий, от своей ситуации в широком смысле слова. «Истинная корейская идея – это никаких идей» (слова учителя Му Сонг Суним). В каждый момент жизни нужно ясно видеть, ясно слышать, ясно чувствовать. Принять существование на земле, сказать ему «да» – это классическая дзенская установка. Задача общины и ее ценность – в совместном действии.

Четыре ключевых элемента практики:

1. Дзадзен – медитация перед стеной. Необходимо держать в неподвижности ум из момента в момент при определенной технике дыхания, контроле тела и ума с целью уйти от мышления, чтобы проявилась наша истинная природа (Сеунг Сан).

2. Внезапное просветление (пробуждение), по учению Хуй-нэна.

3. Шоковая тактика Ма Цзу и его последователей: внезапный окрик или удар.

4. Метод коана (вопроса) – общественный случай, т.е. просветление в присутствии других.

По словам М. Рудаковой: «необходимо стремиться всегда быть в правильной ситуации, в правильных отношениях, в правильной функции все 365 дней, то есть держать неподвижно ум в любой ситуации и в любом состоянии».

Численность

Около 10 общин в России, в каждой от 10 до 50 чел. Крупнейшая, центральная община в Санкт-Петербурге: 50 чел. в возрасте 20-30 лет.

Учебные заведения

Отсутствуют.

Периодические издания

Отсутствуют.

Финансирование

Регулярное финансирование отсутствует.

Община Дельмаса корейской школы сон (дзен)

Организационная структура

Глава общины – Иль Ке Сыним (Константин Шуртухин)

Община не зарегистрирована.

Краткая история

Начало общины восходит к молодежному кружку в г. Туле, где собирались люди, интересующиеся восточными учениями. Один из деятельных его членов Константин Шуртухин (закончил физико-математический факультет Тульского пединститута) начал свое путешествие по духовным мирам с чтения Достоевского, но особенно сильное впечатление на него оказал Герман Гессе. Он занялся йогой, познакомился с учением Рериха, стал учиться на психологическом факультете, изучал историю, посетил Оптину пустынь, где продолжительное время беседовал с авторитетными монахами. В Москве и Санкт-Петербурге познакомился с тибетским буддизмом, но в конечном счете его увлек дзен, в том числе из-за специфически дзенской эстетики. В феврале 1992 г. ему удалось встретиться с учителем из Южной Кореи Ван Мен Сынимом, учеником самого авторитетного учителя в Корее Сон Чоль Сынима, патриарха (главы) ордена Чоге. Через несколько месяцев Шуртухин встретился с Ван Мен Сынимом в г.Донецке, где к тому времени уже существовала община буддистов. После этой встре-

чи учитель пригласил его в Корею, куда Константин вскоре приехал, провел год в дзенском монастыре и в сентябре 1993 г. получил монашеское посвящение и монашеское имя Иль Ке Сыним. В течение последующих лет Иль Ке Сыним периодически возвращается в Корею, где проводит в монастыре по 2-3 месяца. В Корее в Международном буддийском центре, основанном Ван Мен Сынимом, находятся уже несколько лет также некоторые члены одно время существовавшего центра в Туле.

Зимой 2000 г. была создана община Дельмаса (в переводе с корейского – Храм Дхармы), куда вошли около 10 человек университетской молодежи. Практики проводятся по субботам: это два часа дзадзен (сидячая медитация) и час повторения мантр.

Общину регулярно посещают также временно проживающие в Москве корейцы-буддисты, для которых община является естественным национальным духовным центром.

Особенности вероучения и современное положение

Главная цель практики, как и в буддизме в целом, – достижение состояния Будды, для чего необходимо выйти за пределы ума. «Будда не был Спасителем,– говорил Сон Чоль Сыним, – он приходил не спасать, но лишь для того, чтобы научить нас видеть, что мы уже спасены». Другими словами, необходимо увидеть свою природу как природу Будды, тогда Будда, Христос или любой другой учитель окажутся всего лишь указанием пути: «Будда, Христос – лишь пылинки на поверхности твоего ума, сотри их». Сон Чоль Сыним вообще часто упоминает христианство в своих высказываниях, поскольку христианство ярко присутствует в Южной Корее : это 1,5 млн католиков, среди которых есть те, кто принимает участие в буддийских практиках, и более 5 млн протестантов. Христианам также принадлежит подавляющее число учебных заведений. Тем не менее есть немало ищущих своих корней представителей корейской молодежи, для которых такими корнями является буддизм.

«Дзен несущественно отличается от тхеравады или тибетского буддизма, – говорит Иль Ке Сыним. – Это просто разные техники пути к одному и тому же. Следует изучать свое сознание, для чего существуют три основные практики: поклоны, повторение мантр и дзадзен. Но есть то, что существует только в дзен, это медитация над коаном. Коан дает учитель, после того как ученик совершит три тысячи поклонов. Начинающий может это сделать только за 15–20 часов».

В целом в жизни необходимо соблюдать пять правил: поменьше спать, поменьше разговаривать, поменьше читать, поменьше есть и поменьше путешествовать.

В корейском дзен, как и в махаяне в целом, вся жизнь монаха должна определяться путем бодхисатвы – это сострадание и помощь другим: стань счастливым сам и сделай счастливым человека рядом с тобой.

Численность

15–20 человек.

Социальный состав

В основном студенческая молодежь.

Финансирование

Пожертвования.

Московский Дзен-центр (Духовный орден Тиен Хиен)

Среди прочих объединений буддистов появились и группы, принадлежащие вьетнамским школам. Самая известная из них – Духовный орден Тиен Хиен.

Формальная структура отсутствует. Фактический руководитель – Борис Валентинович Орион.

Адрес: Москва, ул. Остроумовская, д. 13.

Тел.: (095)265 30 48; 304 45 62; факс 913 62 48.

www//zen. ru/dzencenter//

e-mail mcfmosk@ online. ru

Краткая история

Орден создан в 1965 г. во Вьетнаме учителем дзен Тик Нат Ханом, вынужденным по политическим причинам покинуть страну, куда въезд для него с тех пор запрещен. Тик Нат Хан к настоящему времени является одной из центральных фигур буддизма в Западной Европе и США, где им создано более 200 общин. Он основал орден Тиен Хиен как свою школу дзен с центром во Франции около Бордо (Деревня Сливового Сада), где получают учение сотни европейцев. Автор многих книг по буддизму и поэтических сборников, Тик Нат Хан много занимается благотворительностью, помогая вьетнамским эмигрантам на Западе. Он дважды, в 1992 и в 1993 гг., посетил Москву. В 1992 г. провел ритрит в доме культуры им.Серафимовича, в котором приняло участие несколько сот человек. После вводной лекции состоялся трехдневный семинар, а затем был создан московский дзен-центр, куда раз в год приезжают ученики Тик Нат Хана.

Фактическим руководителем центра является Борис Орион. Он закончил Московский институт стали и сплавов в 1965 г., защитил

кандидатскую диссертацию, в настоящее время имеет степень доктора философии, присвоенную ему по совокупности написанных им работ. В своих религиозных исканиях познакомился с несколькими религиями, но буддизм оказался ему ближе всего в силу его, как он выразился, «утонченного психологизма». Тик Нат Хан увлек его своим методом отождествления духовного пути и жизненной практики, а также поэтичностью речи

В Дзен-центре проводятся еженедельные пятичасовые практики медитации, занятия по йоге и технике дыхания, а также беседы. Занятия проводит Б. Орион, получивший в посольстве Индии в Москве международный сертификат преподавателя йоги. Кроме того, Б. Орион прочитал несколько циклов лекций по истории буддизма и о дзен в Музее Востока в Москве, а также в других городах – Киеве, Брянске, Ростове. О Дзен-центре появлялись публикации в прессе и передача по телевидению.

Особенности вероучения и современное положение

Подход ордена Тиен Хиен – сочетание общебуддийской основы (три драгоценности, четыре благородных истины, пять заповедей и т.д.) с чисто дзенским их видением. «Учение, как и принадлежность определенной традиции, необходимы и являются фундаментом, но не следует слепо им следовать: палец, указывающий на луну не есть луна. Согласно первому патриарху дзен Бодхидхарме, истина – вне учения. Практика есть всего лишь инструмент пути. В обыденной жизни цель практики – доброта ко всем живым существам. Практикой же является все – и сидячая медитация дзадзен, и чайная церемония, и еда, и ходьба, когда они одновременно являются и медитацией. Главное – серьезность и избежание узкого конфессионализма. Следовать духовной традиции значит не столько читать и рационально понимать, сколько входить в ту практику, когда обретается опыт растворения «эго» и такого сочувствия другому живому существу, что сам им становишься. Сознание должно пребывать в том его пространстве, где оно не есть ни сон, ни бодрствование».

Первый этап практики – обретение внутреннего мира и самадхи – концентрации сознания на объекте. Второй этап – пхавана-випашьяна – концентрация сознания не на одном объекте, а на нескольких и в конце концов – на бесконечном их числе.

«Надо следовать учению, но истина – вне учения». Отличительная особенность идейной позиции ордена Тиен Хиен – нацеленность на диалог и даже на сближение с христианством (Орион: «Наступит ли день, когда буддисты будут причащаться вместе с христианами?»)

Численность

В московской общине около 40 человек.

* * *

В России также есть дзен-общины выходцев из стран Дальнего Востока. В этих общинах присутствуют традиции народного буддизма, так называемого буддизма «чистая земля». Примером таких общин является возникшая в 1993 г. московская организация «Соломенная хижина», состоящая, в основном, из живущих в Москве вьетнамцев.

Основатель общины – Инна Анатольевна Мальханова, закончившая в 1963 г. географический факультет МГУ и специализировавшаяся на географии Вьетнама. Изучив вьетнамский язык и позднее выйдя замуж за вьетнамца, она в результате духовных поисков прочитала книгу Д. Судзуки о дзен-буддизме. Перед праздником дня рождения Будды обошла вьетнамские общежития в Москве с призывом отпраздновать вместе этот день. В результате была создана община «Соломенная хижина» по имени известного патриарха дзен в древнем Вьетнаме. Наставником в ней стал Тхить Ньы Диен, являющийся учителем в пагоде Вьен Зак в Ганновере, Германия. Буддизм общины – это соединение Чистой Земли и дзен. Община много занимается благотворительностью, в том числе помощью бездомным животным.

Российский филиал японской религиозной корпорации «АУМ Синрикё» («Алеф»)

Составлено в мае 2001 г. Автор: С. Филатов.
Сбор материалов: В. Никольский, С. Филатов

Организационная структура

Конкретные принципы организационного устройства «АУМ Синрикё» на начало нового века нам неизвестны. Однако имеющиеся данные позволяют сделать вывод о том, что эффективно работающая организационная структура в России существует, хотя находится на нелегальном положении, и имеет два основных центра – в Москве и деревне Ельцы Юрьев-Польского района Владимирской обл., где аумовцы создали свое поселение.

По данным журналистского расследования «Известий», в 2000 г. в России действовали четыре хорошо организованные полуавтономные группы, мало связанные друг с другом (Известия, 2000. 26. 02.).

Краткая история

Ассоциация «Аум Шинсэн-но-Кай» (Си-буя-ку, г. Токио) была создана в феврале 1984 г. Секо Асахарой (настоящее имя Тидзуо Мацумото, р. 1955 г.), носящим титул «Дух Истины, Его Святейшество Учитель». В начале 1986 г. Секо Асахара посетил Индию, где установил связи с известными буддийскими и индуистскими гуру, среди которых был Свами Акадананда, ученик одного из учеников Рамакришны; Пайлот Баба – широко известный в Японии индиец, обладающий «сверхъестественными способностями»; Свами Дайянанджи – учитель Джнана йоги; Ровсанг Тендзин – мастер тепловой йоги. В феврале 1987 г. Секо Асахара учредил отделение организации в г. Осака и провел первую встречу с Далай-ламой в Дарамсаре, Индия. В документе, датированном 26 мая 1989 г., Далай-лама отмечает, что АУМ оказывает значительную поддержку буддийским общинам в изгнании.

В июле 1987 г. Секо Асахара совершил поездку в Египет. Тогда же название организации было изменено на «Вероучение высшей истины Аум» (АУМ Синрикё), а главный центр ее перенесен в Сэтагая-ку, Токио, где находился до 1995 г. В ноябре 1987 г. в концертном зале «Роон Каикэн» в программе «Astral World Concert» впервые публично исполнялась астральная музыка учителя Асахара. В феврале 1988 г. в зале «Осака Санкэй Холл» в течение трех дней исполнялась программа астральной музыки и танцев «Рюгу но Утагэ». В августе 1988 г. было завершено строительство главного центра на горе Фудзияма и начат выпуск журнала «Supreme Initiation» на английском языке. К концу 1988 г. насчитывалось уже сорок четыре ученика, «достигших стадии просветления».

Разрешение муниципалитета Токио на регистрацию организации было получено в августе 1989 г., после чего «АУМ Синрикё» начала активно участвовать в обсуждении социальных проблем (налог на потребление, система медицинского обслуживания и пр.). В ноябре 1989 г. учитель Асахара посетил ФРГ, где встречался с начальником отдела Министерства науки г-ном Эндерлайном, с представителем СДПГ г-ном Бюхлером. К концу 1989 г. еще 242 ученика достигли «стадии просветления».

В марте 1990 г. вышла первая книга «Лекции о первоначальном буддизме», а в июле 1990 г. учреждается больница «АУМ Синрикё» (Накано-ку, Токио). К концу 1990 г. еще 35 учеников достигли «стадии просветления». В марте 1991 г. в крупнейших городах Японии показали спектакль «Смерть и перевоплощение» – о постижении учителем «Мира Самадхи». В 1991 г. наносятся визиты на высоком уровне в Лаос и Шри-Ланку.

Националистические традиции старшего поколения, тесно связанные с синтоизмом и традиционным японским буддизмом, оказывались непривлекательными для части японской молодежи, настроенной анархистски, левосоциалистически и антиамерикански. В глазах этой левацкой молодежи «АУМ Синрикё» становится как бы выходом, духовной и социальной альтернативой. Большинство членов ассоциации составляют студенты и молодежь, занимавшиеся йогой и изучавшие труды неовосточных гуру – Раджниша, Махариши и других модных в странах Запада учителей. Членов Ассоциации также объединяет интерес к переводу буддийских текстов с пали на японский язык. Альтернативная по отношению к господствующей в Японии идеологическая ориентация выражена в предсказаниях Секо Асахара об опасности грядущего перевооружении Японии (в лекциях 1988 г. указывался 1993 г.) и о неизбежности новой мировой войны на рубеже тысячелетий. Война может быть предотвращена, если сеть филиалов «АУМ Синрикё» распространится по всему миру (2 – 3 филиала в каждой стране).

В 1992 г. началось проникновение аумовцев в Россию. В марте–апреле 1992 г. Секо Асахара впервые посетил Россию, где встретился с председателем Верховного совета Р. Хасбулатовым, вице-президентом А. Руцким, министром информации и связи В. Булгаком, митрополитом Питиримом, политическим обозревателем газеты «Правда» Овчинниковым, а также выступил перед студентами МГУ, МИФИ, МГТМО, МИРЭА. В Большом театре был показан спектакль «Смерть и перерождение». Российский филиал японской религиозной корпорации «АУМ Синрикё» был зарегистрирован в Министерстве юстиции России 28 июня 1992 г. Возглавил его монах Томомицу Ниими (религиозное имя – Майтрейя-Сэйтайши). Центр находился в Москве (ул. Петрозаводская, д. 32-а). Вскоре возникло несколько филиалов в Москве, которые часто переводились из одного помещения в другое. 20 февраля 1994 г. был открыт новый центр у метро «Алексеевская» (Звездный бульвар, д. 21, к. 1).

В начале 1990-х гг. «АУМ Синрикё» добилась больших успехов в проведении рекламной кампании в России. В связи с открытием московского филиала «АУМ Синрикё» Секо Асахара был принят мэром Москвы Ю. Лужковым. В ходе визита была достигнута договоренность с президентом телекомпании «Останкино» Е. Яковлевым о показе телепрограмм «АУМ Синрикё». Аумовские программы транслировались в первой половине 90-х гг. по многим центральным теле- и радиоканалам: ежедневные радиопередачи под названием «Эвангелион Тэс Басилэйас» транслировались на волнах радиостанции «Маяк», было организовано вещание из России

на английском языке на Японию и страны Юго-Восточной Азии на волнах всемирной службы московского радио, велись еженедельные телепрограммы на 3-м московском канале «2х2». Рекламные объявления размещались в газете «Аргументы и факты» и других изданиях. Почти 70% тех, кто обратился в филиалы в первые месяцы их работы, слушали радиопрограммы.

22 – 23 ноября 1993 г., во время очередного приезда Асахары в Москву, до 4 тыс. человек побывали на концерте и лекции в спорткомплексе «Олимпийский». 15 – 18 января 1994 г. Асахара снова посетил Москву для проведения лекций и концертов.

Но не только японский центр движения вкладывал средства в Россию. С самого начала аумовцы стремились поставить жизнь московского филиала на самофинансирование. У всех членов воспитывалось отношение к внесению пожертвований как к «основной практике в религии Истины». Сразу была введена повседневная плата за любые занятия, обязательным для верующих считалось «бескорыстное служение» в одном из филиалов или на улице; проводилась поименная проверка ежемесячных взносов («АУМ Синрикё» – одна из немногих религиозных организаций в России, где такая проверка имела место). Регулярно организовывались платные «Семинары по излечению болезней». Издание книг Секо Асахара было переведено с дорогостоящего фотокопирования в типографию, а стоимость книг постоянно повышалась как в свободной торговле, так и для продажи членам организации. По высокой цене – в три раза выше рыночной – продавались кассеты с записями астральной музыки. Велся сбор средств в «Фонд превращения России в Шамбалу» и для создания общины бодисаттв. Лидеры общины бодисаттв (основные, лидеры районов и групп) имели право принимать в члены общины у себя дома, продавать книги, плакаты и кассеты, организовывать платные семинары. Иногородним членам «АУМ Синрикё» предлагался «за пожертвование» ряд услуг: они могли остановиться в одном из филиалов, получить по почте книгу «Ежедневная практика». Внести обязательное пожертвование можно было по почте или через банк.

С момента появления в России аумовцы устанавливали связи с российскими силовиками и в оборонной промышленности. В течение 1995 г. секретарь Совбеза Российской Федерации Олег Лобов и некто Муравьев, сотрудник одного из министерств, вели переговоры с «АУМ» по созданию Российско-японского университета, который возглавил Лобов, через который японцы оформляли визы.

Как выяснилось позднее, в 1994 г. в Японии аумовцами разрабатывались планы применения зарина. В Россию отрядили три группы боевиков, чтобы они попрактиковались в стрельбе из АКМ – ведь в Японии даже подержать в руках автомат невозможно. Тренировались они в Кантемировской и Таманской дивизиях. Руководил всем нерелигиозным на российской территории Хаякава Киекиде («святое имя» Тиропы Сэйгоси), второй человек в «АУМ». Именно он встречался с Лобовым. Хаякава искал выходы на сотрудников комбината под Волгоградом, на котором раньше производили нервно-паралитические газы. Он посетил несколько научных учреждений в Москве, представляясь сотрудником фирмы «Махапося». Аумовцы были на заводе им. Хруничева, на Ковровском заводе, где хотели выторговать пулемет – под видом образца для производства детских игрушек. Среди посетителей Ковровского завода был Мураи Хидэо, контролировавший производство зарина в «АУМ» (Анна Суздальцева. Известия. 2000.24,02.).

С 1993 г. российские антикультистские организации и РПЦ начинают активную борьбу с «АУМ Синрикё». Они инициируют обращения родителей к Президенту России, прокурору Москвы с требованием возбудить уголовное дело против «АУМ», поскольку дети отказываются «нормально питаться, перестают читать, смотреть телевизор». 20 февраля 1994 г. «Московский комсомолец» сообщил, что в отделении милиции «Ховрино» (на участке которого находился центр «АУМ» в Москве) скопились десятки писем родителей членов «АУМ Синрикё» и что «милиция пытается определить, насколько незаконна деятельность проповедника и под какую статью закона она подпадает».

Активные выступления против секты принесли свои плоды: в июне 1994 г. деятельность «АУМ Синрикё» была запрещена мосгорпрокуратурой. Официальное обоснование этого решения – при регистрации в Минюсте учредители подсунули поддельные документы. Минюст лишил секту регистрационного свидетельства. «Секте запрещено проводить массовые служения на стадионах, проповеди по телевидению и на радио. «АУМ Синрикё» также не имеет права печатать и распространять свои книги религиозного содержания» («Московский комсомолец», 1994. 22. 06). Тем не менее через несколько месяцев «АУМ» добился перерегистрации в результате судебного решения. С этого времени секта стала основным объектом нападок «Комитета по спасению молодежи от тоталитарных сект». В 1994 г. прошел ряд процессов против секты, ее проповедническая деятельность в общеобразовательных школах была резко ограничена, несмотря на то, что Комитет не смог до-

биться возбуждения уголовного дела. Все изменилось в 1995 г., после того как в марте 1995 г. адепты «АУМ Синрикё» по приказу руководства этой организации произвели террористический акт в метрополитене Токио с использованием зарина, в результате чего пострадали более 5 тыс. человек, 12 человек погибли.

Секо Асахара был арестован японской полицией в мае 1995 г. Во время следствия вел себя мужественно, отказывался от сотрудничества со следствием. 27 февраля 2004 г. был признан виновным по всем 13 предъявленным обвинениям, связанным с убийствами 27 человек и был приговорен к смертной казни. Как объявил суд, секта последовательно шла к подготовке государственного переворота в Японии, где она планировала создать религиозное царство во главе с Великим Учителем. На объектах «Аум» были найдены заводы по производству отравляющих веществ и болезнетворных бактерий. Асахара стал 189-м и последним арестованным активистом «Аум Синрикё», виновным он себя не признал. Ранее на смерть были осуждены 11 его «апостолов». К лету 2004 г. ни один смертный приговор не был приведен в исполнение, все они были обжалованы. На апелляцию подали и адвокаты Асахары. Предполагается, что на рассмотрение этого дела уйдет еще лет десять (Известия, 2004. 28. 02). Штаб-квартира «АУМ Синрикё» была закрыта, имущество конфисковано. В 1997 г. японские власти снесли комплекс зданий "АУМ" у подножия горы Фудзияма. Однако «АУМ» не была уничтожена полностью. В самой Японии «Аум Синрикё» не запрещена – она лишь поставлена под гласный надзор полиции и сменила название на «Алеф». В нее, по данным на начало 2004 г., входят около 2 тыс. членов, которые уверены, что после казни Асахара сольется с высшими силами и обязательно вернется к ним после перерождения.

Вскоре после трагических событий в Японии правохранительные органы России также занялись «АУМ». Весной 1995 г. останкинским межмуниципальным судом Москвы секта была запрещена. Люди в штатском опечатали помещение на Звездном бульваре, но после того как синрикёвцы вынесли оттуда все бумаги. Руководитель московских аумовцев Тосиясу Оути провел в тюрьме всего 10 дней, Ре Андо больше месяца находился в Бутырке, а Кэйдзи Танимура после трех месяцев тюрьмы опять стал синрикёвцем (последний приехал из Японии только дать показания, поскольку ранее вышел из секты). Танимуру вытащили из тюрьмы усилиями адвоката Натальи Мухиной. Оути говорил, что в Японию он ехать не хочет, потому что его там арестуют. По мнению Преображенского, он сдал других членов секты, чтобы остаться в России, и, вероятно, был

завербован российскими спецслужбами. Связь с разведкой у «Синрикё» очевидна, так как Асахара не мог просто так встречаться с высшими чиновниками в государстве и проводить свои учения на военных базах в России (Известия, 1998.20.03. – статья бывшего подполковника КГБ и сотрудника центра св. Иринея Лионского при Московском патриархате Константина Преображенского, который был переводчиком адвоката «Аум Синрикё» в 1995 г.). В декабре 1995 г. по решению суда был наложен арест на все банковские счета и недвижимость «АУМ Синрикё», а весной 1996 г. она была объявлена банкротом.

В 1997 г. дело «АУМ Синрикё» было передано из районной прокуратуры (следователь Борис Уваров) в генеральную. В начале марта 1998 г. следователь В.Д. Николаев прекратил дело. Согласно материалам следствия, руководители «АУМ Синрикё» проводили сеансы гипноза, замаскированного под обряд. В результате полной изоляции человек становился марионеткой за 1–2 месяца. По этому делу проходили 24 зомбированных пострадавших члена секты. Однако генеральный прокурор Юрий Скуратов опять поручил это дело управлению по расследованию особо важных дел Генпрокуратуры (Известия, 1998.24.04.).

В России, в отличие от Японии, в 90-е гг. уголовные расследования против аумовцев постоянно буксовали и не приводили к серьезным приговорам, поскольку российским аумовцам прокуратура находила основания предъявлять лишь такие эфемерные обвинения как «зомбирование», «использование гипноза» и т. д. По всей видимости, в эти годы на территории России аумовцы не совершали серьезных преступлений. Правда, одна публикация в «Известиях», дает основания подозревать «АУМ» в серьезных преступлениях на территории России: «есть данные о том, что в руках российских следственных органов находится сейчас так называемый «дневник наблюдений за ядовитыми газами», который с января по март 1995 г. аккуратно велся в российском отделении «АУМ Синрикё». В этом журнале фиксировались случаи «загадочных выбросов» отравляющих веществ в опорных пунктах секты в Москве. В марте 1995 г. один из руководителей созданной в России организации «Учение истины АУМ» Дмитрий Сапрыкин открыто заявил ИТАР-ТАСС, что у людей, собиравшихся в здании секты на Звездном бульваре, неоднократно отмечались признаки отравлений" (Известия, 2000.18.02.). С 1996 г. АУМ в России существует нелегально. Ее численность резко уменьшилась, но все же организация сохранилась и она продолжает поддерживать связи с аумовскими структурами в Японии.

Особенности вероучения и современное положение

Японская религиозная организация «АУМ Синрикё» распространяет буддийское учение в интерпретации Преподобного Учителя Секо Асахара. Вероучения Секу Асахары представляет собой политизированную версию буддизма со значительными заимствованиями из индуизма (в основном различные медитативные и обрядовые практики) и напряженным эсхатологизмом, который можно объяснить влиянием христианства. Важнейшая сторона идеологии «АУМ» – вера в скорый конец света и возможность победить в «Последней войне Добра и Зла». В книге «Провозглашая себя Христом» Асахара объявил себя «аватарой» – очередным воплощением Христа на Земле. Асахара утверждает, что предлагаемое им сочетание древних тайных практик и новейших методов менее чем за два года может привести человека к просветлению и достижению сверхъестественных способностей. Система Асахары основана на использовании различных буддийских и индуистских практик. Выражение преданности Асахаре является обязательным для каждого члена общины. Каждый член организации должен сделать домашний алтарь с портретом Учителя и следовать принципам буддизма махаяны, чтобы избавить от новых перерождений не только себя, но и все человечество. Важным отличительным признаком является обет верности гуру, которого призывают не покидать этот мир, пока все живые существа не будут спасены.

Заинтересовавшиеся йогой молодые люди и представители старшего поколения, занимавшиеся в 1970-х гг. в неофициальных группах йогой, составили «костяк» «АУМ Синрикё» в России. Они отмечают одновременную «доступность и глубину» книг «АУМ Синрикё» по сравнению с многочисленной репринтной литературой по йоге и буддизму, распространенной в России. В «АУМ» была установлена жестко иерархическая авторитарная система организации. Ведущую роль играют саманы (монахи). Саманы вверяют свое тело и душу, равно как и имущество, Асахаре. Они полностью отделяют себя от мира общения с семьей и обществом, используя свою энергию на собственное спасение и спасение других.

До декабря 1999 г. в японской тюрьме находился один из руководителей московского отделения и глава пропагандистской службы «АУМ Синрикё» Фумихиро Дзею. С его освобождением эксперты связывают новый этап в деятельности «АУМ Синрикё». В России у последователей Асахары остались многочисленные связи, которые Дзею сумел активизировать (*Головнин В.* «Аум Синрикё» бессмертна // Итоги, 2000 №27, С.34—37). В Интернете открыто действует сайт на русском языке российского отделения «АУМ Син-

рикё». В одном из его материалов констатируется, что с 1998 г. работа этой организации значительно оживилась. По мнению еженедельника «Сюкан пост», отделение в России поддерживает связи с единомышленниками в Японии и, возможно, даже получает от них финансовую помощь (Известия, 2000.12.02.).

В 1994 г. под заявление с 30 подписями (среди них – имя Дмитрия Сапрыкина, переводчика российского филиала секты) в деревне Ельцы Юрьев-Польского района Владимирской области аумовцы получили участок земли в 9 га для ведения приусадебного хозяйства. После разгона секты в 1995 г. на участке началось строительство: возведено 2 дома, еще один строится, в домах имеются алтарные залы. Община насчитавает 15 человек (начало 2000 г.), в основном – люди технических профессий из разных городов России (Челябинска, Санкт-Петербурга, Москвы, Самары). В деревне много литературы на русском языке, которая скорее всего печатается на территории России. Как такового религиозного лидера нет, но больше всех уважают Андрея Житинкина. Он единственный, кому лично Асахара присвоил священное имя Кама в марте 1994 г., один из немногих, кто читает по-японски. В начале 2000 г. аумовцы купили в нескольких близлежащих деревнях как минимум 4 дома по цене от 20 до 40 тыс. рублей. В Ельцах постоянно происходит «круговорот» аумовцев: старые уезжают, им на смену приходят новые (Известия, 2000.25.02.).

Хорошо организованная группа аумовцев сохранилась и в Москве, именно московский костяк занимается сайтами Интернета. Аумовцы зарегистрировали в Москве фирмы по продаже недвижимости, по торговле фильтрами для воды и несколько других. Предприятия созданы на деньги «АУМ», поступившие в Россию из Японии. В некоторых фирмах среди персонала – две трети членов секты, но есть и такие, где их не больше четверти. Сейчас компетентным органам известно по именам не больше трех десятков аумовцев, находящихся на территории России. Но предположительно их число доходит до двухсот.

Один из влиятельных руководителей подпольной российской организации «АУМ» – Тоти Додзи («Дитя, Достигшее Знания»). Ядро организации состоит из четырех полуавтономных групп, насчитывающих 200 монахов-саманов (так называют людей, порвавших с семьями и давших клятву верности Асахаре). Руководители других групп – монахи-саманы Сюсин Мео («Защищающий Истину Просвещенный Царь»), Сютэн («Защищающий Небо»), и некий Баба; их русские имена неизвестны. Додзи ранее входил в военизированное крыло российского отделения «АУМ», легализирован-

ное в виде охранной фирмы «АУМ протект», созданной в 1994 г. со штатом 12 человек. Японские следователи уверяют, что «АУМ протект» возглавляли бывшие сотрудники 9-го управления КГБ, ранее носившие полковничьи и подполковничьи погоны (Известия, 2000.26.02.).

В 1999 г. начала действовать так называемая группа Сигачева – фанатичных приверженцев Секу Асахары. Сам Дмитрий Сигачев и его сообщник Тупейко были обвинены прокуратурой в убийстве в Москве в июле 1999 г. сотрудника аудиторской компании Pricewaterhouse Елены Бочкаревой с целью ограбления. Деньги нужны были для продолжения деятельности группы. Летом 2000 г. во Владивостоке были задержаны пять членов группы во главе с Сигачевым, которые закупали оружие и готовились под угрозой террористических актов заставить власти Японии освободить Секу Асахару и собирались укрыть его в конспиративном жилище в Приморском крае (Известия, 2001.17.07.). В январе 2002 г. члены группы были осуждены за терроризм и хранение оружие на различные сроки заключения, некоторые – до 8 лет. В интервью корреспонденту «Известий» на вопрос о возможности появления последователя Асахары, способного возродить организацию и стать для нее непререкаемым лидером, заключенный Сигачев ответил: «Есть предсказания Нострадамуса, Иоанна Богослова. Там сказано, что будет шесть будд. Я думаю, так и будет» (Известия, 2004.20.02.).

После смертного приговора Асахаре среди его российских последователей возросли эсхатологические ожидания. По данным сайта российских аумовцев (март 2004), «если Учитель уйдет из этого мира, вероятность того, что скоро случится глобальная мировая катастрофа, будет крайне высока».

Численность

Последователи «АУМ Синрикё» в России в 2004 г. насчитывают ок. 200 человек.

В 1995 г., во время наибольшего расцвета «АУМ» в России, – от 4 до 7 тыс. человек.

Распределение по стране

Москва, Петербург, Самара.

Национальный состав

Большинство – русские, однако членами организации стало значительное число представителей других национальностей: грузин, евреев, белорусов, китайцев, азербайджанцев. Известен случай, когда два туриста из Японии вступили в организацию через московский филиал.

Зороастризм

Составлено в марте 2004 г. Автор: А. Степина. Сбор материала: А. Степина

Организационная структура

Верховный орган управления зервано-зороастрийских общин – Общее собрание, которое формулирует устав и собирается по наиболее важным вопросам (нерегулярно). Руководящие органы:

1. Совет хорбадов во главе с настоятелем общины. Помимо настоятеля, в совет входят младший настоятель и хорбады (полные члены общин). Совет хорбадов отвечает за религиозную жизнь общины.

2. Административный совет во главе с выборным старостой общины. Заведует экономическими и организационными вопросами.

Структура управления окончательно не сформировалась, поскольку пока зарегистрирована только одна община в Санкт-Петербурге. Реально всеми общинами и группами руководит Павел Павлович Глоба, который инициирует распространение и укоренение зороастризма в России. Он является настоятелем всех общин – «наследным мобадом» (жрецом). П. Глоба как «наследный мобад» назначает хорбадан хорбадов, или младших настоятелей, которые фактически управляют региональными общинами. Младшим настоятелям подчиняются хорбады – священнослужители, которых также посвящает П. Глоба.

Зороастрийская община Санкт-Петербурга является своеобразным центром. Единственная зарегистрированная. Младший настоятель – Михаил Чистяков. Тел.: (812) 586-96-06, (812) 560-39-88, эл. почта: chisti62@mail.ru. Староста – Константин Старостин.

Тел.: (812) 232-08-66. Адрес: Санкт-Петербург, ул. Фарфоровая, д. 32, кв. 59.

Община в Москве. Тел. офиса: (095)333-64-06 (Равиля), контакт. тел.: (095) 321-63-28 (Сергей Плющ). Не зарегистрирована.

Община в Москве. Руководитель – Э. Асланян. Контакт тел.: (095) 445-93-95. Не зарегистрирована.

Постоянно действующего единого органа, координирующего все общины и группы в России, нет. Все общины автономны и связаны между собой только через Павла Глобу и отдельные личные контакты между членами групп.

Краткая история

Зороастризм – древнейшая монотеистическая религия, к основам которой восходят многие последующие вероучения. Свое название получила по имени пророка Заратуштры (древнегреч. – Зороастра), который признается реальной исторической личностью. Местом рождения Заратуштры считается Южный Урал, даты жизни являются предметом дискуссий. Традиционно называется XII в. до н.э., хотя сейчас склонны относить время жизни пророка к более раннему периоду.

Заратуштру называют автором главной священной книги зороастрийцев – Авесты, куда вошли гимны и изречения пророка. Тексты существовали в устной традиции и были записаны в IV–VI в. В последней редакции VII в. н.э. весь свод Авесты содержал 21 книгу – наск. Семь книг посвящены религиозно-литургическим вопросам, семь содержат знания о космогинезисе, строении мира и медицине и семь включают правила жизни. Это деление на три части соответствовало священному правилу зороастризма «Благая Мысль, Благое Слово, Благое Дело». Из всех книг полностью сохранился только 19-й наск «Видевдат», остальные тексты известны лишь фрагментарно. Самой древней частью, которая относится непосредственно к Заратуштре, являются «Гаты» (Песнопения), они составляют ядро «Ясны» (Книги ритуала). Также в Авесту входят: «Яшты» (Книга гимнов), «Видевдат» (Книга против девов), «Висперад» (Книга о высших существах), «Нийайишн и Гах» (Молитвы), «Младшая Авеста» (Ежедневные молитвы), «Хадахт Наск» (Книга Писаний), «Аокмаэга» (Мы принимаем) с описанием потустороннего мира, «Нирангистан» (Правила культа).

В «Гатах» Заратуштра обращается с молитвами к Ахурамазде – верховному божеству. В этих текстах отражены зороастрийские представления об устройстве мира. Более поздние части Авесты мифологизируют взгляды и повествования Зара-

туштры, что особенно заметно в «Младшей Авесте», включающей в систему учения зороастризма древнеиранский пантеон. В более поздних текстах появляются Митра, Хаома, Анахита и т.д., хотя собственно «Гаты» не содержат упоминаний этих божеств. Авеста представляет собой не некое единое писание, а комплекс произведений, фиксирующих развитие учения Заратуштры. Сами зороастрийцы считают, что пророк не создавал новое учение, а записал очень древнее изначальное учение ариев, освободив его от всего наносного по откровению от Ахурамазды. Кроме того, зороастрийцы полагают, что поскольку Авеста сохранилась не полностью, она не может отражать учения Заратуштры во всем объеме.

В авестийской мифологии есть легенда о существовании на территории Северного Ледовитого океана материка, который погиб от мировой катастрофы, а населявшие его люди перебрались на север Евразии. Жители материка впоследствии спускались с севера на юг под влиянием климатических условий. Этот народ назывался арийским и являлся носителем единого учения и общей культуры. Затем этнос разделился на несколько ветвей – индоариев, иранцев, будущих славян и т.д. У каждого народа был свой путь развития и свои заблуждения. Пророк Заратуштра реформировал и очистил изначальное учение, вернув ему полный божественный смысл.

Главной идеей в проповедях Заратуштры является учение об Аша Вахишта (буквально «Лучший распорядок»). В гимне «Аша Вахишта-яшт» из «Гат» под Аша Вахишта подразумевается и дух огня, и абстрактная сущность идеального распорядка. Распорядок и торжество справедливости в борьбе добра и зла напрямую зависит от свободного выбора человека, его активного участия в этой борьбе. На основе учения об Аша Вахишта, как духе огня, складывается характерное для зороастрийцев поклонение огню.

По одной из гипотез, пророк проповедовал свое учение в Восточном Иране, по другой – в Западном Иране. Однако в самой Авесте не упоминаются ни Иран, ни Персия, но есть название Арийские Земли. Также в Авесте указывается, что царь (кави) Виштаспа принял учение пророка и способствовал его распространению на своих землях. Исторически зороастризм получил признание на территории Ирана, постепенно завоевывая обширные области. Впоследствии он стал государственной религией в Персии и занимал такое положение вплоть до разрушения империи Сасанидов арабскими завоевателями в VII в. С этого момента зороаст-

рийцы подвергаются преследованиям, часть из них осталась в Иране, большая часть переселилась в Индию, другие были рассеяны по миру.

Во времена поздних Сасанидов зороастризм разделяется на два течения – маздаизм и зерванизм. Маздаизм представляет собой ортодоксальный зороастризм, ориентирующийся на древние традиции. Его также называют парсизмом. Зерванизм берет свое название от Зервана – непостижимого высшего начала, лежащего в основе всего сущего. Сами зерванисты считают, что их учение является скрытым сокровенным учением зороастризма, от которого маздаисты со временем стали отдаляться, следуя «букве ритуалов» и нарушая сам дух зороастризма. Учение зерванизма долгое время передавалось из уст в уста, и только с VI–VII вв. стали записываться отдельные тексты. В XVII в. часть фрагментов объединились в так называемый «Зерван-намаг». Позже европейские исследователи свели представления о зерванизме к некой ереси внутри зороастризма. В дальнейшем эти два течения развивались самостоятельно, завоевывая своих последователей, при этом количество сторонников зерванизма всегда было небольшим. Несмотря на преследования, зороастризм занимал достаточно прочное положение у населения многих стран.

С XIX века зороастризм стал проникать на территорию России через посредство беженцев из Азербайджана и Западного Ирана (где зороастризм был особенно распространен). С 1913 г. по 1917 г. Иван Николаевич Гантимуров, предки которого были выходцами из Ирана, попытался организовать в России первую зороастрийскую общину, но его планам помешала революция. Эта задача была решена его внуком Павлом Глобой. С начала 80-х гг. П. Глоба стал читать лекции по астрологии, организовывать школы, знакомить с учением зороастризма. Астрология занимает достаточно важное место в зороастризме: одна из частей Авесты полностью посвящена учению о звездах.

Лекции по астрологии послужили началом проповеднической деятельности П. Глобы. Следующим шагом было издание в 1989 г. книги о зороастризме «Живой огонь», которая излагала основные постулаты учения. С этого момента вокруг П. Глобы стали группироваться люди, которые увлекались или просто астрологией, или просто Востоком. Постепенно, к середине 90-х гг. из этой группы выделились около 100 человек, которые интересовались собственно зороастризмом. Астрологические школы Глобы в начале 90-х гг. стали центрами будущих общин, во многих из них преподавали зороастрийцы.

Особенности вероучения и современное положение

Зороастризм в современной России представляет собой удивительный феномен. Инициатор создания российского зороастрийского движения П. Глоба придерживается идей зерванизма, поэтому в России развивается именно это направление. По сути зерванизм – учение тайное, и до настоящего момента оно не являлось достоянием масс, однако в России сложилась обратная ситуация. Российские зерванисты не отделяют себя от маздаизма, они называют себя приверженцами зороастрийской маздаяснийской религии.

Зороастризм повлиял на многие мировые религии. П. Глоба отмечает, что именно зерванизм, а не ортодоксальный зороастризм, сохранил сущность учения – идею объединения. По мнению П. Глобы, зерванизм является стержнем, который сможет объединить очень многие разрозненные и совершенно не связанные между собой учения и течения. В связи с этим он считает необходимым раскрыть массам некоторые постулаты тайного учения, которое изначально передавалось только «среди своих», и что сейчас настало время, о котором говорил Заратуштра: учение пророка возвращается на свое исконное место, откуда пошло. По одной из версий, как уже говорилось, пророк родился на территории Южного Урала, поэтому учение должно вернуться в Россию.

Зороастризм имеет древние корни, о чем свидетельствует его близость к ведийскому учению. С последним у зороастризма есть целый ряд общих сюжетов (например, верховное семибожие), но вместе с тем существует и ряд заметных отличий. Зороастризм основывается на учении о противоборстве двух космических принципов. Аша Вахишта – освященный в свете и огне мировой закон, другой – Друг, всеобщее зло и связанная с ним ритуальная скверна и мраку, всеобщему злу – Другу. Эти взгляды привели к ярко выраженному в учении дуализму добра и зла. Есть Ахурамазда (Ахура Мазда), творец мира, и Ангро-Майнью (Ангра Майнью), который принес в этот сотворенный мир зло и болезни. Исследователи часто спекулируют вокруг дуалистических идей зороастризма, существенно упрощая и искажая учение.

В большей части трудов по зороастризму говорится о дуалистической гносеологии, которая предполагает деление мира на две сферы: земную и духовную. На самом деле все намного сложнее. Для зороастрийцев мир имеет не две, а три сферы. Это мир духовный, идейный, где воплощен Аша Вахишта, мир проявленный, и мир промежуточный, связывающий их. Соответственно, в каждом мире свой владыка. Ахурамазда – творец всех миров и

владыка духовного мира, Митра – хранитель проявленного мира и Апам-Напат – хранитель Благодати (Хварна) и владыка промежуточного мира. Эти взгляды собраны и полностью изложены не в Авесте, сохранившейся фрагментарно, а в книге «Бундахшин» (Творение Основы), где излагаются взгляды как бы из утраченной части Авесты. После выхода из употребления древнеиранских языков жрецы создали корпус переводов и толкований писаний на пехлевейском (среднеиранском) языке. «Бундахшин» является важнейшей книгой этого корпуса, как и «Денкарт» (Деяния Веры), которая стала своеобразной религиозной энциклопедией зороастризма.

В этих книгах изложены основы космологии зороастрийцев. Три мира и три их владыки – Ахурамазда, Митра и Апам-Напат, – это проявление **единого** Бога в различных мирах. Принято считать, что этот тезис зороастризма оказал определенное влияние на христианское учение о Троице. Согласно зороастрийскому учению, Ахурамазда одновременно и воздействующее слово (в этом тезисе зороастрийцы усматривают свое влияние на иудаизм; по их мнению, Ахурамазда – это и есть то Слово, которое есть Бог. Помимо Ахурамазда, существуют также шесть Бессмертных Святых (Амэша Спэнта). Среди них: Аша Вахишта – наилучший распорядок; Воху Мана – благая мысль; Кхаштхра Вайрья – избранная, или лучшая, власть; Спэнта Армайти – святое благочестие; Хаурвата – целостность; Амертат – бессмертие. Бессмертные Святые – это также проявления единого божества в духовном мире, они не принадлежат миру проявленному.

Зерванисты считают, что этим Единым Богом, изначальным началом, является Зерван. «Зерван – это непостежимое высшее начало, Абсолют Абсолютов, лежащий в основе всего сущего. Человек в принципе не способен осознать, что такое Зерван, мы можем говорить только о приближенном понимании различных его проявлений» (*Глоба П.П.* Зерванизм – сокровенное учение зороастризма // Митра, 2000. № 2 (6). С. 6-13). Зерванизм – это сокровенное учение, лежащее в основе Авесты. Поскольку Зерван познать невозможно, и слова лишь искажают его понимание, то упоминания о нем в Авесте очень редки. Известно, что зерванизм исповедовали главные первосвященники Ирана, к которым причисляют Кирдера, мобадан мобадов при правлении крупнейшего реформатора Авесты Шапура I. С VI в. начинают собираться разрозненные тексты с элементами зерванизма и постепенно создается книга «Зерван-намаг» (однако считается, что и она не содержит всего учения).

Зерванизм в целом – достаточно законченная мировоззренческая концепция, существенно повлиявшая на эллинистическую философию. Авеста для зерванистов, как и для всех зороастрийцев, является самой священной книгой, которую дал миру их пророк Заратуштра. Тексты Авесты используются зерванистами для эзотерических толкований. Заратуштра не мог писать о самом Зерване, а только о его проявлениях. Зерван может рассматриваться как создатель мира, как первооснова к его созданию, послуживший толчком для появления Ахурамазда. Зерванизм учит, что миры рождаются одной мыслью Зервана. Мир рождается из этой «абсолютно наполненной пустоты» и развивается во времени, которое есть **условие** и **форма** его проявления. Создатель придает миру конкретные очертания, он является творцом, он же устанавливает в нем свои законы. В буквальном переводе с авестийского Зерван означает «время», которое представляет собой глубокое понятие. Время для зороастризма имеет различные формы: есть вечность и есть циклическое время, замкнутое, поломанное, в котором мы сейчас находимся. Такое понятие толкования напрямую изложено в Авесте. Существует срок, который положен этому миру, и в течение этого срока происходит борьба добра со злом. Создателем мира является Ахурамазда, заключивший в проявленный мир Ангро-Майнью – зло, проникшее во все его творение. В качестве условия борьбы Ахурамазда предложил Ангро-Майнью договор и дал этому договору временные рамки 9 000 лет. На протяжении этого срока идет борьба со злом. Мир движется к «Обновлению». Митра, хранитель материального мира, следит за исполнением этого договора.

Ангро-Майнью всегда нарушает данные им обещания и договоры, но от Митры ему не уйти. В этом заключается идея о необходимости соблюдать договоры и обещания, данные любому человеку или существу, даже злому. Нарушивший любой договор становится личным врагом Митры. Митра будет главным обвинителем на посмертном Страшном суде. Все эти 9000 лет он борется со злом, ему помогают фраваши (духи предков), которые вместе с Ахурамаздой создали материальный мир для борьбы со злым духом. Согласно Авесте, фраваши Заратуштры были созданы в момент творения Мира и заключены в сердцевине Мирового древа – Хаомы. Затем они получили свое материальное проявление. Позже пришедшие спасители – это воплощения Заратуштры, его духовные дети, рождение которых он сам предсказал. Поэтому младенцу Христу первыми явились поклониться зороастрийские волхвы – его приход предсказал сам Заратуштра.Таких спасителей было несколько, и будут еще. Они указывают человечеству путь к спасе-

нию, к выходу из циклического времени. Согласно зерванизму, со злом борются Митра и фраваши, однако в борьбе участвует все человечество. Зло нарушает целостность мира, поэтому люди должны стремиться к единству, к целостности. Мироздание – это единый организм. Для зороастрийцев невозможно только личное спасение, один человек может вырваться за пределы цикличного времени, но мир единым не станет, подойти к вечности должно все человечество.

В зороастризме учение о Фрашегирде (Фрашо Керети) – подобии христианского Страшного Суда – воспринимается с радостью. У зороастризма нет трагизма христианства, Фрашегирд - это обновление мира. По мнению зороастрийцев, спасутся все, но поразному. Поскольку мироздание – это единый организм, то он будет неполным, если не будет существовать каких-то элементов. Идея предопределения у зороастрийцев отсутствует, однако они верят в судьбу, следовательно, отчасти и в предопределение. Некоторые зерванисты считают возможным выбор судьбы. Каждый человек в своей жизни выбирает между адом и раем, но спастись должны все. Поэтому ад существует только в материальном мире, он исчезнет после Фрашегирда вместе с этим миром. Отдельные группы зерванитов признают идею реинкарнации (переселения души), но это относится только к человеку. Если человек в своей жизни не сделал окончательный выбор между добром и злом, то ему дается еще один шанс. После Судного Дня тот, кто попал в ад и расплатился за грехи, будет переведен в рай. Грешники будут испытывать муки и на суде. После Страшного Суда весь мир на три дня покроется раскаленным металлом, при этом праведники не будут ощущать жара, а грешники будут претерпевать муки. И только затем возродится новый мир, незамкнутый, в котором каждый человек станет Творцом, Создателем своего мира, своеобразным Ахурамаздой.

Человек сам по себе создавался Ахурамаздой как «благое творение». Он состоит из материального тела («тану») и восьми бесплотных тел, важнейшим из которых является «дайна». «Дайна» - это внутренний мир человека, его вера и совесть. Он должен содержать «дайну» в чистоте. Наряду с человеком «благими творениями» являются огонь, воздух, вода, земля, флора и фауна. Отсюда у зороастрийцев стремление беречь природу, соблюдать мир. Все это является частью борьбы с Ангро-Майнью, который вносит в мир грязь и разруху. В этом мире задача человека заключается в том, чтобы познать зло и научиться бороться с ним. Для этого необходимо соблюдать одну из главных заповедей: «Благая Мысль, Благое Слово,

Благое Дело» (хумата, хукхта, хваршта). Эта заповедь объединяет трех основных «ахуров» – владык миров, где мысль связана с мудростью (Мазда), а дело – с верностью слову (Митра –договор). Слово – это шаг на пути от мысли к делу (как Апам-напат является связью между материальным и духовным миром). Человек должен выполнять эти условия, у него должна быть личная ответственность за мысли, слова и поступки. Можно сказать, что зороастризм имеет очень сильную морально-этическую составляющую.

Человек, ведущий праведную жизнь, может приобрести особую силу свыше, именуемую «Хварно» (Благодать), хранителем которой является Апам-Напат. Через Хварно человек получит связь с верхним миром, где пребывает Зерван Беспредельный. Тем самым он сможет подняться над замкнутостью нашего мира, прикоснуться к Абсолюту, – об этом говорит «Замьяд Яште» в Авесте. Люди, обладающие Хварно, должны вести человечество, и поэтому для зороастрийцев правитель должен иметь благодать, только тогда его правление будет справедливо. При этом признается любая форма правления. Зороастрийцы считают, что многие ритуалы помазания, рукоположения и венчания на царство пришли в Европу из Ирана, из зороастризма, и что зороастризм оказал воздействие на очень многие мировые религии. В частности, они полагают, что сам Заратуштра предсказал появление христианства и благословил его. Зороастрийское учение имеет некоторые общие положения и с иудаизмом, и с индуизмом, и с христианством. Отсюда характерная для зороастрийцев декларация веротерпимости, признание права человека на выбор религии. Обряд инициаций у зороастрийцев происходит в сознательном возрасте – в 15 лет. Однако это не означает, что они поддерживают экуменизм. Участие приверженца одной религии в богослужениях другой конфессии является тяжким грехом, это квалифицируется как нарушение договора. Человек, по представлениям зерванитов, должен сделать выбор, а не молиться всем богам подряд, но достичь праведности и спасения можно в любой религии.

Зерваниты даже в большей степени, чем просто зороастрийцы, настаивают на единой сущности религий. Зерванизм по сути – это не совсем зороастризм, это скорее то немногое, что уцелело и сохранилось от более древней, чем зороастрийская, традиции, которая когда-то зародилась на территории ушедшей на дно моря Арктиды или Гипербореи (о чем повествуется в «Зерван-намаге»). Уцелевшие после последней катастрофы люди основали новые цивилизации, которые сохранили зерна их взглядов. Таким образом, постулируется, что зерванизм, или точнее протозерванизм, – это сокровенное учение не только зороастризма, но и других религий.

Зороастризм имеет два направления: экзотерическое (внешнее) и эзотерическое (внутреннее). Первое включает в себя свод правил, мирские обряды, систему мифов, морально-этические принципы, которым должны следовать все приверженцы учения. Есть и эзотерическое направление, которое в зороастризме чрезвычайно развито, но до последнего времени было известно только немногочисленным посвященным. Письменных упоминаний о нем немного, так как это не набор вероучительных истин, а внутреннее духовное знание.

Некоторые зороастрийцы, знакомые только с экзотерическим направлением, считают зерванизм ересью. В исторических текстах можно найти упоминания, что в III-IV вв. при шахиншахе Хосрове Аноширване зерванизм был запрещен как ересь. Действительно, в зерванистских текстах есть положения, которые ортодоксальные зороастрийцы могли воспринимать как ересь. Парадокс заключается в том, что в зерванизме нет догм, а есть общие основополагающие идеи и есть толкования. Заратуштра писал, что если «мы будем приписывать Зервану какие-то качества, мы отнимем у него ровно столько, сколько припишем, потому что он непознаваем». Например, в Авесте есть изначальная легенда о том, что Зерван–Абсолют, стоящий выше добра и зла, порождает Хормазда и Ахримана. При дальнейших толкованиях легенда трансформировалась в повествование о том, что Ахриман – это или плод сомнений Зервана, или любимый сын Зервана, которого он породил на погибель всего человечества, дабы испытать его. Согласно другим вариантам зерванистских текстов, Ахриман и Хормазд – это два изначальных духа, которые реально могли выступать как близнецы, но каждый из которых сделал свой сознательный выбор. Ахриман выбрал неверный путь и породил Ангро-Майнью, тем самым нарушив правильный ход времени. До рождения Ангро-Майнью царила вечная весна, не было зла и смерти. Конечная цель зерванизма заключается в том, чтобы вернуть идеальный ход времени.

Приверженность российских зороастрийцев к зерванизму объясняется тем, что все они восприняли вероисповедание от П. Глобы, в семье которого сохранялось это тайное учение. Ранее оно не проповедовалось, а передавалось очень узкому кругу избранных. П. Глоба считает, что сейчас необходимо изменить ситуацию. Человечеству следует стремиться к единству, поэтому последователи зерванизма должны не выделять особую группу людей, а объединять все народы. Превращение зороастризма в религию только парсов или других избранных противоречит самому учению За-

ратуштры. Массовое проповедование зерванизма в России следует начинать с овладевания экзотерической составляющей зороастризма, поскольку неподготовленные люди просто не смогут понять его сути.

Распространение зерванизма в России имеет свои причины. Сложная и древняя религия с небольшим количеством последователей привлекает не только своей экзотичностью. Большое значение для обращенных, ранее никак не связанных с зороастризмом, имеет дух свободомыслия. В зерванизме важнейшую роль играет идея свободомыслия человека, который должен сам постичь духовный скрытый смысл Авесты, сам сделать свой жизненный выбор, соблюдая при этом обряды и основополагающие элементы учения. Именно возможность осмысления учения, погружения в его глубины, открытия разных уровней и связь с мировыми религиями привлекает большую часть людей. Последователи зерванизма приобщаются к основе всех религиозных учений. Через зороастризм современные русские люди ищут выходы и к христианству, и к православию в частности. Возможно, некоторую часть людей привлекает мистическая сторона учения, другую часть – определенная стройность и логичность системы вероучения.

По-видимому, все вышеперечисленные факторы – не главная причина обращения в зороастризм, однако они являются мощным стимулом для изучения неофитами основ веры. Чаще всего к зерванизму приходят через увлечение астрологией. Астрология, как учение о временных циклах, то есть проявлениях Зервана, тесно связана с зерванизмом. Астрология всегда была священной обязанностью любого человека, считавшего себя зерванитом, это традиция сохраняется от глубокой древности до современности. Поэтому и в России астрология, как учение о космических циклах, лежит в основе восстанавливающейся зороастрийской традиции.

Авестийские астрологические школы П. Глобы по всей России являются основным и по сути единственным «поставщиком» членов общин. Как говорит М. Чистяков, младший настоятель общины в Санкт-Петербурге, «если человек что-то прочел о зороастризме и хочет побольше узнать об этом течении, то на нас проще выйти через астрологию, чем через поиски зороастрийцев». Именно в астрологических школах появились первые энтузиасты зороастризма.

В связи с такой направленностью развития российского зороастризма возникают специфические проблемы. Руководители и активные члены общин Петербурга и Москвы жалуются, что у некоторых прихожан астрология отождествляется с религией, подменяет

ее. При этом для самих зороастрийцев знание астрологии не является главным признаком зерванита. По их мнению, астрологией может овладеть любой человек, она – только инструмент. Главный признак зерванита – это обращение к добру, очищение себя и мира. На первых порах многие прихожане, вошедшие в зерванитские общины, не остаются в них, не найдя здесь аналогов астрологической школы. Поэтому с середины 1990-х гг. заметного роста численности общин не было.Только в последнее время руководитель Санкт-Петербургской общины М. Чистяков, который одновременно является директором авестийского астрологического общества, начал констатировать, что деятельность общины и астрологической школы не тождественны. По его мнению, в настоящее время в общину приходят в основном люди, имеющие какие-то представления об учении и стремящиеся постичь его глубины.

О.В. Чистякова, одной из первых в России обратившаяся в зороастризм, рассказывает, что активные члены выделились еще в 1989 г. после того, как П. Глоба начал читать свои лекции. С 1991 г. в школах стали отмечать праздники. «Гаханбар» – главных праздников – в зороастризме семь. Самые чтимые – это Праздник Митры (отречение от бесов и демонов, праздник выбора), Рождество Заратуштры (22 декабря), Праздник Св. Духа и Наврус – Новый Год (21 марта, когда Солнце переходит в знак Овна, т.е. завершается полный цикл обновления), который предваряется длительным постом.

В 1992 г. появились первые настоящие общины и стали проводиться богослужения. Пока классический авестийский ритуал находится в стадии освоения, богослужения проходят один раз в неделю вместо пяти. Точность проведения ритуалов и чтения молитв очень важна, так как именно богослужения устанавливают связь с миром Меног – миром духовным, миром небожителей. Богослужения проводятся по-авестийски, причем язык члены общины изучают самостоятельно, не доверяя лингвистам-авестологам (объясняя это тем, что у профессиональных лингвистов нет религиозного чувства, вследствие чего происходит искажаение смысла учения). Во время богослужений все члены общины надевают белые одежды и закрывают лицо белым платом (символ чистоты). Проводятся бескровные жертвоприношения, которые заключаются в «испитии напитка из Хаомы». С молитвами совершаются возлияния заотры (вода с молоком и соком). С помощью заотры освящают «благие творения». По мнению зороастрийцев, с подобным ритуалом у христиан связано освящение и использование святой воды. Существует обязательное поклонение священному

огню. Отсюда возникло ошибочное мнение, что зороастрийцы обожествляют огонь. Однако это поклонение имеет свои особенности – огонь почитают как самое чистое из «благих творений». По зороастрийским представлениям, из мира физического огонь ближе всего к миру духовному, он устанавливает связь с духовным миром. Следует сказать, что отношение зороастрийцев и зерванитов к таким понятиям, как время, стихия и особенно огонь, очень сильно повлияло на развитие греческой философии. Зороастрийские представления оказали существенное влияние на учение Гераклита, орфиков, платоников.

По мере становления зерванизма требование тщательного исполнения ритуала вызывало нарекания в общинах, поскольку «многие не различали свободы в поисках истины и свободу от каких-либо обязанностей». Некоторым последователям учения ритуалы казались ненужным «крючкотворством». В московской общине стремление части верующих к упрощению обряда привело к конфликтам. Поскольку все общины автономны и прихожане только осваивают учение, многие из них полагают, что свобода зерванизма должна присутствовать и в экзотерической части. Под этим чаще всего подразумевается свобода толкования и проведения ритуала. Однако главный адепт учения П. Глоба настаивает на соблюдении ритуала. По его мнению, ритуал – это не только набор правил, за ритуалом скрывается сакральный смысл, и искажение богослужения искажает этот смысл.

При всем трепетном отношении к ритуалу и богослужению, русские зороастрийцы понимают, что они отличаются от зороастрийцев Индии и Ирана. У российских зороастрийцев нет достаточно компетентных людей, готовых возглавить общины. Главой всех последователей учения является П. Глоба, что вызывает недовольство части прихожан московской общины. Одна из претензий заключается в том, что П. Глоба не оправдал ожиданий вывести общину на контакт с зарубежными зороастрийцами. Кроме того, возглавивший московскую общину Э. Асланян выразил желание большей автономии и свобод для своей группы. Столкновения между его сторонниками и сторонниками П. Глобы привели к расколу московской общины в начале 2000 г. Образовались две общины, и какой-то период обе они находились на грани исчезновения. Ситуация начала исправляться в последнее время. Численность общины по-прежнему небольшая, вопрос о ее регистрации не решен, но тем не менее московская община стала более устойчивой. Ее члены участвуют в мероприятиях в других городах, идут на контакт с членами других групп.

Медленное распространение зороастризма объясняется тем что человек должен сделать сознательный выбор и четко понимать, куда и с какими целями он вступает. Проходит определенный срок, прежде чем обратившийся становится членом общины, и через некоторое время делает окончательный выбор. Символическим выражением выбора является ритуал повязывания пояса – кушти. Это означает, что человек окончательно принял зороастризм в качестве осознанной веры. С этого момента требования к нему и его мера ответственности существенно повышаются. Куштиван (повязанный) – это воин, вышедший на передовую борьбы с Ангро-Майнью, и нападки на него демонов (дейвов) существенно усиливаются. Куштиванов не так много, например, в петербургской общине из 44 полных членов только 20 опоясанных. Более того, даже опоясанные члены общины не считают себя еще полными зороастрийцами, поскольку многого не знают. Зороастриец должен иметь очень высокий уровень нравственности, которому пока еще мало кто соответствуют.

Суровая духовная самодисциплина, вдумчивое отношение к учению и длительный испытательный срок не способствуют быстрому разрастанию общин. В 2000 г. в Санкт-Петербурге был проведен первый конгресс зороастрийцев, в котором приняли участие около 200 человек из России и ближнего зарубежья, а также несколько гостей из Индии. Этот конгресс, в частности, позволил оценить приблизительную численность зороастрийцев в странах СНГ, а также способствовал их объединению и выработке определенных взаимоотношений в осознании основных целей и проблем. На конгрессе было решено, что необходимо создать единую зороастрийскую ассоциацию стран СНГ, которая должна выработать единый религиозный канон и ритуал. На конгрессе также было обращено особое внимание на необходимость использования иных форм распространения религии, кроме астрологических школ. Со школами связаны определенные проблемы, и первую очередь подмена астрологией религии. Одной из форм распространения учения должно стать формирование семейного религиозного воспитания.

В общинах на местах было признано необходимым воспитывать, помимо религиозного, и научный подход к зороастризму, поощрять изучение его истории, языков. Говорилось о необходимости полного, а не фрагментарного перевода Авесты и другой литературы, которой пока очень немного. Важным результатом конгресса стало осознание необходимости иметь свой собственный храм, для начала в Сакт-Петербурге, где жизнь общины наиболее устоявшаяся. Есть

понимание того, что это недостижимо в течение ближайшего времени, но работа по налаживанию связей с коренными носителями зороастризма и по сбору средств налаживается.

Конгресс не вызвал активного роста общин, но определил общий вектор развития. За два прошедших после него года стабилизировалась жизнь общин в Москве и других городах, наладились собственные контакты между общинами, постепенно увеличивалась численность прихожан. Отмечается небольшое повышение темпов роста, и, что важно, происходит повышение и уровня развития прихожан. Члены общин занимаются изучением Авесты и зороастризма. Формируются группы и проводятся семинары не только по астрологии, но и по истории зороастризма и зерванизма, по отдельным проблемам учения. Члены самой крупной общины в Петербурге большое внимание уделяют переводу Авесты на русский язык, издают отдельные главы и гимны из Авесты. Имеются попытки осознания исторического изменения зерванизма, степени воздействия на него различных эпох, включая и современность. Специфика современного зерванизма состоит в том, что его последователи, с одной стороны, осознают свою причастность к одной из самых древних религий, с другой – понимают необходимость соотнесения своего учения с современностью. В противном случае есть угроза превращения зерванизма в сухой набор правил, обрядов и догм, подобно тому, как это произошло с ортодоксальным зороастризмом.

Зороастризм является фактом современной религиозной жизни России, число его приверженцев растет, однако далеко не все готовы признать его существование. Многие зарубежные общины не готовы согласиться с тем, что современный зороастризм в России является истинным. Особенно сдержанно проявляют себя зороастрийцы в Индии. Например, чистокровные парсы с большой готовностью идут на контакт и признание русского зороастризма, в то время как ученые и исследователи негативно относятся к реальной ситуации в России. В многочисленных научных статьях утверждается, что только парс по рождению может быть зороастрийцем. Тем не менее многие зарубежные общины охотно признают российских зороастрийцев правомочными. Причиной тому является проблема иммиграции. В Англии, Канаде и Америке зороастрийские общины в течение долгого времени стояли перед выбором: или позволить смешанные браки, или продолжать практику браков только между зороастрийцами. В последнем случае общинам и диаспоре грозило вымирание. Поэтому постепенно выработалось практика более терпимого отношения к новообращенным. Зарубежные общины все более охотно идут на контакт.

Усилению контактов с иностранной общественностью в немалой степени способствовал зороастрийский конгресс 2000 г. После него в Россию стали приезжать представители иностранных общин и обществ. В 2002 г. была проведена первая астрологическая конференция. На ней меньшее внимание уделялось религиозным вопросам, но сам факт присутствия участников из самых разных стран и городов способствовал установлению крепких контактов. В 2002 г. у общины в Петербурге наладились отношения с самым крупным объединением зороастрийцев Северной Америки «Фезаном» (Федерация зороастрийских анджуманов Северной Америки), поддерживается связь со Швецией.

Общины, возникшие на основе школ П. Глобы, не единственные в России. В Москве, помимо вышеупомянутой общины Э. Асланяна, существует небольшая община из 6-7 семей «зороастрийцев по рождению» (главным образом семьи дипломатов, работающих в России). Община не оказывает какого-либо заметного влияния на духовную жизнь Москвы или российских зороастрийцев, но отношения с ней поддерживаются. Для российских общин контакты с «зороастрийцами по рождению» являются одной из точек соприкосновения с мировым зороастризмом.

Нельзя сказать, что зороастрийцы оказывают заметное влияние на российскую религиозную ситуацию, но вместе с тем их положение устойчиво, зороастризм действительно начал укореняться на русской почве. Примечательно, что российский зороастризм, не будучи влиятельным в самой России, является очень заметным явлением в мировом зороастризме. Приверженность зерванизму, его проповедование и открытое существование общин в России по сравнению с другими странами является исключительным; во всем мире зерванисты существуют очень замкнуто, в недрах ортодоксального зороастризма. Российская ситуация привлекает самое пристальное внимание зарубежных зороастрийцев. Со своей стороны, российские зерванисты ищут контактов с другими зороастрийцами. Для них такие контакты дают возможность припасть к корням учения.

Численность

Всего по России около 250–300 человек. В общину в Санкт-Петербурге входят около 60 членов, примерно 40 членов насчитывают обе московские общины. В остальных группах численность колеблется от 5 до 30 человек.

Распространение по стране

Европейская часть России. Имеются активные группы в Мурманске, Новгороде, Перми, Пскове и др., а также в Украине и в Белоруссии.

Национальный состав

В основном русские.

Средства массовой информации

С 1997 г. издается журнал «Митра». Тираж 500 экз. Главный редактор – Галина Николаевна Соколова. Тел.: (812) 114-71-96. Отдел распространения: Константин Старостин. Тел.: (812) 232-08-66, E-mail: kostja72star@yandex.ru, Борис Голосов. Тел.: (812) 345-02-77.

В 2002 г. создан сайт: www.t-i-d.boom.ru

Учебные заведения

Официальных учебных заведений нет. В определенной степени центрами распространения зороастризма являются авестийские астрологические школы П. Глобы.

Экономическое положение

Общины с самого начала существуют на пожертвования членов и частично за счет платных астрологических школ.

Библиография

Глоба П. Живой огонь. СПб., 1989.

Глоба П. Зерванизм – сокровенное учение зороастризма // Митра. 2000. №2 (6). С. 6–13.

Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М.-СПб., 1997. С. 139–149.

Индуизм

Составлено в марте 2004 г. Автор: Б.Кнорре. Сбор материала: Б. Кнорре, Р. Лункин

Общая характеристика

Индуизм – древнейшая национальная религия Индии, представляет собой совокупность разнообразных течений, направлений и школ.

Термин «индуизм» укрепился в конце XVIII – начале XIX в. вследствие стремления британских колониалистов и ученых описать культурно-религиозную среду субконтинента Индостан. Сами индийцы называли комплекс своих верований и убеждений «дхарма» (от корня «дхар» – поддерживать) – т.е. то, чего необходимо придерживаться – «закон», «свод установлений». Приверженность индуистскому религиозному комплексу обозначается сочетаниями: санатана дхарма или садхарана-дхарма (вечный или универсальный закон).

В индуизме не было и нет централизованной организации ни на местном, ни на общеиндийском уровне. Храмы, построенные в Индии, являются автономными образованиями. Разного рода учителя-гуру являются руководителями или почитаемыми авторитетами отдельных школ, не будучи организационно связаны между собой.

Координаторскую функцию выполняют общеиндуистские собрания представителей различных течений во время праздника кумбха-мелы («горшечного сборища»), проходящего поочередно каждые три года в городах Аллахабаде, Насике, Удджайне и Харидваре. На праздник съезжаются представители13 главных и 12 второстепенных акхар – многотысячных аскетических братств, объединенных определенным религиозным культом, фигурами основопо-

ложника и преемника. Во время кумбха-мел решаются вопросы о главенстве акхар, о расстановке сил между соперничающими группировками, течениями и школами индуизма, о признании того или иного гуру и его течения индусским. Важным условием при этом является принадлежность гуру к какой-либо цепи ученической преемственности (парампаре), восходящей к определенной известной традиции (сампрадайе).

В последние 40 лет регулятивно-координаторскую функцию в индуизме искусственно пытается выполнять Всемирный совет индусов – «Вишва хинду паришад» (ВХП), политизированная организация, сформированная в Аллахабаде во время кумбха-мелы в 1967 г. ВХП берется по-своему упорядочивать различные индусские культы ради сплочения индусской общины и координации работы среди индусской диаспоры. В цели ВХП также входит обоснование с позиций индуизма действий неоиндуистских групп на Западе. Однако мнение ВХП значимо лишь в фундаменталистских кругах и не является авторитетным в глазах традиционных индусов. В 2002 г. на специально проведенном «совете акхар» ВХП был осужден лидерами авторитетных индусских групп за использование религии в политических целях. Было заявлено, что «ВХП не обладает признанным местом в системе индуизма и не может претендовать на представительство всех индусов».

Роль критерия для юридического, номинального определения «индусскости» того или иного жителя в Индии выполняет перечень семи основополагающих характеристик, которые были в последний раз уточнены в 1995 г. Верховным судом Индии: 1) признание вед в качестве наивысшего авторитета в религиозных и философских вопросах и единственного фундамента индусской философии; 2) наличие духа терпимости по отношению к иной точке зрения, вытекающей из признания того, что истина многогранна; 3) признание бесконечности космического цикла созидания, сохранения и разрушения; 4) вера в перерождение и предыдущее существование; 5) признание того, что освобождение достижимо различными путями; 6) осознание равных возможностей идолопоклонства и отрицания почитания зримого образа богов; 7) понимание того, что в отличие от других религий индуизм не привязан к определенному набору философских положений.

Важная особенность индуизма – это допущение многогранности истины. Тем не менее он воспринимается как нечто целое. Поэтому доктринальное содержание индуизма, с одной стороны, рассматривается в контексте комплекса положений, связывающих его в единую религиозную систему, а с другой, – в контексте отдель-

ных религиозно-философских «микросистем», которые по своему вероучительному содержанию не во всем согласуются друг с другом. В этой связи в современной индологии есть точка зрения, согласно которой лишь конкретная разновидность индуизма в конкретной точке с конкретным божеством и сложившимся вокруг культом может быть описана непротиворечиво (Древо индуизма / Под ред.И.П. Глушковой. М., 1999. С. 13–16).

Стержневыми для индуизма (по крайней мере, для классического) являются понятия кармы, сансары и мокши, определяющие индуистское учение о душе. Карма — накопляемые последствия всех мыслей и дел человека или другого живого существа, как злых, так и добрых во время жизни на земле в теле. Сансара — подчиненный закону кармы цикл, выражающийся в череде реинкарнаций индивидуального атмана (духовной сущности человека) в разных телах. Законом кармы обозначается закон неизбежного нравственного воздаяния как за злые, так и за добрые дела. Изживание кармы, в первую очередь дурной, а затем и благой, составляет единый путь, ведущий к мокше (освобождению). Под последним понимается обычно освобождение от желаний, уз бытия, высвобождение из «колеса перевоплощений», достижение высшего духовного просветления и свободы. В адвайта-веданте – распространенной религиозно-философской школе индуизма – освобождение связывается с познанием единства своего атмана с Абсолютом.

К общепринятым положениям, присущим индуизму в целом относится также циклическая концепция времени. Согласно ей, космос со всеми своими обитателями бесконечно созидается и разрушается попеременно. Цикличность присуща всему бытию на разных уровнях. Для человека и всех живых существ она выражается в цикле – сансаре. Однако не только человек, но и сам Брахма живет и умирает, передавая эстафету своему новому преемнику. Очередной Брахма живет всего 100 своих лет, каждый из которых состоит из 360 дней и ночей Брахмы – кальп. Кальпа является практически главной космической единицей в индуизме. Согласно основной пуранической системе исчисления в индуизме, кальпа равна 1000 махаюг (эпох), каждая из которых составляет 4320 тыс. человеческих лет (согласно иным пураническим системам, возможна и другая временная раскладка кальпы). Таким образом, каждый Брахма живет 155 020 млрд человеческих лет. Махаюга (великая юга) также подразделяется на четыре юги, соотносящиеся в пропорции 4:3:2:1, т.е. каждая последующая юга меньше первой соответственно на одну, две и три четверти. Крита-юга (юга

золотого века) длится 1 728 тыс. человеческих лет (6: 6), третаюга – 1 296 тыс., двапара-юга – 864 тыс. и кали-юга (эра упадка, характеризующаяся преобладанием зла и крайним обнищанием добродетелей) – 432 тыс. лет. Именно кали-юга, согласно индуистскому календарю, является на сегодня текущей – началась сравнительно «недавно», в 3201 г. до н.э. (по преданию, в год кровавой битвы, описанной в Махабхарате). В индуизме используется также понятие «божественного года», отличного от года жизни Брахмы и равного 360 человеческим. Так, индуистская хронология на разных по масштабу уровнях воспроизводит структуру солнечного года.

Неоиндуистские течения часто интерпретируют учение о кальпах по своему и составляют свой «космический календарь». В частности, для неошиваитской секты «Брахма кумарис» все происходит намного быстрее – кальпа, согласно ее доктрине, равняется всего лишь 5 тыс. годам.

В жизни индуиста выделяются четыре цели, являющиеся одновременно основными принципами этико-практического поведения: дхарма, артха, кама и мокша, называемые часто «четырьмя целями» человека. Дхарма – непреложный закон, установление, нравственный долг, следование надлежащим правилам в сфере индусской обрядности, в семейных отношениях и в общественных делах. В широком смысле дхарма обусловливает следующие три понятия, как единая для них концепция: артха (суть, польза) означает приобретение и разумное пользование материальными благами, кама (желание, любовь) – стремление к возбуждению и удовлетворению органов чувств, мокша выступает в этой цепочке как принцип, имеющий целевое значение освобождения.

Одним из важнейших этических принципов индуизма, принимаемых большинством индуистских школ, выступает ахимса – принцип ненасилия, понимаемый как отказ от причинения вреда, порчи или ущерба любой живой твари.

Особая роль в индуизме отводится йоге, развившейся в целый комплекс приемов для практического восхождения адептов по лестнице, ведущей к освобождению – мокше. В более широком смысле йогой называется система индуистских, джайнских или буддистских психотехник. Классическая индуистская йога была систематизирована в сутрах (нитях) Патанджали («Йога-сутры» Патанджали датируются современными востоковедами в очень широких пределах – от II в. до н.э. до IV в.). Первые доступные комментарии «Йога Бхашья» (разговор о йоге), приписываемые Вья-

се, датируются V в. Согласно ключевым положениям учения Патанджали, человек состоит из материи (пракрити) и духа (пуруша), а в задачу йоги входит осуществление их полного разделения и «восстановления духа в его абсолютной чистоте» – своеобразный философский дуализм, сблизивший йогу с философской школой санкхьи. «Восстановление духа» в йоге сопряжено с остановкой всех психических процессов и достижением состояния сосредоточения без какого-либо содержания (самадхи). Именно это, согласно учению йоги, «выжигает семена кармы», что, в свою очередь, гарантирует от нового перерождения и предоставляет человеку возможность в конечном итоге навсегда освободиться от тела. Попутно, уже на промежуточных стадиях восхождения, йога дает возможность человеку получить сверхспособности (сиддхи). Йога, таким образом, рассматривается как один из путей спасения, не обладающий, однако, «сотериологической монополией». Среди «путей ко спасению» также выделяются: путь кармы – правильного поведения, джняны – углубленного изучения священных текстов и бхакти – личной преданности божеству. Различные индуистские школы часто различаются в зависимости от выбора приоритетности того или иного пути.

Разграничительную роль в индуизме играют собственно теистические течения (вишнуизм, шактизм, шиваизм и др.), сформированные за счет выделения «своих» богов из общеиндийского пантеона. В вишнуизме присутствует концепция шакти – божественной энергии бога. Однако, в отличие от шактизма, развитие этой концепции ограничилось лишь простой персонификацией божества в виде Лакшми – «супруги» Вишну. Она оказалась также непосредственным осязаемым объектом бхактистского почитания вместе со своим «супругом». Сам вишнуизм представляет собой разветвленную систему направлений, которые со свойственной им традицией бхакти группируются вокруг аватар (ипостасей) Вишну.

Наиболее распространенным неоиндуистским направлением является кришнаизм, в основе которого лежит почитание Кришны – самой почитаемой аватары Вишну. В кришнаитской культовой практике внешние обряды противопоставляются внутренним, медитативным. Особое значение имеет джапа (досл. – бормотание, шептание с целью сосредоточения на сущности Бога) – молитва-заклинание, выражающаяся в многократном повторении имени Бога, пение бхаджан (прославляющих гимнов) и киртан (пение имени). Центральное место в ритуальной храмовой практике занимает пуджа – распространенная в индуизме форма почитания бо-

гов, заключающаяся в приношении к изображению Бога цветов и воды для омовения ног, а также вегетарианской еды, предлагаемой богу для вкушения.

В связи с легендами о воспитании Кришны пастушьим племенем особым почтением в кришнаизме пользуются коровы, и без того обладающие особым статусом в индуизме (убийство коровы является одним из тягчайших грехов для индуистов всех сект и каст). «Миром коровы» (голока) также называется одно из небес Вишну.

В основе шиваизма лежит почитание Шивы и связанного с ним пантеона божеств и мифологических персонажей. Существующие в рамках шиваизма внутренние школы очень разнородны (от шиваитов-шактистов до последователей шива-адвайта, близких к брахманскому индуизму). Это обусловлено двойственностью образа Шивы. Он может почитаться одновременно как личностный и безличностный бог, созидатель и разрушитель мира. Чаще всего объектами поклонения в шиваизме выступают лингам – фаллический символ творческой мощи и йони – символ в форме женского полового органа, воплощающий идею женского энергетического начала. Часто они соединены вместе как олицетворение неразрывного единства Шивы и Шакти.

Шактизм – течение, генетически связанное с культом Шивы. В основе этой религиозной системы лежит представление о женской космогонической энергии, самостоятельно или в паре с Шивой творящей все сущее, а также проявляющей себя в нем. Шакти выступает здесь как персонификация энергии шакти, неотъемлемой для Шивы. Вся множественность бытия, согласно шактизму, является иллюзией, за которой, однако, стоит одна единственная реальность – Шакти. Освобождение от колеса сансары и достижение мокши связано в шактизме с исполнением акта космогонического творения в обратном порядке – достижения той изначальной стадии, когда Шива и Шакти были слиты в единой реальности – Брахмане. Важнейшими шактистскими обрядами являются почитание Шакти в разных женских божественных образах (в основном Умы, Парвати, Кали, Дурги), поклонение гуру, чтение мантр и др.

По своему характеру шактистская обрядность разделяется на дакшиначару («обряд правой руки»), которая связана с аскетической практикой, и вамачару («обряд левой руки»), подход которой прямо противоположен и связан с ритуальным сексом. Особенностью вамачары являются недопустимые для классического индуизма панча-таттва («5 элементов») ритуальной обрядности, на-

зываемые часто «5М»: мадья (вино), манса (мясо), матсья (рыба), мудга (перченые зерна пшеницы или риса) и майтхуна (половое сношение).

Эксклюзивная форма шактизма – тантризм (соотношение этих терминов представляет предмет споров современных индологов). В узком смысле тантра (ткань, соединение) представляет собой метод слияния с Шакти (а иногда с Шивой через Шакти), основанный на вамачаре и йоге, сопряженный с системой эзотерической практики. Основная трактовка тантры связывается с понятием «расширение» и философией неделения, под которой понимается расширение сознания, принятие мира целиком, во всей его полноте. Вероучение тантризма основывается прежде всего на тантрах и агамах – священных текстах, почитающихся у тантристов богооткровенными (общее число тантр – примерно 84 тыс., означает позы, которые, по преданию, принимал Шива на своей собственной свадьбе, но реально употребляются до нескольких сотен). Используются также упатантры (второстепенные тантры) и общие для тантризма и индуизма тексты: Веды, Пураны, Итихасы и др., но только в той мере, в какой они согласуются с тантрами.

Шактистская и тантристская традиции очень разнородны и включают в себя множество течений. Общим для тантризма, как и для шактизма, является религиозно-символическое представление в образах бога Шивы и богини Шакти мужского и женского начал. В человеке, как микрокосме, по учению тантристов, также заложены свои внутренние Шива и Шакти – на уровне определенных чакр – особых энергетических центров, отвечающих за определенные виды энергий в человеке; всего в индуизме признается 7 основных чакр. Поэтому ключевой идеей является преодоление половой расколотости и достижение единства через соединение с Шакти или «реализацию» своей внутренней «женщины-шакти». Тантристы раскрывают свою внутреннюю Шакти через специальную тантра-йогу – серию ритуальных психо-физиологических действий вместе с поклонением «любимому» божеству.

Система, ограничивающаяся медитативным «раскручиванием» внутренней Шакти в виде энергии кундалини, называется «тантрой правой руки». Ранее, однако, под этим термином понималась тантра, допускающая майтхуну (ритуальный секс) лишь со своей женой. «Путь практики с партнером-женщиной» обычно называется тантрой «левой руки», что практически тождественно шактистской варачане. Именно для этой формы характерно снятие запрета на «5 элементов «М» (панча-таттву). Причем женщина в обрядах «левой руки» может выступать в роли гуру и уча-

ствовать в «майтхуне» не только со своим мужем, что невозможно в обычном брахманском индуизме.

В случае, когда тантризм обличен в форму шиваизма, базовое место в достижении андрогинного единства занимает Шива, для соединения с которым все равно необходимо соединение со вселенской Шакти. Здесь Шива рассматривается в многочисленных аспектах, религиозно символически представляя собой вселенское мужское начало, в то время как Шакти, занимая вторичную роль, остается его женской половиной и энергией.

Иерархия внутри индуистских общин и различных течений определяется в рамках системы Варнашрамадхарма. Она до сих пор определяет социальную организацию индийского общества, которое делится на четыре варны и четыре жизненные стадии. Обряд упанаяны (посвящения в ученичество) является, согласно варнашрамадхарме, «вторым рождением», неотъемлемым для любого индуиста, принадлежащего к высшим варнам (то есть к первым трем). В этой связи принадлежащие к трем высшим кастам называются двиджа – «дважды рожденными». При всем своем различии все основные индуистские школы вплоть до реформаторских преобразований XIX века воспринимали индуистом человека, родившегося в какой-либо касте. В этой связи ему предписывался свой отличительный путь исполнения дхармы, который оставлял индусов в неравном положении в отношении перспектив богопознания. Даже религиозный философ Шанкара (конец VIII – начало IX в.), поборник принципа ненасилия (ахимсы), известный своими симпатиями к буддизму, призывал заливать расплавленным свинцом уши шудр – низшей касты, услышавших ведические тексты.

Варнашрамадхарма также регламентирует и индивидуальную жизнь, разбивая ее на четыре основных периода (ашрамы): ученичество, пребывание в статусе домохозяина, лесное отшельничество и странничество.

В индуизме существует монашество – санньяса. Синонимичными слову «монах» в индуизме являются именования санньясин, муни или авадхута в тантризме. Санньясин представляет собой четвертую ступень в варнашрамадхарме. Принятие санньясы является, таким образом, переходом от ашрамы лесного отшельника (обычно в возрасте около 72 лет) к ашраме странничества, однако возможно принятие монашества и непосредственно после ашрамы семейного домохозяина. В обоих случаях требуется отречься от своей касты и принять специальное посвящение.

Объединительное и одновременно разграничительное значение для индуизма имеет понятие шаддаршана, предполагающее

наличие шести школ философской мысли, сформировавшихся в классический период: миманса, веданта, ньяя, вайшешика, санкхья и йога. Ньяя специализировалась на разработке формализованной аргументации; вайшешика – на разработке атомистической теории устройства вселенной; санкхья ознаменовала собой философию онтологического дуализма; миманса специализировалась на исследовании и обосновании ритуала, основанного на ведической традиции; веданта – это целый ряд традиций религиозно-философской мысли, претендовавших на осмысление и интерпретацию откровения вед.

Краткая история

В качестве одного из истоков индуизма ученые рассматривают древнюю цивилизацию Хараппы и Мохенджо-Даро (III – середины II тыс. до н.э.). Для хараппской культуры были особенно популярны культы, связанные с плодородием: рогатый бог на троне, в нем усматривают образ прото-Шивы, и его божественная супруга, великая богиня-мать, – образ, отражение которого видят в многочисленных женских божествах индуизма, главным образом супругах Шивы (Шакти, Дурги, Кали, Умы, Парвати).

Начало I тыс. до н.э. считается основным периодом создания священных текстов, отразивших сформировавшуюся на исходе II тыс. религиозную систему. Ранняя стадия ее становления отразилась в «Ригведе» (Книге гимнов) – основной из четырех вед, к которым также принадлежат знаменитые «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа».

Четыре главных сборника вед составили ядро литературы «откровения», собирательно обозначаемой словом шрути (дословно – услышанное), окончательно сложившейся в корпус священных текстов к 500 – 400 гг. до н.э. К шрути также были приписаны тексты брахманической прозы (араньяки, брахманы, упанишады). Заключительный раздел брахманической прозы, включающий древние упанишады, получил название «веданты» (завершения вед).

В ведах закрепляется существование варнашрамы четырех варн (сословий) в древнеиндийском обществе. Об этом говорится в одном из космогонических гимнов последней (10-й) книги «Ригведы», где упоминаются брахманы (жрецы), кшатрии (военная знать), вайшьи (скотоводы, земледельцы, купцы и другие свободные члены общества, выполняющие различные обязанности) и шудры (низшее сословие, занимавшее рабское положение по отношению к трем высшим). Принадлежность к той или иной варне, согласно ведической литературе, далеко не всегда определялась рождением – в определенные времена она

зависела от личных достоинств индивида. Позже из местных племен, не включенных в арийское общество, возникла группа каст неприкасаемых, не принадлежащих ни к одной из четырех варн.

В тот же период (начало I тыс. до н.э.), когда центр ведийской культуры смещался на восток от Пятиречья в область между верхним течением Ганга и Джамной, оформляется идеология брахманизма, опирающаяся на сложную систему ритуала, описанного в «Яджурведе» (Книге жертвенных изречений). Общепринятый религиозный комплекс индуизма конструировался на основе брахманистского видения мира, поэтому классический индуизм по своей сути явился выражением доктринальных установок брахманов – варны жрецов. В рамках брахманистской стадии индуизм уже включал в себя концепции, связанные с понятиями дхармы, кармы, сансары, мокши, адвайты.

Вплоть до начала нашей эры для индуистских школ было характерно активное деление, часто связанное с антибрахманистской идеологией. Например, неортодоксальным учением, связанным с индуизмом и популярным среди низших каст, стал джайнизм, проповедовавший аскетизм. Этот период развития индуизма называют «шраманским» (шраман – странствующий аскет, вышедший из среды мирского общества и полностью посвятивший свою жизнь исканию духовной истины).

Реакцией брахманистского индуизма на вышеуказанные процессы стала умеренная демократизация религиозного культа, сопряженная с принятием в брахманистский пантеон некоторых буддистских и джайнистских божеств, усвоение отдельных элементов «народных» религий. Таким образом, пережив определенный кризис, с начала I тысячелетия н.э. индуизм стал снова занимать прежние позиции. Более того, во время правления династии Гуптов в III–IV вв. н.э. индуизм уже в своем модифицированном виде получил статус государственной религии.

По ходу трансформации индуизма, проходившей во 2-й половине I тыс. до н.э., начали формироваться корпусы священных текстов, доступных членам низших каст – произведений эпического характера. Этим ознаменовалось начало эпического (или классического) периода в истории индуизма (IV в. до н.э. – VI в.). Прежде всего появилась эпическая поэма «Махабхарата». В отличие от четырех вед, изначально предназначенных для высших каст, «Махабхарата» оказалась в роли «веды для масс», поскольку читать или слушать ее разрешалось и низшим кастам. В поэме особое место занимает «Бхагавадгита» (Песнь Господня),

вероучение которой развивает идеи упанишад и вводит некоторые новые принципиальные для индуизма положения. Так, в «Бхагавадгите» выдвигается концепция бхакти, суть которой во всепоглощающем эмоциональном почитании Бога и служении ему в духе абсолютной преданности. «Бхагавадгита» осталась одной из самых почитаемых священных книг индуизма (в особенности в вишнуистском направлении).

Продолжение ведической традиции нашло себя в создании текстов-ведант, включавших предписания по ритуалу, праву, астрономии, медицине и другим направлениям. На классический период приходится формирование литературы, концентрировавшейся в своем содержании на понятии «дхарма». В ней на основе индусской этики трактовались различные моменты в жизни индуса. Систематизация различных этических наставлений «дхармы» оказалась тесно связанной с жанром сутр (нить) – трактатов, изложенных сжатым афористическим стилем, и с жанром шастр (от слова «учить») – трактатов, излагающих предмет не столь лаконично, но более связно и последовательно, чем сутры. В отдельных брахманских школах были сформированы специальные сборники законов, регламентировавшие жизнь индуса и положенные в основу традиционного законодательства: «Дхармасутры» и «Дхармашастры».

Основные произведения из вышеназванной литературы эпического периода вошли в корпус текстов, обозначаемый словом «смрити» (память). В целом к смрити были отнесены тексты священного характера, которые, однако, считались не «полученными свыше», а созданными людьми. В этой связи смрити называется «священным преданием» индуизма. Важное место в корпусе смрити заняли и «пураны». Эти сборники «сказаний о древности» включили в себя описания разных сторон жизни индийского общества, храмовые легенды, народные сказания, мифологические сюжеты, связанные с богами, людьми и героями. Религиозно-философское содержание пуран включило основные религиозные доктрины брахманизма: концепции кармы, сансары и мокши. Наиболее авторитетные пураны были объединены в свод из 18 текстов.

Средневековый период (VI–XVIII вв.) характеризуется преобладанием бхакти среди различных форм индуистской религиозности. Зародившись на юге Индии, движение бхакти распространяется в дальнейшем и на север. Из индуистского пантеона выделяются боги Вишну и Шива, оставляя Брахме «довольствоваться» своим номинальным равенством, которое обеспечивалось ему, как одному из

богов тримурти (индуистской триады главных богов: Брамы, Вишну, Шивы). Вишну и Шива вкупе с их многочисленными манифестациями (их различными образами) становятся основными объектами возобладавшего в индуизме бхактистского почитания. Их «соперничество» продолжается на протяжении всей дальнейшей истории индуизма.

Рост популярности культа Вишну и Шивы сопровождается появлением различных концепций явления божества своим адептам. В частности, получила распространение концепция «аватары» (нисхождения) – воплощения божества в каком-либо реальном существе на земле (не обязательно в человеке). Так, в культе бога Вишну эпические герои Кришна и Рама объявляются его антропоморфными воплощениями. Некоторые эпитеты богов, включаясь в культ Вишну, субстантивируются и становятся его персонифицированными именами. Так, эпитет «бхагават» (владеющий долей – обозначение бога, ведующего личной судьбой человека) становится в вишнуизме одним из основных имен Бога.

Почти параллельно с культом Вишну формируется комплекс почитания Шивы, бога-разрушителя, наделенного одновременно и созидательной функцией. Амбивалентность этого бога была достаточно быстро зафиксирована в его основных контрастных характеристиках: эротизме и аскетизме. С Шивой также стали отождествлять различных индуистских богов, в частности Пашупати (господа тварей). На то же время приходится становление шактизма и тантры, возникающих автономно от брахманского индуизма. Образ Шакти постепенно вобрал в себя различные образы древнейшей богини-матери.

Начало развития тенденций, приведших к сегодняшнему состоянию индуизма, в том числе к его широкому распространению в американо-европейских модификациях, относится к рубежу XVIII–XIX вв. Именно в это время европейская колонизация Индии поставила индуизм перед необходимостью адаптации к новым социально-экономическим условиям, стимулировала новые этнические процессы. В этой связи появляются реформаторские организации, пафос которых был направлен на внедрение индуизма в общество, складывавшееся в результате столкновения традиционной индийской культуры с западноевропейской цивилизацией.

Наступление этой новой эпохи было ознаменовано деятельностью реформаторско-просветительского общества «Брахмо Самадж». Его основателем стал религиозный и социальный реформатор Раммохан Рой (1772–1833), с одной стороны, сторонник пе-

реустройства индийского общества по типу западной цивилизации, с другой, – проповедник национального возрождения, добивавшийся осознания индуизма европейцами как неотъемлемой части мировой культуры. Именно поэтому бенгальский реформатор выступил за переосмысление в рационалистическом духе священных текстов индуизма, и его предписаний, сделав авторитет человеческого разума высшим мерилом в понимании религиозного индуистского комплекса. В частности, Р. Рой возглавил кампанию против обычая сати – ритуального самосожжения вдов на погребальном костре умершего мужа. Вел непримиримую борьбу против полигамии, детских браков, своим собственным примером перечеркнул запрет на путешествия в страны «млеччхов» (по тогдашним понятиям, варваров-неиндуистов), когда выехал в Англию в 1830 г. В доктринальном плане Рой придерживался монотеистической позиции, стараясь опровергнуть политеизм индусов, как бессмысленное идолопоклонство.

Реформаторская деятельность «Брахмо Самадж», распавшегося вскоре после смерти Роя, помогла возникновению таких организаций, как прозападнически-реформаторское «Брахмо Самадж Индии» во главе с Кешабом Чандра Сеном (1838–1884); консервативное «Дхарма Сабху» во главе с Радхаканта Дебом (1784–1867), заимствовавшее у Запада методы организационной работы; консервативно-националистическое «Арья Самадж» (Общество ариев) во главе с Даянандой Сарасвати (1824–1883).

«Арья Самадж» явилась наиболее ярким представителем среди множества неоиндуистских организаций, отстаивавших идею превосходства индуизма над другими религиями, возврата к древним ведийским корням ариев. В задачи организации входили: возврат всех «заблудших овец», отвернувшихся от индуизма и готовых принять снова его учение». «Арья Самадж» был выдвинут лозунг «Назад к ведам!», под которым она стремилась вернуть в лоно индуизма индийцев, принявших ислам или христианство. Именно эти религии считались Даянандой Сарасвати наиболее опасными врагами индуизма. Впоследствии эта идеология была расширена, и стала распространяться не только на отпавших от индуизма, но и на всех, принадлежащих к белой расе, как на потомков индо-ариев. «Арьясамаджисты» стали утверждать, что предки белого населения когда-то отпали от истинной арийской религии и поэтому можно принимать их обратно. В частности, с данной идеологией сопряжены современные утверждения лидеров Всемирного совета индусов о том, что древние славянские племена также исповедовали индуизм, и заявления о

том, что слова «Русь», «Россия» происходят от санскритского слова «ришия» («земля мудрецов»), а «Москва» – от слова «мокшия» («место, где душа соединяется с Богом»). В настоящее время в Индии около 3 млн последователей «Арья Самадж», ее представители есть и в России.

Реформация индуизма, первоначально связанная со встречей индуизма с западной культурой, не только вела к критическому переосмыслению ведической религии, но и определяла ее как обоснование национальной традиции, защищавшей индуизм, главным образом, от наступления мировых монотеистических религий: христианства и ислама. При этом реформаторы выдвинули также принцип религиозного универсализма и индуистского мессианизма.

Универсалистский характер индуизма подчеркивало общество «Брахмо Самадж Индии». Возглавлявший его Кешаб Чандра Сен оказал в свое время влияние на всемирно известного реформатора, мистика Рамакришну Парамахамсу (1836–1886), передав ему свои универсалистские идеи. Рамакришна примирил противоречия индуизма, используя теорию стадиальности духовной жизни. Согласно этому учению, человек на каждой стадии своего духовного пути может принять лишь соответствующее его духовному развитию учение, которое он должен будет пересмотреть при переходе на новый «духовный уровень».

Крупнейшему неоиндуистскому проповеднику на Западе – Свами Вивекананде (1863–1902), развивавшему идеи Рамакришны, был открыт путь к интерпретации веданты в рамках идей религиозного универсализма – к созданию своей неоведанты, осуществлявшей синтез разных течений индуизма.

В неоведантизме концепция адвайта-веданты о тождественности Атмана человека – Брахману (т.е. духовной сущности человека – Абсолюту) была осмыслена в чисто гуманистическом ключе: каждый человек – по сути Бог еще не «реализовавший» свою божественность в силу того, что не высвободил себя из всех ложных оболочек. Либеральная интерпретация варнашрамы Вивеканандой, согласно которой варны рассматривались в духовном смысле, предоставила каждому человеку (не только индусу) возможность стать брахманом (в понимании Вивеканады). Кроме того, религиозно-философская система Вивеканады (неоведанта), признав равенство всех религий, заявила претензию на сверхрелигиозное знание, осуществляющее синтез не только всех течений индуизма, но и других религиозных систем на основе незыблемых ведических принципов. Помимо религии, всеобщий синтез Вивеканады вклю-

чал и науку. В этой связи неоведанта Вивекананды представлялась как «сверхнаука», объясняющая не только естественные законы, но и духовные, неподступные обычному естественно-научному знанию. Составной частью «сверхнауки» Вивекананды явилась йога (часто называемая современной йогой для отличия ее от традиционно существовавших в индуизме йогических систем), которую реформатор представлял в качестве экспериментальной базы его неоведанты. Прямым последователем Вивеканады был Шри Ауробиндо Гхош, прошедший под влиянием национально-освободительных идей через террористическую практику. Впоследствии Гхош разработал на основе неоведанты интегральную йогу – гуманистическую мировоззренческую систему, рассматривающую различные области человеческой деятельности в качестве аспектов его духовного пути.

Начало распространения неоиндуизма за пределы Индии было положено Вивеканандой, который, приехав в Штаты по повелению Рамакришны, заявил о своем новом видении индуизма, выступая на Парламенте религий в США в Чикаго в 1893 г. Это выступление принесло Вивекананде мировую известность. Йога стала популярной формой распространения индуизма на Западе. Среди последовавших за ним гуру – Рама Тиртха, основавший центр на горе Шаста в Калифорнии, и Парамаханса Йогананда, создавший в 20-х гг. в Бостоне «Братство самоосознания», со штаб-квартирой в Лос-Анжелесе. С 1919 г. в США в течение трех лет популяризировал хатха-йогу Йогендра Мастамани. Он основал американский филиал индийской организации, созданной Кувалайандой, известным своими попытками инициировать научное исследование йоги. В тех же 1920-х гг. большую популярность получает Рамачарака (псевдоним двух людей – Вильяма Варана Аткинсона, бывшего юриста из Чикаго и его учителя, Бабы Бхарата).

С 1930 по 1986 г. адаптацией йоги для понимания ее философски настроенной публикой занимался Джидду Кришнамурти. Его жизнь была тесно связана с Международным теософским обществом, где Кришнамурти даже рассматривался как будущий его лидер, однако он отдал предпочтение распространению индуизма.

Можно сказать, что в 60–70 гг. XX в. индуизм находит для себя серьезную идеологическую нишу на Западе, сопряженную с движением контркультуры. Идеология контркультуры гармонично сочеталась со многими установками индуистского универсализма. Так, в собственно религиозном плане это: этический релятивизм, пантеистическое мировосприятие, мистический

эклектизм, стремление к экстазу, освобождающему импульсы подсознания, свобода от многих приевшихся социальных норм жизни развитых стран, пацифизм. Именно поэтому индуистским лидерам легко удается найти общий язык с движениями битников, хиппи и проч.

В этой связи одной из характерных форм популяризации индуизма оказалась рок-музыка. Так, Махариши Махешу Йоги, основателю «Трансцендентальной медитации», удалось заинтересовать восточной экзотикой музыкантов из группы «Битлз», а затем и «Роллинг Стоунз». В своем влиянии на «битлов» гуру, однако оказался не в состоянии удержать монополию – ему пришлось уступить место более сильному конкуренту, Бхактиведанте Шриле Прабхупаде, основавшему в США в 1966 г. Международное общество сознания Кришны (МОСК). Джордж Хариссон, один из четырех музыкантов «Битлз», помогал МОСК в выпуске пластинки с распевом их мантры, использовал кришнаитскую мелодию в своем собственном творчестве, подарил Прабхупаде замок в Англии, являющийся и по сей день штаб-квартирой кришнаитов в этой стране. Авторству Харрисона принадлежит пластинка «Жизнь в материальном мире», посвященная Кришне. Другой гуру, Шри Чинмой, развивающий интегральную йогу Ауробиндо Гхоша, «очаровывает» рок-музыканта Джона Макклафлина. Последний становится учеником Чиномоя и в 1970 г. называет под его влиянием свою рок-группу «Махавишну» (великий Вишну).

Среди организаций международного уровня, многие индуистские культы в те же годы находят свою идейную нишу в качестве основы миротворческой идеологии, и в итоге внедряются в программы ООН и ЮНЕСКО.

Так, именно в рамках ЮНЕСКО в 1966 г. было принято решение о строительстве города Ауровиль в честь Ауробиндо Гхоша. С 1970 г. последователь Гхоша – гуру Шри Чинмой начинает проводить при штаб-квартире ООН регулярные «Медитации Мира», а позже организовывает в ООН «Группу медитации» уже для постоянных медитаций самих сотрудников аппарата и представителей государств-участников ООН. В итоге Ассоциацию Шри Чинмоя приняли в ООН в качестве неправительственной организации, а в 1977 г. «Группа медитации» получает право использования эмблемы ООН, такое же право получили центры, входящие в структуру культа. Нерегулярные чинмоевские «Медитации Мира», по информации пресс-центра Шри Чинмоя, проводились даже в Пентагоне, Конгрессе США и в британском парламенте. Это привлекает внимание и к другим индуистским культам.

Миротворческую идеологию использует и основатель «Трансцендентальной медитации» (ТМ) Махариши Махеш Йоги. Однако в отличие от культа Шри Чинмоя и «Брахма Кумарис», ТМ декларирует не западническую, а евразийскую позицию, выступая, в частности, за распад НАТО.

Часто индуизм преподносится под видом терапевтических средств, обещая улучшение здоровья, повышение умственных способностей и проч. Так, популяризацией йоги под видом универсального медицинского подхода во второй половине XX в. занимаются ученики гималайского мастера Шивананды, бывшего врачом: Вишнудевананда (автор «неоиндуистского бестселлера» «Полная иллюстрированная книга йоги»), Сатчитананда, Шивананда Радха, Сатьянанда, Чидананда и др. Они открывают свои школы в Европе, в Северной и Южной Америке.

Другие адепты йоги просто соревнуются в экзотичности преподносимых ими модификаций йоги. К ним, в частности, относятся Раман Махарши, Рамдас, развивавший йогу трансформирующего звука, Нитьянанда, мастер сиддха-йоги и его последователь Муктананда (1902–1982), вошедший в пятерку самых богатых гуру в мире. Муктананда особенно интересен тем, что оказался одним из первых гуру, представляющих из себя некий смешанный тип гуру-универсалиста и «нового гуру», озабоченного деньгами и славой. За ним последовал Ошо Бхагаван Шри Раджниш, известный своим религиозно-синкретическим творчеством и «Проповедью раскрепощения». Его приверженцы прославились сексуальными оргиями и другими крайностями.

Особое значение в распространении наиболее традиционной из современных модификаций йоги имела деятельность Шри Кришнамачарьи, умершего в 1989 г. в возрасте 101 года. Учениками Кришнамачарьи стали Т.К.В. Десикачар (сын Кришнамачарьи), зять Десикачара Б.К.С. Айенгар – один из известных на сегодня мастеров традиционной 8-ступенчатой йоги и Паттабхи Джойс.

Существенной чертой индуизма стало такое явление, как коммерческий гуруизм. Согласно варнашрамадхарме, ученик не должен был в обязательном порядке платить учителю. Подарок, который в знак благодарности мог быть преподнесен гуру, не рассматривался в качестве платы за наставничество. Многие сегодняшние гуру, хотя и не все, поступают противоположно такой установке.

Индуизм в России

Несколько индуистских храмов было построено в России еще при Петре I. В частности, одно из таких зданий сохранилось в Астрахани до наших дней. Свидетельства сознательного интере-

са у части российской интеллигенции к индуизму можно обнаружить в XVIII в. Так или иначе именно в типографии Н. Новикова в 1788 г. вышел первый русский перевод «Бхагавад-гиты» (с английского). Среди других памятников в России получила популярность «Панчатантра». По мнению специалистов, этот памятник, будучи переведен на разные языки, явился источником славянского «Стефанита и Ихнилата». «Панчатантра» оказала влияние, в частности, на мировоззрение Льва Толстого, известного своим интересом к ведийской религии. Писатель даже специально обрабатывал тесты этого памятника древнеиндийской дидактики для детей.

В начале XX в. популяризации индуизма в России главным образом способствовали Николай и Елена Рерихи, а также различные теософские школы. В 1909 г. по инициативе теософов в России снова выходит «Бхагавад-гита», причем сразу в двух новых переводах, сделанных русскими теософами (1-й – А.П. Казначеевой, 2-й – А.А. Каменской и И. Манциарли).

Со второй половины 50-х гг. начинают публиковаться переводы книг Махабхараты, выполненные известным нейрохирургом Б.Л. Смирновым, доказавшим свои уникальные филологические способности. Позднее появляются переводы и комментарии к отдельным священным текстам, сделанные В.С. Семенцовым.

В СССР с 60-х гг. XX в.интерес к индуизму начали стимулировать ученики Ю.Н. Рериха, вернувшиеся из эмиграции: О.Ф. Волкова, А.М. Пятигорский, Л. Мялль. Ими был составлен санскритско-русско-эстонский словарь. Популярность в России получили также переводы книг Рамачараки. Будучи сделаны в советское время, они составляли часть самиздатской литературы.

С 70-х гг. в России появляются первые представители индуистских культов. Так, СССР посетил американец Шивайя Субрамуниясвами, лидер шиваитского возрождения, именуемый также как «верховный Гуру шиваитов западных стран». Особо значимым оказался состоявшийся в 1971 г. визит в Россию Бхактиведанты Шрилы Прабхупады – основателя Международного общества сознания Кришны (МОСК, ИСККОН – аббревиатура (ISKCON) английского названия Международного общества сознания Кришны). Появились первые нелегальные общины в Москве, Ленинграде и других крупных городах.

Однако относительно мирное существование кришнаитов в СССР оказалось недолгим. В начале 80-х гг., после попытки официальной регистрации ИСККОН в Москве вайшнавы подвергаются репрессиям. До 1988 г. более 50 вайшнавов вместе со своими

руководителями были заключены в тюрьмы и психиатрические больницы по сфабрикованным в КГБ обвинениям. Несмотря на это в 1984 г. кришнаитам удалось подготовить и издать русскоязычную версию книги МОСК «Бхагавад-гита как она есть», подвергшуюся российскими индологами строгой критике за «предопределенность перевода» сектантскими воззрениями «Общества сознания Кришны».

Зеленый свет для проникновения индуизма в Россию открыли годы перестройки. Гуру Шри Чинмою удалось встретиться с М. Горбачевым. Чинмой посвятил Горбачеву графические работы с изображением 1 млн птиц и написал о нем отдельную книгу. Полную легализацию получили кришнаиты. В 1988 г. им удалось официально зарегистрироваться, а через год все осужденные вайшнавы-кришнаиты были реабилитированы. В конце 89-х г. в России основываются отделения «Брахма Кумарис», при Исследовательском центре профилактической медицины Министерства здравоохранения создается «Институт Махариши-Аюрведы». В 1992 г. организация «Ананда марга» открывает свое подразделение в Хабаровске, который и стал ее центром на Дальнем Востоке. Тогда же во Владивостоке была зарегистрирована общественная организация «АМЮРТ – Владивосток», российское отделение «Ананда марги.

Всплеск популярности индуистских течений в России пришелся на 1991–1993 гг., когда некоторые группы собирали на совместные медитации полные стадионы. Во второй половине 90-х гг. наблюдается определенный спад интереса к ним. Многие разочаровавшиеся в современном российском индуизме перешли в христианство. Среди тех, кто не желал расставаться с восточными учениями, часть перешли к кришнаитам, некоторые осели в буддистских общинах, остальные продолжили свой религиозный поиск в нью-эйджевских сектах.

Определенный вклад в популяризацию индуистских воззрений в России внесла йога. Отдельные подпольные группы практической йоги сформировались в СССР к концу хрущевского времени. Занятия обычно проходили под такими названиями, как «Дыхательная гимнастика», «Статическое упражнение», «Эмоциональный настрой», «Аутогенная тренировка» и пр. Вплоть до 1988 г. йога в СССР могла существовать лишь полуподпольно. В начале 70-х гг. Спорткомитет при Совете Министров СССР принял специальное постановление, запрещающее у нас в стране занятия йогой, в которой советская идеология усматривала «троянского коня» индусского идеализма.

Среди фигур полуподпольного движения йоги в СССР были профессор философии, индолог Виталий Бродов, практиковавший йогу всю жизнь (ум. в 1996 г.) после того, как он отслужил всю Великую Отечественную войну в штрафбате; сотрудник Института стран Азии и Африки филолог Анатолий Зубков, освоивший одну из йодических традиций непосредственно в Индии. По возвращении из Индии в СССР, Зубков стал одним из первых вдохновителей йодического движения в нашей стране – он явился соавтором сценария кинофильма «Индийские йоги: кто они?», немало способствовавшего пробуждению интереса к йоге и Индии в нашей стране. В конце 60-х – начале 70-х гг. в журналах «Сельская молодежь», «Наука и жизнь» и других изданиях вышло несколько статей Зубкова о йоге. Стоит отметить, что «Наука и жизнь» и в последующие годы продолжала публиковать научно-популярные статьи о йоге – в частности, в 80-х гг. появился цикл статей Виктора Воронина под общим названием «Хатха-йога: что мы можем взять из нее?», а затем ответы на вопросы читателей.

Научный вклад в изучение йоги (дыхательных практик) внес Алексей Катков, работавший в Институте биофизики при Минздраве СССР и испытавший на себе задержки дыхания в условиях сильного охлаждения и при голоде. В 1984 г. во время одного из подобных спецзаданий на Кавказе, выполнявшихся в рамках закрытых исследований Института биофизики при Минздраве СССР, Катков погиб.

В направлении йогатерапии с конца 70-х гг. вел работу Виктор Бойко, организовавший свою школу йогов. Большую аудиторию практикантов йоги удалось собрать инженеру Яну Колтунову, создавшему группу здоровья «Космос». Это хобби стоило Колтунову партбилета и работы в одном из закрытых космических предприятий в Подлипках, откуда его выгнали после исключения из партии «за деятельность, несовместимую со званием коммуниста». В 1996 г. ученики выдвигали Колтунова кандидатом в президенты Российской Федерации (Известия. 1996.24.02).

После того как в 1988 г. был снят запрет на йогу в СССР, официальные структуры СССР, увидев в йоге «целинное поле», требующее «освоения», решили устроить своеобразный «смотр йогических школ» в Индии и организовали с этой целью «разведочную миссию» в страну «санатана дхармы». От Первого медицинского института была командирована психолог Елена Федотова, а от НИИ нормальной физиологии им. П.К. Анохина – биолог Татьяна Сидоренко, они должны были ознакомиться с разными индийскими йогическими школами, институтами и ашрамами для установления дальнейшего сотрудничества.

«Искатели йоги» посетили центры таких организаций, как «Трансцендентальная медитация» Махариши, «Брахма Кумарис Всемирный духовный университет», Ашрам им. Вивекананды близ Бангалора, «Вишваятам Йогашрам» Дхирендры Брахмачари, институт «Кайвальядхама» в Лонавле. Выбор был сделан при посещении Института им. Рамамани Айенгара в Пуне, работающего под руководством его основателя Беллура Кришнамачара Сундарараджи Айенгара (Советский спорт. 1990.02.12).

Одновременно Госкомспорт СССР, желая взять йогу вместе с популярными восточными психофизиологическими направлениями «под свой контроль», сформировал «Научно-практический центр нетрадиционных методов оздоровления», а при нем – сектор по йоге под руководством Льва Тетерникова.

А в 1989 г. в Москве состоялась первая Всесоюзная открытая конференция по йоге, на которую, в частности, приехал Б.К.С. Айенгар, руководитель парижского Айенгар-центра Фаек Бириа. После проведения конференции была организована Ассоциация йоги, президентом которой был назначен Василий Бродов, а его заместителем – Лев Тетерников. Быстро сосредоточив власть над Ассоциацией в своих руках, Тетерников сразу стал коммерциализировать йогу, а затем – разрабатывать собственное неотантрическое направление («йогу с партнером»), профанируя идею йоги и йогической ассоциации, которая вскоре распалась...

С 1989 г. в деле развития йоги в России стали играть не имевшие отношения к Айенгару курсы хатха-йоги, проводившиеся в культурном Центре им. Джавахарлава Неру при посольстве республики Индия в Москве. Успешно оканчивавшие курсы получали сертификаты на право преподавания йоги – подобный сертификат получил, в частности, Виктор Бойко, основавший в Москве центр «Классическая йога», существующий до сих пор. Кроме Москвы, центр имеет своих инструкторов в Северодвинске, Екатеринбурге, Сысерти (Свердловская обл.), Новосибирске, Котельниче (Кировская обл.), Иркутске, Тюмени, Озерске (бывший Челябинск-65).

Если не говорить об «авторских» околойогических школах, которые во множестве стали появляться на постсоветском пространстве, в целом в России наибольшее распространение получила система йоги Айенгара – поддержка Госкомспорта сыграла в этом решающую роль. Причем айенгаровская традиция передавалась в России в интерпретации директора парижского Айенгар-центра Фаека Бириа, а затем уже через российских «айенгаровцев»: Елены Федотовой, организовавшей свой Центр йоги, и ее помощницы Елены Ульмасбаевой.

В то же время по мере появления религиозных индуистских организаций, среди «российских йогинов» происходило разделение на тех, кому достаточно было оздоровительного эффекта, и на тех, кто искал в йоге мировоззренческий или религиозный идеал. Немало «российских йогинов» продолжали практиковать йогу в разных неоиндуистских институтах – «Трансцендентальной медитации», «Центр Шри Чинмоя», «Сахаджа Йога» и пр.

Распространение индуизма в России не ограничивается столицей – индуистские культы начинают осваивать регионы.

Так, летом 1992 г. в Омск приезжала Раджни (Расма Розитис), германская представительница индийского религиозного объединения «Хайдакан Самадж» – последователей индийского гуру Шри Хайдакхан Вале Баба Бабаджи, – проповедовавшего на Севере Индии в 1970-х – начале 1980-х гг. Целью приезда Раджни было задание найти и возродить храм Ханумана, якобы затерянный в бескрайних пределах Сибири, где, по словам Бабаджи, происходили события, описанные в древнеиндийском эпосе «Рамаяна», а в предыдущем Золотом веке храм был духовным центром мира. В данном случае индуистские энтузиасты исходят из своей культовой теории «России-ришии», гласящей, что именно в северных районах России жили легендарные поэты-мудрецы риши, записавшие и принесшие в Индию священные книги Веды.

Бабджисты останавливают свой выбор на г. Омске, объясняя, что его название созвучно священному слогу «Ом». В окрестностях Омска им удается найти «конкретное место» расположения храма Ханумана – деревню Окунево Муромцевского района на севере Омской области, которая тут же получает известность и в глазах поклонников восточного мистицизма. Православные Муромцевского района, узнав об экзотической находке индуистов, поспешно строят на «месте хануманского храма часовню», однако любителям восточной экзотики это ничуть не мешает, они объявляют своего Бабджи реинкарнацией святого Сергия Радонежского и продолжают неподалеку от часовни свои медитации и священнодействия. В 1995 г. окуневский ашрам был официально зарегистрирован как религиозная община «Омкар Шива Дхам» (10).

В конце 90-х и начале XXI в. все больший размах в России принимает развитие индуизма в форме культурно-просветительской деятельности. Среди организаций данного направления – «Ассоциация индийцев в России» (1995), Научный и духовно-просветительский центр им. Джавахарлала Неру, «Общество Рамкришны – Центр Веданты» в Москве (в Москве и В Санкт-Петербурге (1991)), являющееся отделением Международного ордена Рамакришны.

В форме духовно-просветительских акций разворачивает свою деятельность в России Международная вайшнавская миссия «Шри Чайтанья Сарасват Матх» (ШЧСМ), параллельная МОСК (ISKCON). Российский координатор Георгий Аистов (Бимал Махарадж) создал в 1999 г. Культурный философский клуб «Джаганат», который, кроме философских встреч, организует театральные постановки, секции индийского танца, вечеринки, традиционные для восточной культуры семинары по аюрведе, астрологии, культуре чтения, а также предлагает блюда вайшнавской кухни. Последнему пункту придается особое значение – одноименный философскому клубу ресторан «Джаганат» был открыт ШЧСМ еще в середине 90-гг.

«Джаганат» приглашает к выступлениям в рамках своей культурной программы театр Общества сознания Кришны «Матхур» – это говорит о том, что между «главными кришнаитами» и «альтернативными», каковыми называют организации, параллельные МОСК, не только нет противостояния, но даже налажено сотрудничество.

При «Джаганате» также открывается магазин модной восточной одежды «Мантрам» и этно-магазин «Сандаловый дом» (Воронцовская, д. 2/10), мебельный салон «ЭтноАрт» (Кузнецкий мост, д. 11).

В 1999 г. руководитель бывшей Академии йоги в России Шри Виджай Каушик (он же – Шри Виджай Ананд Джи) создает другую йогическую организацию – Центр культуры Востока «Ришикеш», ориентируя его на культурную и духовно-просветительскую деятельность. Виджай начинает читать постоянные лекции в Музее Востока, организует занятия йогой, изучение некоторых ведических жизненных принципов, при этом открещиваясь «от какой-либо религиозности».

Не стоит спешить с обличением индусских лидеров в желании завуалировать свою религиозность под вывеской «духовной», «культурно-просветительской» деятельности. Нельзя сказать, что, когда йогические лидеры и руководители тех или иных индуистских организаций отрицают какую-либо связь с религией, что они идут на обман. Если учитывать, что индуизм – религиозная система, которая охватывает все сферы жизни, и то, что мы понимаем под индуизмом, регламентирует не только непосредственно религиозную жизнь, но и то, что, с точки зрения западной культуры, к религии не относится, например, медицину, психологию, физиотерапию, обыкновенные сферы бытовой жизни. Ведь понятие «садхарана дхарма» (самоназвание того, что мы называем индуизмом), означает «универсальный закон», которому подчинено все. Возможными оказываются два положения: с одной стороны, вся индийская культура – в корне религиозна, с другой стороны, – большинство из того, что лежит в сфере индусской религии, с точки зрения западного

человека, относится к сфере светского. Этим последним феноменом и пользуются сегодня многие индуистские лидеры, утверждая нерелигиозный характер своих школ, ассоциаций, обществ и т.д. Другое дело, что во многих странах, в том числе и в России, это имеет сегодня свою непреложную выгоду.

Индуистские организации в России. Филиация

1. *Кришнаиты. Течение гаудия-вайшнавизма.*

Ключевой фигурой в деле распространения кришнаизма гаудиа-кришнаитской ветви в XX в. оказался Шрила Бхактисиддханта Сарасвати Тхакур, основавший «Общество Гаудия Матх» (ОГМ), которое раскололось на несколько вайшнавских организаций.

Посвященным учеником Бхактисиддханты Сарасвати Тхакура, действующим особняком, параллельно ОГМ, был Бхактиведанта Свами Прабхупада, основавший организацию Международное общество сознания Кришны (МОСК).

В то же время на основе структуры ОГМ (усилиями его руководителей, учеников Сарасвати Тхакура) возникли следующие организации:

• Шри Чайтанья Сарасват Матх (ШЧСМ).

Основана в 1941 г. в Западной Бенгалии в Индии. Основатель – Шрила Бхакти Ракшак Шридхар Дев Госвами. С 1986 г. его возглавляет Бхакти Сундар Говинда Дев Госвами. С 1996 г. Шрила Бхакти Сундар Говинда Дев Госвами регулярно приезжает в Россию. Существует две общины: в Москве и Санкт-Петербурге, есть группы в Новосибирске, Томске, Норильске, Киеве, Одессе, Запорожье.

Координатор центров ШЧСМ в России – Геогий Аистов (Шрипад Бхакти Бимал Авадхут Махарадж).

Два сайта: www.harekrishna.ru; www.scsmath.com

Тел. в Москве: центр – 275-09-44, govindam@scsmath.com, vallabha@mail.ru.

Тел.: 912-71-41. Переводчик – Александр Дрогилев (Шрипад Бхакти Чайтанья Бхарати Махарадж).

Храм в Санкт-Петербурге: пос. Лахта, ул. Морская, д. 15; тел.: (812) 351-40-80, 238-29-49. (7, 120-121).

• Шри Чайтанья Гаудия Матх.

Основан Шри Шримад Бхакти Даита Мадхава Махараджем в начале 1940-х гг. С 1979 г. возглавляет Шри Шримад Бхакти Валлабха Тиртха Махарадж. В России – с 1999 г.

В Москве существует ашрам, руководитель – Бхакти Шобан Шанта Махарадж. Адрес ашрама: Москва, ул. Инициативная, д. 5, к. 1, кв. 13. Тел.: (095)443-63-38. E-mail: shanta@yandex.ru .

• Шри Гопинатх Гаудия Матх.

Основан Шри Шримад Бхакти Прамод Пури Махараджем в 1988 г. В России – с 1994 г. Возглавляет организацию Шри Шримад Бхакти Вибудха Бодхаян Махарадж. В Москве с 1998 г. существует ашрам «Шри Винода Ванисевабхаван».

Тел. в Москве: (095)567-06-62 (Шри Сараграхи Дас Адхикари) E-mail: saragrahi@mail.ru.

• Гаудия Веданта Самити и ее отделение – Шри Бхактиведанта Гаудия Матх.

Является дочерней организацией общества Гаудия Веданта Самити, основанной учеником Сарасвати Тхакура Шри Шримадом Бхактипрагьяном Кешавой Госвами в 1940 г. В России – с 1999 г., президент Шри Шримад Бхактиведанта Вамана Махарадж.

• Институт знаний об истинном «я» (Миссия Чайтаньи «Институт знания о тождественности)

Также относится к течению гаудия-вайшнавизма, однако данная организация получила гаудия-вайшнавитскую преемственность не через ОГМ, а через МОСК, от которой откололась в 70-е гг.. Бессменный лидер «Института» – Джагад-гуру Сиддхасварупананда (Крис Батлер), бывший ученик Прабхупады. Общины с США, Канаде, Австралии, Новой Зеландии, на Филиппинах, в Польше; небольшие миссии в Англии, Германии, Швейцарии, Норвегии и Чехии.

В России – с конца 1991 г., учение привнесено Вишну Дасом (Вальдемар Кочуба) из Польши.

Зарегистрирована под названием «Институт знаний о тождественности»: в Москве в 1993 г., в Санкт-Петербурге в 1997 г. Однако в 1999 г. Московская организация не прошла перерегистрацию и переименована в «Институт знаний об истинном «я». Санкт-Петербургская организация, независимая от польской, перерегистрирована, именуется «Местная религиозная вайшнавская организация «миссия Чайтаньи»».

С 1997 г. действует на Дальнем Востоке, с 2001 г. – в Поволжье и на юге России (всего 8 групп).

Адрес в Москве: 111369, Москва, ул. Алексея Дикого, д. 5, к. 2, кв. 125, Е.А. Лученковой. Тел. (095)362 -27-00. E-mail: haribol@ gol.ru.

Адрес в СПб: 199397, Санкт-Петербург, ул. Кораблестроителей, д. 39, к. 1, кв. 542 , А.Б. Небратенко. Тел.: (812) 311-12-09, 352-34-50 (Александра).

2. *Представители различных йогических школ:*

Курсы при Культурном центре им. Джавахарлала Неру.

Центр «Классическая йога».

Представители школы йоги Айенгара.

Синкретические йогические школы, смежные с направлением Нью-эйдж.

3. *Тантристы:*

«Тантра-Сангха».

Школа Л. Тетерникова.

Центр А. Лапина.

Неотантристские школы: Клуб «Крылья совершенства», «Гухьясамаджа» (российские центры являются представительствами монастыря, находящегося в Крыму), периодические семинары «Свами Вирато» в Санкт-Петербурге.

4. *Автономные индуистские организации:*

• Центр Крия-йоги «Ананда»

Основан в 1968 г. Свами Криянандой (американец Джеймс Дональд Уолтерс). Общины имеются в США, Италии, Франции, Англии, Хорватии. В России – с 1994 г., когда эзотерическая группа «Утренний свет» в Москве вошла в духовное братство «Ананда», тогда же в Москву приехала возглавляющая центр «Ананды» в Ассизи Киртани и ее муж Марк. Они дали инициацию первым ученикам.

Практикуют Крия-йогу, дающую возможность, по словам представителей «Ананды», достичь полной самореализации еще в настоящей жизни.

Адрес центра Крийя-йоги «Ананда» в Москве:

E-mail центра в Москве: ananda@ipc.ru,

www.ananda.it.

Контактный тел.: (095)325-57-55.

Адрес для писем: 125047, Москва, а/я 60.

E-mail центра в Рязани: svet2@dialup.etr.ru

Дхарма кальки.

«Культ Сатьи Саи Бабы» (см. отдельную справку).

«Культ Шри Чинмоя» (см. отдельную справку).

Движение Ошо Раджниша (см. отдельную справку).

• Центр «Восточный дом» (генетически связан с Движением Ошо Раджниша).

«Сахаджа йога» (см. отдельную справку).

«Трансцендентальная медитация» (см. отдельную справку).

«Миссия Рамакришны» (в России действует «Общество Рамакришны – Центр Веданты»; президент – Свами Джьетирупананда. Адрес: Москва, ул. Красного Маяка, д. 8, к. 2, кв. 74. Тел: 313-20-51).

• Центр «Шри Пракаш Дхарм».

Руководитель – Шри Гурудэв Шри Пракаш Джи.

Тел.: в Москве (095) 979-12-43, 790-33-72; в Ярославле – (0852) 45-56-13, 72-61-98.

e-mail: mail@shriprakashdharm.ru; сайт: http://www.shriprakashdharm.ru.

• Общество Ауробиндо Гхоша (в России с 1991 года).

Последователи Бабаджи (В России с 1991 г., возникли на базе школы йоги Антонова, особенно распространены в Омской области).

• Миссия божественного света.

Последователи Шри Рамана Махарши.

Библиография

Агаджанян Н.А., Катков А.Ю. Резервы нашего организма. М., 1990.

Альбедиль М.Ф. Индуизм. СПб., 2000.

Аюрведа // http://ayurveda.al.ru/life.htm Трансцендентальная Медитация www.TM.org.ua.

Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.

Бойко В. Личная биография // http://www.hatha.ru.

Бойко В. Йога в вопросах и ответах. Материалы сайта. М., 2002.

Бродов В.В. Индийская философия нового времени. М. 1267.

Бхакти Ракшака Шридхара Дева Госвами. Шри Гуру и Его Милость. СПб., 1994.

Бхарат Ю. Индия: Ашрамы. Путеводитель для ищущих свет Истины. М., 2004.

Глушкова И.П. Введение // Древо индуизма. М., 1999.

Глушкова И.П. Из индийской корзины: Исторические интерпретации. М., 2003.

Гусева Н. Индуизм. М., 1977.

Ефименко В.А. Шактизм и тантра // Древо индуизма. М., 1999.

Звезда Айенгара. Йога для всех // Советский спорт. 1990.02.12.

Иванова Л.В. Индуизм. М., 2003.

Индуизм, Джайнизм, Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М., 1996.

Индуистские религиозные и духовно-просветительские организации в России. Справочник (сост. С.И. Иваненко). М., 2003.

Катков А.Ю. Адаптация к гипоксии и биоэкономика внешнего дыхания. М., 1987.

Классическая йога [«йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья»] (Перевод с санскрита, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого). М.: Наука, 1992 г.

Клюев Б.И. Политический индуизм // Древо индуизма. М., 1999.

Клюев Б.И. Религия и конфликт в Индии. М., 2002.

Религиозные организации Российской Федерации: Справочник. Под общ. ред. М М. Прусака, В.В. Борщева; сост. С И. Иваненко и др. Аналитический вестник. №24. Спец. вып. М.: Республика, 1996.

Серебряный С.Д. Многозначное откровение «Бхагавад-Гиты» // Древо индуизма. М., 1999.

Сьоман Н.Е. Традиция Майсорского дворца. София, 1999.

Ткачева А.А. Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989.

Ткачева А.А. Неоиндуизм и неоиндуистский мистицизм // Древо индуизма. М., 1999.

Ткачева А.А. Новые религии Востока. М., 1991.

Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. СПб., 2000.

Трансцендентальная медитация. Откровения бывшего инструктора // http://merlyn.7host.ru/text/biblio/medit03.htm

Фаликов Б.З. Неоиндуизм и западная культура. М., 1994

Фейерштейн Д. Краткая история йоги // http://www.hatha.ru.

Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. (XI – сер. XV в.). М., 1988.

Шрипада Садашивачарья. Основы тантрического учения // realyoga.ru/ashtanga/articles/sripada

Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. II. От Гаутамы Будда до триумфа христианства. М., 2002

Элиаде М. Кулиано И. Словарь религий обрядов и верований. СПб., 1997.

Hinduizm Today. 1996, №12.

Hopkins E.W. The Religions of India. Boston, 1995.

Общество сознания Кришны (Вайшнавы)

Составлено в январе 2002 года. Автор: Р. Лункин. Сбор материалов: С. Филатов, Р. Лункин.

Организационная структура

Руководящий орган – исполнительный комитет Центра обществ сознания Кришны в России (ЦОСКР): 125284, Москва, Хорошевское шоссе, д. 8, к. 3. Тел.: (095)945-57-37. Центр является подразделением ИСККОН (ISKCON – International Society for Krishna Consciousness – Международного общества сознания Кришны (МОСК)).

Президент Центра – Вадим Тунеев (Бхакти Вигьян Госвами). Тел: (095)793-43-77, доб. 209.

Председатель руководящего совета – Сергей Васильевич Зуев (Радха Дамодар дас). Тел./факс: (095)381-99-03, e-mail: v_universitet@mail.ru.

Пресс-секретарь: Елена Аферова (Илавати). Тел.: (095) 381-99-03, ilavati@cityline.ru, ilavati.mc@cis.pamho.net.

Главный храм Центра в России – храм Кришны на Хорошевском шоссе в Москве в 1999 г. получил наименование «Даял-Нитай-Шачи-Сута мандир».

Несколько раз в году на территории СНГ собирается съезд общин вайшнавов. Решением всех административных вопросов в каждой общине занимается совет храма (т.е. общины), в который, как правило, входят 3–5 человек. Важнейший момент организационной жизни общин вайшнавов – это принятие посвящения гуру – духовного учителя – что является существенным, по мнению вайшнавитов, для восприятия и передачи тансцендентного знания от учителя к ученику. Президенты храмов крупных регионов образуют региональные советы, которые собираются на регулярные совещания в Москве и образуют национальный совет ЦОСКР.

Представители России участвуют в работе руководящего комитета (5–6 человек) ИСККОН (Governing Body Commission), который является высшим органом МОСК. После смерти Бхактиведанты Свами в 1977 г. Всемирный совет ИСККОН раз в году собирается в Индии, в Маяпуре (Западная Бенгалия).

Краткая история

ИСККОН – Международное общество сознания Кришны – относится к Брахма-мадхва-гаудия сампрадаи – линии духовной преемственности. По убеждениям кришнаитов, эта линия идет от Брахмы – первого живого существа этой Вселенной – через Шри Чайтанья Махапрабху, воплощение Господа Шри Кришны (1486-1533), появившегося в Западной Бенгалии (Индии). Современные кришнаиты называют себя также гауда-вайшнавы (от индийского названия Западной Бенгалии – Гауда-деша). Они считают себя последователями одного из индуистских традиционных ответвлений бенгальского вишнуизма, основанного на почитании «божественной личности» Вишну (Кришны).

В 1965 г. Его Божественная милость А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада (1896–1977), – светское имя Абдай Шаран Дэ, следуя указанию своего духовного учителя Бхактисиддханты Сарасвати, непосредственно начал миссию передачи этого

трансцендентного духовного знания людям западного мира, основав Международное общество сознания Кришны (ИСККОН). Оно было зарегистрировано в США в 1966 г.

Сами вайшнавы относят свое появление в России к XVII-XVIII вв. Об интересе к восточной культуре говорит издание. Н. Новиковым Бхагават-гиты в 1788 г. Причем книга была признана цензурой «полезной для души». Как считают кришнаиты, под патронажем Петра Великого в России было построено несколько индуистских храмов. В качестве примера предъявляется гравюра 1800 г., изображающая индуистское богослужение в храме в Астрахани (здание сохранилось до наших дней, и вайшнавы собираются создать там музей индуизма).

После посещения Свами Прабхупадой Москвы в июне 1971 г. в России появились первые ученики-кришнаиты. После визита Бхактиведанты Свами началась история российского кришнаизма и возникли первые нелегальные общины в Москве, Ленинграде и других крупных городах.

В 1980 г. была предпринята попытка официальной регистрации ИСККОН в Москве, что послужило толчком для репрессий со стороны КГБ, длившихся до 1988 г. За годы гонений более 50 вайшнавов были заключены в тюрьмы и психиатрические больницы по сфабрикованным спецслужбами обвинениям. Три кришнаита погибли в лагерях. Практически все руководство вайшнавов сидело в тюрьмах. Руководитель отдела общественных связей Сергей Зуев, ставший кришнаитом в 1980 г., отсидел в тюрьме за веру 2,5 года. По его словам, в КГБ в те годы была создана специальная группа «Поиск» во главе с полковником Эрнестом Потаповым, в задачу которой входила организация серии показательных процессов с целью дискридитации кришнаитов. Сам Зуев сталкивался с полковником Потаповым в 1983 г., защищая верующих.

В 1988 г. в Москве было зарегистрировано первое в стране религиозное общество вайшнавов. В 1989 г. все осужденные вайшнавы-кришнаиты были реабилитированы, а в 1992 г. был зарегистрирован ЦОСК. Президентом избрали Вадима Тунеева.

Особенности вероучения и современное положение

Основные священные книги вайшнавов: «Бхагавад-гита как она есть» и другие комментированные Шрилой Прабхупадой книги «Шримад Бхагаватам» (всего 12 песен, что составляет около 30 томов), Чайтанья-чаритамрита (17 томов), Нектар преданности, Шри Ишопанишад. Эти произведения называют ведической духовной литературой. В настоящее время они переводятся на русский язык (пе-

реведено 17 томов). Вероучение вайшнавов ЦОСК преимущественно основано на книгах, являющихся интерпретацией подлинников, проделанной Шрилой Прабхупадой. Поэтому учение Вед воспринимается членами ЦОСК во многом через толкования основателя ИСККОН.

Согласно вероучению вайшнавов, Верховный Господь Шри Кришна познается в трех аспектах: Брахман (безличный всепроникающий дух), Параматма (высшая душа, пребывающая в сердце каждого живого существа и в каждом атоме творения) и Бхагаван (верховная личность Бога), являющаяся источником Параматмы и Брахмана. Бог не безличен и не бескачественен, но Он есть высшая трансцендентная личность (Бхагаван), обладающая бесчисленными качествами и проявляющая Себя в форме олицетворенного всебытия, всесознания и всеблаженства (сач-чит-ананда-вираха).

Шри Кришна обладает разнообразными непостижимыми энергиями, которые тройственны по своей природе и разделяются на:

- *Вишну-шакти* (йога-майа) – это внутренняя, духовная энергия Господа, в которой проявляется его Царство – трансцендентные планеты Вайкунтхи, где жизнь вечная, полная знания и блаженства, и где правит сам Господь в своих бесчисленных формах Вишну-мурти (Кришна, Нараяна, Рама, Нарасимха и т.д.);

- *авидья-шакти* – это внешняя, материальная энергия Господа. В ней проявляется материальный космос для воплощенных душ. Сам Всевышний полностью трансцендентен к этому творению и не принимает в нем прямого участия;

- *кшетрагья-шакти* – это все живые существа, которые духовны по своей природе и являются вечными душами, неотъемлемыми частицами Господа. Их изначальное и естественное положение есть служение с любовью и преданностью Всевышнему Господу Шри Кришне. Есть два вида живых существ – кшара и акшара. Акшара вечно свободны и всегда живут с Господом в его духовном царстве. Кшара находятся в материальном мире и обусловлены действием иной природы (энергия авидья-шакти). Попав в материальный мир, эти падшие души забыли о Боге, о своих взаимоотношениях с Ним и преданном служении Богу, в котором заключено их подлинное духовное счастье. Отождествляя себя с временными материальными телами, они вращаются в бесконечном круговороте перевоплощений и страдают от рождения, смерти, старости и болезней, вызываемых материальной природой.

Во Вселенной существует около 8 400 000 различных форм жизни. В них происходят перевоплощения душ в соответствии с законом кармы (законом воздаяния за совершенные действия). Среди этих форм человеческая форма считается наилучшей для достижения духовного совершенства и возвращения после смерти в духовное царство Шри Кришны. Милость Господа передается через истинного духовного учителя – гуру. Он неразрывно связан с Господом и поэтому может привести к Богу.

Наилучшим методом достижения совершенства считается бхакти или преданное служение Господу. Для нынешней временной эпохи наиболее эффективным методом «пробуждения» бхакти является «санкиртана», или воспевание Святых Имен Кришны в форме Маха-мантры (Кали-сантарана Упанишад, Брихан-нарадия Пурана).

Вайшнавы должны придерживаться следующих этических принципов:

• в пищу употреблять только «просад», т.е. продукты, которые были посвящены Господу Кришне. Просад – это самые разнообразные блюда, приготовленные из овощей, фруктов, зерновых, бобовых, всех видов молочных продуктов, орехов, ягод и любых других, не связанных с убийством животных;

• запрещается употребление веществ, притупляющих человеческое восприятие, включая алкоголь, никотин, наркотики (кроме лекарств, необходимых для лечения);

• запрещается половая жизнь вне брака;

• запрещается участие в азартных играх и финансовых спекуляциях.

С точки зрения вайшнавов, индуизм, в отличие от христианства, не связан с институциональными установками и не стремится доказать своей истинности и исключительности никому. Следовательно, это течение, по мнению кришнаитов, обладает большим потенциалом веротерпимости. Одним из принципов ведической культуры является то, что нахождение в определенном географическом пространстве сопряжено с определенным уровнем знания. Поэтому кришнаит способен воспринимать любую местную религию как часть всеобщей истины. Использование понятия «санатана дхарма» (вечная религия всех живых существ, или универсальная религия) и монотеистичность вишнуизма, по мнению кришнаитов, помогают проповеди ведической культуры в России и среди европейцев в целом.

Руководители ЦОСК различают Православную церковь и Православие как духовную культуру, связанную с именами Сергия Радонежского и Серафима Саровского. В свою очередь Московский патриархат воспринимается кришнаитами, прежде всего, как

организация, несущая на себе отпечаток советского периода, пронизанная борьбой за власть. По словам одного из сотрудников ЦОСКР, «эта традиция больше не рождает святых».

По мнению Сергея Зуева, ведическая культура имеет глубокие корни в русской духовной истории: в славянском язычестве были божества «Вышень» и «Крышень», а Лев Толстой почитал Кришну, как олицетворение всех религий (в 2000 г. в ЦОСКР была издана книга «Толстой и веды»). Ярким примером являются сюжеты русских сказок в собрании Афанасьева, во многом перекликающиеся с индуистскими: «недаром русские так любят индийские фильмы». Вайшнавизм, по словам Зуева, – это «возможность вернуться к культурным истокам России и всего мира».

Пища и ее распространение играют в жизни кришнаитов особую роль. Миссия «Пища жизни» с начала 90-х гг. стала известна по всей России. Кришнаиты распространяли «прасад», в том числе и в горячих точках – в Чечне, Ингушетии и Дагестане. Во время штурма Грозного в первую чеченскую войну погиб сотрудник миссии Андрей Савицкий.

Деятельность миссии является процессом благодарения, так как пища – это элемент культуры, благодарение Кришне, предложение всем людям чистой пищи, посвященной Кришне в храме. Общество Сознания Кришны поддерживает отношения с научными кругами, которые интересуются индийской культурой, ведами и индуизмом. В общинах значителен процент людей с высшим образованием. По мнению руководителей ЦОСК, «любители экзотики» составляют не больше 10%.

Несмотря на декларируемую открытость кришнаитов, ЦОСК практически не поддерживает контактов с представители других восточных учений. Буддизм кришнаиты не считают религией вообще, Агни-йогу, которую проповедуют рериховские общества, – недавно возникшим «младенческим учением».

Еще большие споры по поводу первенства возникают внутри самого индуизма. Резкой критике кришнаиты подвергают «неоиндуистские» течения – неоведантизм Свами Вивекананды и учение Рамакришны. Кришнаиты считают их «деградировавшими приспособленцами», которые приспособили ведическую культуру для Запада и при этом нарушили индуистские законы (например, ели мясо коровы и оделись в европейскую одежду). Философия неоведантизма, по мнению вайшнавов, далека от Вед и подвержена влиянию секулярной культуры.

С другой стороны, кришнаитов также обвиняют в неоиндуизме и в том, что Свами Бхактиведанта стал приспосабливать традици-

онную индуистскую культуру для европейцев в облегченном варианте, сделал индуизм популярной экзотикой. В самой Индии консервативные индуисты считают Общество сознания Кришны новым течением, хотя кришнаиты постепенно получают в стране общественное признание. Организация кришнаитов не предполагает открытости, административная структура авторитарна, выборность в Обществе практически сведена на нет. Деятельности Международного общества сознания Кришны после смерти основателя и до конца 80-х гг. сопутствовали различного рода административные и криминальные скандалы. В Центре общества сознания Кришны в России в 90-х гг. также происходили административные неурядицы и борьба за лидерство.

Последователи кришнаизма, как правило, занимают политически нейтральную позицию. Эталон государства для вайшнавов – теократическая монархия, где правят святые цари – раджарши. Более предпочтительна деиндустриализация общества и аграрная экономика. По словам лидеров московской общины, в современном политическом спектре вайшнавы в большей степени симпатизировали президенту Б. Ельцину.

В начале 90-х гг. кришнаиты активно проповедовали свою веру. Российские общества сознания Кришны регулярно организовывали фестивали, во время которых проводили обучающие семинары по менеджменту, ведической литературе и духовным дисциплинам. В июле 1998 г. на фестивале в подмосковном поселке Катуар принимало участие около 2 тыс. человек, в том числе 20 представителей зарубежных организаций.

С конца 1990-х гг. в российской прессе появлялись сообщения о том, что у Общества много врагов, что индуисты, живущие в Индии, не признают кришнаитов своими единоверцами и считают МОСК псевдорелигиозной организацией. Однако правительство Индии активно поддерживает МОСК – об этом свидетельствует открытие в Дели храма Общества сознания Кришны. На церемонии открытия храма присутствовал премьер-министр Индии Атал Бихари Ваджпаи, среди почетных гостей были посол России в Индии Альберт Чернышев, президент Центра Обществ сознания Кришны в России Вадим Тунеев. Несколько крупнейших предпринимателей Индии обратились к правительству России с просьбой защитить права последователей индуизма. Авторы обращения заявляют: «... В настоящее время в России живут, работают или учатся около 30 тыс. граждан Индии и их семей... Многие из них посещают центры Общества сознания Кришны и другие индуистские храмы... Однако теперь у нас появи-

лись серьезные опасения, что вскоре наши сограждане в России могут оказаться в условиях официальной изоляции». (Московские новости, 1998. 31 мая – 7 июня). Однако к 2001 г. общины ЦОСК беспрепятственно прошли перерегистрацию в органах юстиции, а группы кришнаитов, поющих мантры на улицах, преследованиям не подвергались.

В 2003–2004 гг. широкий отклик в прессе получили события, связанные со строительством в Москве комплексного центра ведической культуры, финансирование которого осуществляет правнук Генри Форда Альфред Форд. Предполагаемые габариты (площадь 10 тыс. кв. м, высота здания 52 м). При этом планы вайшнавов выходят за рамки постройки здания для совершения культа. Речь идет о возведении ведического центра, архитектурный комплекс которого должен включать в себя зал собраний, «студии для занятий индийским танцем, индийской музыкой и йогой, и вегетарианское кафе, и проч.».

Нужно сказать, что в контексте сегодняшней индийской политики, ориентирующейся на интеграцию индусской общины на основе возрождения основных традиционных институтов индуизма, отстаивая проект постройки подобного комплекса, вайшнавы России тем самым укрепляют свой авторитет в глазах индийского правительства. Это обусловливается тем, что индийское правительство старается решать сегодня задачу упорядочения различных индусских культов ради сплочения общины и обоснования с позиций индуизма действий неоиндуистских групп на Западе.

Понятно, подобные планы не вызывают сочувствия в православных кругах, а представители РПЦ и МП в данном случае открыто выступают против посторойки ведического центра. В конце 2003 г. с подачи православной общественности против строительства Центра выступило межфракционное объединение депутатов Госдумы с документом «В поддержку традиционных духовно-нравственных ценностей в России», а 21 марта 2004 г. православно-патриотическая общественность провела на Пушкинской площади масштабную акцию протеста против постройки ведического комплекса. Причем протестный митинг был приурочен к четвертой годовщине мученической гибели священника Русской православной церкви иеромонаха Григория (Яковлева), служившего в поселке Тура Эвенкийской АО, от руки солдата-дезертира, интересовавшегося учением Кришны. В митинге протеста приняли участие Союз православных молодежных организаций, общество «Радонеж», Центр св. Иринея Лионского, Союз православных граждан, Союз православных хоругвеносцев и другие организации.

После митинга Центр обществ сознания Кришны в России обратился к прокурору г. Москвы с просьбой привлечь к ответственности организаторов антикришнаитского митинга на Пушкинской площади за клевету и разжигание межрелигиозной розни.

Численность

2001 г. – 106 общин зарегистрировано официально; действуют более 150 общин и групп.

Общее количество верующих вайшнавов, согласно их собственным оценкам, 70–100 тыс. человек. По данным экспертов – не более 12 тыс. человек. Число проповедников во всех храмах около 900 человек. Высшее брахманическое посвящение имеют около 300 человек.

Распределение по стране

Региональные центры ЦОСК находятся: в Москве, Санкт-Петербурге, Ростове-на-Дону, Самаре, Нижнем Новгороде, Екатеринбурге, Перми, Челябинске, Новосибирске и Владивостоке.

Адреса региональных центров:

Владивосток (Регион Дальнего Востока)

Президент – Кашишвара дас.

Храм: 690012, Владивосток, ул. Пихтовая, д. 33.

Кафе: Океанский проспект 10/12. Тел.: (4232)26-89-43, директор – Вишнуприя д.д.

Екатеринбург (Нью Экачакра, Регион Урал)

Руководители: Камалакантха дас (IDS), Васушрештха дас, Батищев Михаил (JS).

Храм: 620078, г. Екатеринбург, пер. Отдельный, д. 5, ДК ВОГ. Тел.: (3432)74-22-00.

E-mail: Ekaterinburg@cis.bbt.se, Ekaterinburg@com.bbt.se, vamana@dialup.mplik.ru.

Иваново (Регион Золотое Кольцо)

Руководитель – Яшоматинандана дас (GKG).

Центр: ул. 1-ая Новаторская, д. 1/8.

Иркутск (Регион Восточная Сибирь)

Президент – Лакшми-Нарайана дас (NRS), Леонид Максимович Тугутов;

Храм: ул. Крымская, д. 6а.

Тел. для связи: (3952)32-4635 – Оджасви дас, Зольников Олег Валентинович.

E-mail: IOSK@IOSK.irkutsk.su.

Красноярск (Регион Восточная Сибирь)

Президент – Лакшми-Нарайана дас (NRS) (Леонид Максимович Тугутов).

Храм: ул. Свердловская, д. 118.
Тел. для связи: (3912)65-1448 – Гуру-врата дас:
E-mail: yatra@iskcon.krasnoyarsk.su.
Пермь (Нью Дандакаранья, Регион Урал)
Президент – Шукадев дас (RSD)
Храм: 614104, ул. Черняховского, д. 76. Тел.: (3422)75-50-02.
E-mail: madhurya.kadambini.rsd@com.bbt.se.
Ростов-на-Дону (Регион Южный)
Президент – Вивасван дас (PVS).
Храм: г. Батайск, ул. Белорусская, д. 26.
Тел. для связи: (8632)33-56-49 – Андрей Петрук.
450693 – Кишори Мурти дд. (Евгения).
E-mail: rostov@cis.bbt.se – для связи с преданными храма и прихожанами.
Congregation@cis.bbt.se – для связи с общиной прихожан.
rostov@com.bbt.se – официальная информация, связь с руководством.
Самара (Нью Шривасангам Мандир, Регион «Волга»)
Президент – Шаранагати д (LOK). Тел.: (8462)97-07-45.
Храм: Зубчининовка, Аэропортовское ш. д. 122.
Тел. для связи: (8462)51-90-79 – Белов Александр.
(8462)36-40-11 – Романов Андрей.
(8462)29-76-62 – Максим Амброимов.
E mail: samara@cis.bbt.se.
Санкт-Петербург (Регион Северо-Запада)
Руководитель – Стока кришна дас. Тел.: (812)136-14-33.
Центр: ул. Набережная Фонтанки, д. 64, кв.34. Тел. (812)315-3423.
Тел. для связи: (812)177-6450 – Дмитрий.
(812)969-7962 – Рамай Пандит д, Нрисимхалока дд.

Национальный состав

Вероучение вайшнавов интернационально. Национальное разнообразие населения региона представлено пропорционально в общинах вайшнавов.

Средства массовой информации

Газета «Мир Кришны», главный редактор – Майтрейя дас. Адрес: г. Минск, ул.Павлова, д.11. Тел.: (0172)37-47-51.

Журнал «На пути к Богу», главный редактор Сутапа дас. Адрес: С.-Петербург. Тел.: (812)521-45-48.

Ежемесячный выпуск газеты «Новости Харе Кришна», главный редактор – Випина Пурандара дас. Адрес: г. Москва, Хорошевское ш., д.8, к.3. Тел.: (095)945-75-37.

Радиостанция «Кришналока», главный редактор – Премавати. Адрес: г. Москва. Тел. (095)138-85-75.

Инернет-радио «Гауранга».

Газета «Вайшнавские ведомости». Издается в Москве.

Учебные заведения

Вайшнавский университет Бхактиведанты в Москве. Тел.: (095)214-33-40.

Средние учебные заведения существуют при храмах в Москве, Санкт-Петербурге и Новосибирске.

Система высшего духовного образования основана на заочной форме с регулярными сессиями. Развита система стажировки в зарубежных «храмах». В Москве также действует вайшнавская гимназия.

Монашество

Монастыри (ашрамы) существуют при всех крупных храмах в России.

В ашрамах брахмачари и брахмачарини (около 5 тыс. человек), как правило, соблюдают целибат.

Общественные и благотворительные организации

1. Благотворительная организация «Родители за Кришну».

Координирует деятельность родителей по воспитанию вайшнавов в семьях, Москва, Випина Пурандара.

2. Гуманитарная миссия «Харе Кришна – Пища жизни».

Глава миссии – Станислав Валерьевич Лесовой (брахман Сукхананда дас). Тел. д.: (095)946-00-36. Благотворительная программа помощи всем нуждающимся в пище. Бесплатная раздача освященной вегетарианской пищи, Москва. Тел.: (095)945-33-16, доб. 233, Маюрадвадж дас.

С 1990 по 2000 г. миссия «Пища жизни» распространила по России 5 млн порций прасада.

Программа духовной помощи осужденным «Оазис-108». Координатор – Шачирани Деви Даси. Тел: (095)945-57-37, 945-48-58, 255-67-73

Экономическое положение

В основном общины вайшнавов поддерживают себя за счет добровольных пожертвований, распространения духовной литературы, предметов культа, проведения обрядов в храмах.

Существует также несколько производственных предприятий – художественные промыслы и издательство «Гаруда» – Москва, тел. (095)945-33-16, Баларама Центр музыкальных записей, тел.: (095)945-33-17.

В июне 1998 г. в Москве на встрече предпринимателей, покровительствующих индуистской религии, было принято решение о

создании клуба бизнесменов и промышленников, поддерживающих акции милосердия общества «Сознание Кришны» в России.

Библиография

Бхагават-гита как она есть. М., 1986.

Иваненко С.И. Кришнаиты в России: правда и вымысел. М., 1998.

Индуизм и современность: Материалы научной конференции / под ред. *А.А. Куценкова*. М., 1994.

Индуистские религиозные и духовны-просветительские организации в России / Сост. *С.И. Иваненко*. М., 2003.

Религиозные объединения Российской Федерации: Справочник / Под ред. *М.М. Прусака; В.В. Борщева*. М., 1996.

Сатсварупа дас Госвами. Очерки ведической литературы. М., 1994.

Шри Ишопанишад. Пер. с санскрита А.Ч. Бхактиведанты Свами. М., 1990.

Шримад Бхагаватам. Пер. с санскрита А.Ч. Бхактиведанты Свами. М., 1990.

Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Наука самосознания. М., 1992.

Ананда Марга (Путь Блаженства)

Составлено в декабре 1999 г. Автор: Р. Лункин. Сбор материалов: Р. Лункин

Организационная структура

Полное название организации – «Ананда Марга Прачарака Сангха» (пер. с инд. – Общество распространения Пути к Блаженству или Радости) – имеет в России несколько зарегистрированных общин. Штаб-квартира («ашрам» или обитель) Ананда Марги находится в Индии в г. Калькутте в районе Тилджала, где проходят ежегодные слеты последователей.

Дальний Восток России, где действуют официально зарегистрированные организации Ананда Марги, входит в Гонконгский сектор организации Ананда Марга с центром на Тайване. Оттуда в Россию посылаются «ачарьи» – ученики, которые курируют работу русских организаций, расположенных в городах: Хабаровске, тел.: (4212)-22-19-94; Владивостоке – организация «АМЮРТ (Ananda Marga Universal Relief Team) – Владивосток», тел.: (4232)-25-56-04, 42-16-04, Виктор

Цветков и Анжали, тел. д.: 27-15-29, адрес д.: Владивосток, ул. Острякова, д. 3, кв. 61, e-mail: SATON@mail.ru.

Краткая история

Учение и организация Ананда Марги родились в Индии. «Бабой» (учителем) последователей Ананда Марги является Шри Шри Саркар Анандамурти (пер. с инд. – воплощение блаженства) или в миру – Прабхат Ранджан Саркар (1923 – 1990), выходец из среды бенгальских брахманов. Саркар был индийским железнодорожным бухгалтером. Он создал свое учение в 1955 г. в штате Бихар в Индии, где его впервые официально зарегистрировали. Затем оно стало распространяться в Индии, встречая порой сопротивление властей, потому что сам глава организации Анандамурти по сути сломал привычные кастовые представления индийского общества и создал свои собственые, а также выступал за новое государственное устройство – жесткое централизованное государство с кооперативной экономикой. За экономические взгляды Анандамурти сажали в тюрьму в его родном штате. В Индии активно распространялась информация о том, что последователи Саркара устраивают террористические акты против представителей власти с целью ее свержения.

Учение Ананда Марги, достигнув в Индии пика в 60-х гг., стало затихать и выходить за пределы страны. Тем более, что именно в это время интерес к восточным учениям на Западе был достаточно сильным. Основатель учения баба Анандамурти сделал это учение понятным для европйцев – он адаптировал индуизм к современным условиям, провозглашал равенство всех перед «высшими законами», а свой неогуманизм высшей ценностью, а также говорил о кризисе капитализма и социализма одновременно. Выходом из этого мирового экономического и мировоззренческого кризиса он объявил «Путь к Блаженству», создав Ананда Маргу. После смерти Саркара в 1990 г. он стал почитаться его приверженцами как воплощение Брахмы или баба.

В России учение Ананда Марги официально стало распространяться сразу после распада Советского Союза, начиная с Москвы и до Дальнего Востока. В 1992 г. появилось подразделение анандамарговцев в Хабаровске, который и стал центром учения на Дальнем Востоке. Тогда же во Владивостоке была зарегистрирована общественная организация «АМЮРТ – Владивосток». До этого в Москве и в Санкт-Петербурге, по свидетельству самих последователей Ананда Марги, были отдельные последователи «Пути Блаженства». По крайней мере, известно, что анандамарговцы делали попытки создания своих подразделений в Москве в 1990-1994 гг.

В то же самое время многие группы анандамарговцев прошли путь от эйфории к признанию того, что к практическим делам они не готовы. На острове Сахалин, к примеру, также существовала организация Ананда Марги, зарегистрированная в 1993 г. Ее пик пришелся как раз на то время, когда в России с особой активностью распространялись различного рода восточные культы – на 1993-1995 гг. Тогда было наибольшее количество собраний по медитации, из Индии регулярно приезжали «ачарьи» (учителя), наставлявшие анандамарговцев в вере. Против Ананда Марги публично выступил тогдашний православный епископ Сахалина Аркадий, приписывая анандамарговцам терроризм и распространение наркотиков. Постепенно, к 1999 г., община анандамарговцев на Сахалине начала таять, а многие стали переходить к оккультному учению Рэйки. Социальными вопросами на Сахалине последователи Ананда Марга так и не занялись.

К 2003 г. число последователей Ананда Марги в России приблизилось к минимальной отметке. Во Владивостоке осталось буквально несколько человек, которые следуют всем требованиям вероучения.

Особенности вероучения и современное положение

Ананда Марга, или Путь к Блаженству, является неоиндуистским учением, созданным одним из индийских брахманов, который взял себе имя Шри Шри Анандамурти. Он написал множество книг, в том числе свою автобиографию, книги публичных лекций, которые считаются священными и определяют жизнь последователей этого учения. Одной из основных переведенных на русский язык книг Анандамурти является «Чарья-Чарья», где регламентируется общественная и частная жизнь верующих, даются необходимые моральные, гигиенические нормы и вероучительные указания. В результате соблюдения этих норм должны родиться новые люди «садвипрас», которые призваны спасти мир от грозящей ему гибели.

Учитель Анандамурти считается человеком, достигшим максимального совешенства, воплощенной на Земле личностью Кришны. Он, как Христос, по мнению верующих, принес людям новое учение и спасение в нем. Последователями особо почитается его фотография, однако создание алтарей и статуй не приветствуется, потому что сам учитель выступал против всяких обрядов. Из индуистских ритуалов практикуется танец Тандры или Шивы. Оттуда также взято чтение определенных мантр, когда рождается младенец, когда его окунают в воду и он получает в первый раз твердую пищу, а также при совершении обряда брака. При рождении де-

тям даются священные имена на санскрите, взрослые также берут себе санскритское имя.

Основой повседневной религиозной практики Ананда Марги является соблюдение индуистских принципов Ямы и Ниямы, морального кодекса, аналогичного библейским заповедям блаженства. Без них невозможно обязательное выполнение Садханы (персональной практики медитации) дважды в день. Это тот обязательный обряд, который может привести человека к полному освобождению и к мысли о Парама Пуруше (высшее сознание). Бог представляется анадамарговцам не в качестве личности, а в качестве космического сознания, которое внутри людей и окружает их (Парама Пуруш). В случае невыполнения этого указания ослушавшемуся грозит десяток миллионов лет мучений в животной жизни.

Особенностью медитации в Ананда Марга является то, что она не динамическая, как у кришнаитов, а пассивная, то есть при медитации адепт должен сидеть молча, а не ходить по улицам, читая про себя мантры. Последователи не должны пить спиртное, и обязаны придерживаться вегетарианства. Четыре раза в месяц практикуется лечебное голодание, два раза в день необходимо принимать ванну и полуванну (душ) после физических упражнений, чтобы физическое и ментальное тело были едины. В Ананда Марге используется тантра-йога, но переделанная Анандамурти с использованием сутр и диалога между индуистскими богами Шивой и Парвати. Признается и наличие у человека энергетических центров (чакр), например, на позвоночнике семь чакр, по которым поднимается энергия кундалини.

У каждого анандамарговца существует четыре долга, которые он обязан неукоснительно выполнять. Долг перед отцом, выражающийся в помощи своему отцу и всем мужчинам, долг перед матерью, соответственно воплощающий служение матери и всем женщинам, долг перед ачарьей, как работа на благо ачарьи и его семьи, и самый основной долг – долг перед гуру, то есть работа согласно его желаниям. В результате выполнения этих служений можно достигнуть «освобождения» или «мокши», и тогда человек будет освобожден от этих четырех видов долга.

Наиболее часто последователями используются три священных символа Ананда Марги. Первое – это флаг Ананда Марги, которым является треугольник шафранового цвета с белой свастикой. Второе – символ Ананда Марги – треугольник вершиной вверх, наложенный на треугольник вершиной вниз, а на них восходящее солнце со свастикой внутри. Как объясняет учитель Ананда Марги – это символ энергии, знания, успеха и победы. Третьей свя-

щенной вещью является «пратикрти», что означает фотографию Марга Гуру, т.е. Шри Шри Анандамурти.

Философия и космология занимают в учении Анандамурти вспомогательное место, они являются основой для социально-экономических теорий учителя (PROUT). В своих экономических воззрениях анандамарговцы вслед за бабой опираются на представления о кооперативной экономике. Они отвергают капитализм как то, что построено на дарвиновской теории выживания сильнейшего. Последователи Ананда Марги в большей степени ссылаются на теории независимой общины Петра Кропоткина и на идею крестьянской общины у Льва Толстого.

Для нового общественного устройства своего государства учитель Ананда Марги предлагал новую теорию неогуманизма. По его мнению, гуманизм должен в большей степени освобождать человека, а не подчинять его законам капиталистического общества, он должен проявляться даже в мелочах, в отношении к животным, к природе вообще и т.д. Такому определению гуманизма, естественно, в большей степени подходит государственное устройство, предложенное бабой Шри Шри Анандамурти – большая община равных, руководимая ачарьями разных рангов и подчиняющаяся Главному Учителю. В этом государстве не будет никаких каст или классов по бедности или по богатству, не будет также и разделения по половому признаку, но в этом сообществе будут существовать незыблемые духовные авторитеты.

Учение Ананда Марги человечеству призваны (по определениям учителя) нести избранные для этого руководители и проповедники – «ачарьи» – ученики и «дидии» – монахи. В реультате их миссионерской работы общины Ананда Марги появились и в России. Российские последователи воплощали обширную и чрезвычайно разработанную программу Ананда Марги в соответствии с русскими условиями и возможностями. Упор был сделан на социальную работу – «сервис», включавший в себя благотворительность, заботу о нищих, о детях, о здоровье, спорт. Идеи государственного устройства, проповедуемые Анандамурти, остались немного в стороне.

В духе перестроечного хозяйственного эксперимента под Хабаровском была даже попытка сделать реальностью кооперативные идеи Анандамурти. Был арендован участок земли под проект «мастер-юнита», как анандамарговцы называли свою деревню с собственным хозяйством, где трудились все на равных условиях, как крестьяне, так и интеллектуалы, одновременно совершенствуясь по духовным практикам Ананда Марги. Была попытка реализа-

ции такого проекта и под Санкт-Петербургом. Кроме того, в Хабаровске, по крайней мере до 1999 г., существовал детский сад на дому с программой творческого развития Ананда Марги, которая включала в себя вегетерианство, некоторые элементы системы педагогов Монтессори и семьи Никитиных.

Во Владивостоке анандамарговцы устроили свой спортивный клуб, что также входит в программу Ананда Марги по оздоровлению общества и экологии Земли. В 1997 г. в деревне Ясная Поляна Анучинского района Приморского края последователи Ананда Марги проводили утренники в детском саду с участием одного из ачарий из Индии. Был также проект ремонта в деревне школы и постройки мини-пекарни, однако финансовых и людских ресурсов оказалось слишком мало. С помощью ачарий была налажена только поставка одежды из Кореи (б/у). И в Хабаровске, и во Владивостоке изначально присутствовала проповедь среди знакомых и лекции, которые читали русские последователи Ананда Марги, практическая работа велась лишь спорадически. Это привело к тому, что многие слушавшие учение Ананда Марги постепенно ушли кто в христианство, кто в буддизм, кто в общество Рерихов. Однако анандамарговцы не имеют никаких претензий к другим учениям, так как признают все виды духовных практик и все духовные пути. По их воззрениям, нельзя лишь считать свою веру единственно истинной. Во Владивостоке их последователи заявили, что они только против «Аум Синрикё» и считают молитву по христианскому образцу ошибочным путем. Лекции и собрания анадамарговцев часто посещают буддисты и даже кришнаиты.

Анандамарговцы Владивостока выработали свои патриотические взгляды на основе идей социальной справедливости и кооперации Анандамурти. Они выступают за рациональное расходование ресурсов в России, за то, чтобы никакое государство не эксплуатировало другое (при этом они ссылаются на доминирующую роль США в отношении России). Последователи Анандамурти хотят и далее воплощать свои проекты в России, рационально организовывать кооперативный труд, и тогда, по их мнению, рабочий день будет длиться всего 4 часа. В России анандамарговцы жалуются на недисциплинированность людей, на несерьезное порой и неискреннее отношение к духовным практикам, например, к йоге. У адептов Ананда Марги нет представления о какой-то особой роли России, они работают на «освобождение» сознания людей в рамках истории, которая все равно движется по «индуистскому кругу».

Одной из проблем, связанных с организацией Ананда Марга, является частое обвинение этого течения в торговле оружием, в

террористической деятельности, в вербовке молодых людей для этих целей. О криминальных акциях такого характера, а также об отдельных самосожжениях членов Ананда Марга известно, в основном, на территории Индии и Восточной Европы. На территории России о подобных фактах неизвестно.

Численность

До 10 групп в крупных городах России.

Национальный состав

В основном русские. Руководителями и наставниками обычно являются индийцы.

Средства массовой информации

Отсутствуют. В середине 90-х гг. во Владивостоке издавалась своя газета.

Распространение по стране

Группы в Хабаровске, Владивостоке, Барнауле, Нерюнгри, в Южно-Сахалинске, под Санкт-Петербургом, в Москве.

Центры:

Нерюнгри (Республика Саха-Якутия), тел.: (41147)4-90-39, Сальникова Татьяна.

Южно-Сахалинск – Джульетта Асатуровна Меликова, тел.: (42422)3-90-48. Адрес: г.Южно-Сахалинск, ул. Комсомольская, д. 241б, кв. 83.

Учебные заведения

В России отсутствуют. Обучение последователи проходят либо у ачарий, приезжающих в Россию, либо в Индии.

Монашество

Единственным «ачарьей» из русской среды стала девушка из Комсомольска-на-Амуре. Теперь она работает на Тайване.

Общественные и благотворительные организации

Отсутствуют.

Экономическое положение

Финансовая и гуманитарная помощь из центра – Гонконгского сектора Ананда Марги; пожертвования последователей учения.

Библиография

Шри Шри Анандамурти. Чарья-Чарья. Хабаровск., 1993. Ч. I и II.

Логан Р. Философские основы кооперативной экономики в России. Хабаровск., 1993.

Чернер Г. Хорошего держитесь. Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада. Харьков, 1999.

Shri P.R. Sarkar. The Liberation on Intellect – Neo-humanism/ Tiljala-Calcutta, 1987.

Тантра-Сангха. Тантризм в России

Составлено в марте 2004 г. Автор: Б. Кнорре. Сбор материалов: Б. Кнорре

Организационная структура

Канонической для Тантра-Сангхи (ТС) является многоуровневая, приспособленная к полулегальному существованию структура – именно такой она была для российской ТС до июля 2000 г.

Тантра-Сангха предполагает совокупность связанных между собой автономных общин – «Махачакр» (больших общин), которые, в свою очередь, состоят из малых общин – «чакр». Чакра представляет собой группу от 3 до 20 человек одного уровня посвящения во главе с «чакрешварой» (старшим круга). Собрания и практики чакры проводятся обычно на квартире, иногда на природе, не реже раза в неделю (обычно в дни лунных фаз: новолуние, полнолуние и четверти). Разные мини-общины – чакры могут относиться к разным уровням (кругам) посвящения, но внутри каждой общины могут быть члены только одного уровня посвящения.

Несколько чакр в городе составляют – «махачакру», местную общину Тантра-Сангхи во главе с ее руководителем, называемым махачакрой. На областной город может приходиться не больше одной махачакры. Существующие махачакры в своей совокупности составляют Тантра-Сангху.

В административном плане каждая Махачакра является высшей единицей в Тантра-Сангхе, действующей на принципах самоуправления и автономии. Гуру, осуществляющий высшее руководство всей Тантра-Сангхой, только духовный, а не административный лидер всех больших общин (кроме своей непосредственной, то есть московской), он не имеет права вмешиваться в финансово-хозяйственные вопросы других махачакр.

Не реже раза в месяц (обычно в ночь новолуния, священную для Кали) каждая махачакра должна проводить общую мистерию. Четыре раза в год (дни зимнего и летнего солнцестояний, весеннего и осеннего равноденствий) все махачакры в полном составе должны собираться на особые семинары, называемые «дхармачакрами» (великими кругами последователей), в место, которое указывает гуру. На практике особое значение обычно придается летней дхармачакре (ДМЧ).

При необходимости могут быть проведены дополнительные ДМЧ. В строгом смысле слова, ДМЧ – это обычно многодневные мероприятия под непосредственным руководством самого гуру. Связь между чакрами и махачакрами поддерживают «джангамы» (своеобразные монашествующие, но не избегающие ритуального секса, «апостолы»). Они сообщают устно указания гуру, передают новости, разрешают спорные ситуации и т.д. Кроме того, практикуется взаимопосещение членами разных махачакр друг друга.

В связи с уходом из российской Тантра-Сангхи ее основателя гуру Шрипады Садашивачарьи (в миру – Сергея Владимировича Лобанова), Тантра-Сангха не существует как единая организация, а лишь в виде отдельных небольших общин в российских регионах. Нет единого координационного центра. Некоторые члены бывшей Тантра-Сангхи, стараясь завысить численность своей местной общины, записывают в нее ничего не знающих об этом людей. Так, студенты Воронежского университета однажды узнали, что записаны в регистрационных документах местных тантристов. Местоположение тантристского храма Шивы в Москве не афишируется.

Один из московских храмов располагается в районе Арбата на частной квартире.

Руководство московской общиной Тантра-Сангхи осуществляет тантрический монах (не полного монашеского посвящения) Сундарадевананда Грихавадхута.

Краткая история

Интерес к тантре в России появился в рамках общего продвижения йоги в СССР и увлечения восточной мистикой, в частности, йогическими методами Ошо Шри Раджниша.

В 1989 г. в Москве состоялась первая всесоюзная открытая конференция по йоге, в которой приняли участие Виктор Ван Кootен и Анжела Фармер, негласно возглавляющие одно из тантристских течений в йоге на Западе. Найдя поддержку в СССР, в частности, в лице киевлянина Льва Тетерникова, они начали распространять тантрическое учение в бывшем атеистическом государстве.

По инициативе Льва Тетерникова после проведения первой всесоюзной конференции по йоге в СССР была организована Ассоциация йоги, в рамках которой начали действовать тантристские группы. Лев Тетерников, будучи жителем Киева, больше уделял внимания организации своих групп на Украине, тем не менее сегодня представители его школы проводят семинары и в Москве.

Тантра-йога, которую развивали в конце 80-х – начале 90-х гг. новоначальные российские тантрики, продолжавшие, по сути, традиции Муктананды, Раджниша и упомянутых Виктора Ван Кootена

и Анжелы Фармер, преподносилась в своем адаптированном для Запада виде, что сильно отличало ее от традиционного индуистского тантризма. Распространение тантры с легкостью принимало форму различных «тантрических семинаров», ритритов, представлявших из себя психологические тренинги, направленные на изменение отношения человека к миру в целом, на раскрепощение, в частности, в сфере сексуальных отношений.

Однако параллельно с развитием ординарного неотантризма в России, в конце 80-х г. в Москве возникает организация **Тантра-Сангха**, которую возглавил вышеупомянутый тантрический монах Шрипада Садашивачарья (С. Лобанов), получивший тантристское посвящение и имя в индийской тантрической секте. В России Тантра-Сангха была зарегистрирована 8 сентября 1992 г.

Тантра-Сангха, будучи, по определению отдельных индологов (в частности, М.Ф. Альбедиль), неоиндуистской синкретической сектой, оказалась среди российских тантристских организаций, тем не менее наиболее аутентичной и близкой к классическому индуистскому тантризму.

Примерно в течение 10 лет ТС существовала, не афишируя своей деятельности, в виде открытых практических семинаров, ритритов, и прочих форм «неотантрического тренинга». Узнать о существовании Тантра-Сангхи можно было лишь из эпизодических открытых лекций в доме культуры «Меридиан», которые в середине 90-х гг. проводили руководители ТС Шрипада Садашивачарья и Сундарадевананда Грихавадхута. Исключением, явился семинар, который Тантра-Сангха провела в канун дня летнего солнцестояния в июне 1999 г., допустив на некоторые его занятия посторонних. Несколько десятков человек, в том числе и несколько неотантристов, получили на семинаре особое посвящение («саманья-дикшу»).

В своем первичном виде Тантра-Сангха просуществовала до середины 2000 г. – до того момента, когда на очередном августовском собрании лидеров Тантра-Сангхи ее основатель и руководитель гуру Шрипада Садашивачарья (Сергей Лобанов) неожиданно объявил о своем возвращении в христианство (на короткое время он стал членом методистской церкви) и прекращении всяких связей с тантрическим учением. Гуру также отказался от своего имени, данного при индуистском посвящении. Вместе с ним из ТС ушла почти половина адептов. Однако, по отдельным сведениям, Сергей Лобанов основал свою особую эзотерическую группу христианско-мистического толка, члены которой проводили «радения о Духе Святом» и пытались возрождать некоторые элементы богослужений «духовного христианства».

Те, кто остался верен тантризму, не смогли объединиться в организацию прежнего масштаба, среди них не выделилось единого лидера. По словам российских тантристов, «каждый больше был озабочен тем, как бы урвать себе самому «хоть что-то» из культового имущества разваливающейся ТС (идолы богов, утварь, тексты и т.п.) бесплатно или за бесценок». Однако бывших приверженцев ТС частично объединило «общее неприятие самого факта перехода к христианству их вчерашних гуру и собратьев».

В итоге Тантра-Сангха продолжила существование в виде разрозненных осколков. Руководителем московской общины распавшейся организации остался один из помощников Садашивачарьи – монах неполного тантрического посвящения Сундарадевананда Грихавадхута.

Другие неотантристские организации, в отличие от ТС, продолжают развиваться, все более увеличивая коммерческую основу своей деятельности. Среди них наиболее видное место занимают семинары Андрея Лапина *(адрес в Москве: Пыжевский пер., д. 7, Институт Почвоведения, актовый зал, 4-й этаж)*.

В Москве к 2001 г. уже действовали такие организации, как: «ТА-школа», «Единство», клуб «Крылья совершенства», «Клуб знакомств», «Вкус яблока», Школа Льва Тетерникова. В Санкт-Петербурге периодические семинары стал проводить тантрист «Свами Вирато». Немного позже свое представительство открыл крымский тантрический монастырь «Гухьясамаджа», который продолжает успешно действовать и поныне.

Сегодня лидирует Центр Андрея Лапина. Среди неотантриков также известны: «Женский физкультурно-оздоровительный Клуб Тантрической Йоги», «Центр космического слияния», отделения «Рациональной йоги» Льва Тетерникова, в Новосибирске и Томске – группы Петра Острикова.

В основном эти организации проводят занятия в форме семинаров и тренингов за определенную плату – от 5 до 50$ за один семинар. Всего в России действует не менее 10 крупных неотантрических организаций.

Особенности вероучения и современное положение

Созданная Сергеем Лобановым Тантра-Сангха с ее оставшимися подразделениями имеет посвящение от секты Кали-Кула-крама – кашмирской разновидности каула-тантризма. (Кашмирский шиваизм – одна из религиозно-философских школ индуизма, в которой монистическое почитание Шивы сочетается с пантеистическим одушевлением всей Вселенной, воспринимаемой в качестве единой «сознательной энергии», выражающейся во всевозмож-

ных формах. Кашмирский шиваизм берет начало в IX в.и основывается на Шивасутрах, якобы открытых Шивой индийскому святому Васугупте.)

Лидеры российской Тантра-Сангхи, в частности, Сундарадевананда Грихавадхута называют «традицию кашмирского шиваизма, «смешанной» (мишра), «синтезом» всех основных тантрических форм шиваизма и шактизма». Таким образом, Тантра-Сангха – одновременно и шиваитская, и шактистская секта. Однако идеологической основой ТС все же является классический для кашмирского каула-тантризма «триединый тантрический путь», направленный на полное предание человека Шиве. Элементами синтеза реально выступают тантры «правой» и «левой руки».

Будучи связаны генетически с шиваитской формой тантризма, члены ТС выделяют Шиву в качестве Всевышнего Бога-Отца, рассматривая его при этом в многочисленных аспектах. Шива идентифицируется и с Рудрой Вед и с Брахманом веданты, а также как космический Абсолют, высший принцип бытия, дух, сознание, разум. Религиозно-символически Шива – вселенское мужское начало, в то время как Шакти является одновременно и женской половиной Шивы, его женским аспектом, а также единой космической энергией, «всеобщей кундалини». Соединение с Шивой мыслится как необходимое и достаточное условие освобождения тантриста ТС из «колеса сансары». Но почитание Шакти Дэви, Богини-Матери является не менее значимым для религиозной практики тантра-сангховцев.

Тантристы ТС раскрывают свою внутреннюю Шакти через тантристскую йогу – серию ритуальных действий, дыхательные, вибрационно-звуковые практики, и другие действия, регулирующие семенной поток (все это делается при неотъемлемом поклонении Шиве). Результатом ее является трансформация энергии-кундалини в новое качество, ее подгонка к высшей чакре – сахасраре (или сусхумне), где эта энергия (называемая также внутренней женщиной) соединяется, по представлению ТС, с энергией Шивы, приводя человека в искомое состояние целостности. На низких уровнях посвящения используется «тантра правой руки», ее отличительным признаком является достижение андрогинного единства без участия партнера противоположного пола.

Но в ТС не исключена и тантра «левой руки», включающая ритуальный секс «майтхуну», в которой могут принимать участие и женщины-гуру. Они называются в Тантра-Сангхе *уттара-садхика* (высшая практикующая), *йогини, Бхайрави, лата* (буквально лиана, так как имеется в виду, что такая женщина обвивает своим те-

лом партнера-мужчину в таинстве *майтхуны)*. К тантре «левой руки» адепты Тантра-Сангхи допускаются лишь на высоких ступенях тантрического посвящения.

Кроме Шивы и Шакти для Тантра-Сангхи, согласно ее доктрине, существует пантеон совершенных, богоподобных людей, к которому причисляются Рамакришна, Будда, Иисус Христос, Чайтанья, Раман Махариши, Бабаджи и другие основатели мировых религий или просто религиозные деятели, которых ТС называет «великими учителями и святыми». Распространено почитание Солнца и различных природных элементов и стихий. В связи с этим в Тантра-Сангхе практикуются специальные гелиотерапевтические процедуры, ориентирующие человека на «живой контакт с энергиями природных стихий», в частности, такие как Сурья-намаскара и Сандхья-вандана. Рассматривая человека как микрокосм, тантристы стараются через специальные йогические упражнения активизировать в человеке «космические силы, латентно в нем содержащиеся».

Во время ритуальных поклонений богам Шиве и Шакти используются и кровавые жертвоприношения. В определенные периоды времени, в новолуние, во время культового обряда в честь богини Кали (одно из проявлений Шакти) члены Тантра-Сангхи приносят в жертву какое-либо животное или птицу отсечением головы с помощью ритуального меча (согласно свидетельству очевидцев, как правило, это гусь или козел). Достоверно известно, что в России данный ритуал практиковался, по крайней мере, до 2000 г.

Аскетические установки Тантра-Сангхи в целом соответствуют общим правилам тантризма. Приняты традиционные для тантризма ограничения, называемые у российских тантристов «5М», которые в Тантра-Сангхе обязательны лишь до ступени посвящения «садхаки дивья-бхавы». Собственно для участвующих в тантре «левой руки» исполнение «5М» уже перестает быть обязательным в силу участия в майтхуне. Однако употребление психотропных веществ (гашиша и конопли), по словам основателя ТС гуру Садашивачарьи, не дозволялось, несмотря на то, что оно является канонически предусмотренным на высоких степенях посвящения.

Абсолютное значение для членов Тантра-Сангхи имеет своеобразная «ограничительная» этика, сформулированная в «Парашурамакальпа-сутре», которая выделяет 8 уз (*ашта-паша* – своего рода «греховных страстей и отпечатков»), ведущих к порабощению души в сансаре. К ним относятся: *гхрина* (ненависть, злоба), «*ладжа*» (смущение, стыд), *бхайя* (страх), *шанка* (суета, волнение, беспокойство), *джугупса* (отвращение, омерзение), *шила* (обычаи и при-

вычки), *джати* (принадлежность к определенной категории людей с момента рождения) и *кула* (семейство, клан, родословная). Обычное человеческое родство, обозначаемое словом *кула*, противопоставляется у членов Тантра-Сангхи своему «тантрическому родству», которое может быть осуществлено лишь на основе единения в культе Шивы, причем на высоких ступенях посвящения.

Неотъемлемым звеном тантристской идеологии является иерархичность всего культа. Доктрина Тантра-Сангхи подразделяет всех людей на 5 категорий по типам характера – *бхавам*. Среди них только люди трех *бхав*: *пашу, вира* и *дивья* считаются способными осознанно практиковать тантрическую *садхану* (духовную практику).

Остальные две категории это *махапашу* и *асурья*. К *махапашу* причисляются люди, лишенные каких бы то ни было духовных запросов и живущие лишь низменными инстинктами (тантристы отмечают, что это обычно психически больные, наркоманы, алкоголики, бродяги, уголовники и другие деградировавшие во всех отношениях люди). К 5-й категории *асурья* относятся люди, которые с крайней ненавистью относятся к преданным Богу людям (вероятно, прежде всего, к Шиве и тантристам) и вообще к любой религии. Асурья, по словам основателя Тантра-Сангхи, могут быть и «существами нечеловеческой природы». Однако за всеми пятью категориями признается возможность духовно эволюционировать.

С другой стороны, адепты Тантра-Сангхи допускают существование и сверх-людей. «Дети, зачатые во время ритуальной *майтхуны* в *Бхайрави-чакре*, являются необычными душами и часто обладают сверхчеловеческими способностями. Часто так в материальном мире воплощаются действительно великие души и даже существа нечеловеческой и божественной природы», – отмечает Шрипада Садашивачарья.

В отличие от ряда неотантрических групп у нас в стране и за рубежом, часто именующих себя «тантриками левой руки» лишь по признаку использования сексуальных практик адептами всех уровней, Тантра-Сангха придерживается традиционной многоуровневой системы посвящения и обучения и не афиширует свои эзотерические садханы (практические упражнения), связанные с сексуальными практиками. Причем, по отдельным данным, многие из них бывают даже более радикальными, чем аналогичные практики на обычных неотантристских семинарах Андрея Лапина, Льва Тетерникова и других неотантрических групп.

Как свойственно всем классическим тантристским сектам, община держится скрытно, стараясь не привлекать к себе пристального внимания посторонних, к которым культивируется насторо-

женное отношение. В системе вовлечения неофитов превалирует личная проповедь «от сердца к сердцу». Каждый новый человек проходит скрытые тесты для выяснения подлинной мотивации. Многие неофиты «отсеиваются» на начальных ступенях приобщения, даже не успев пройти первого посвящения, другие годами ждут посвящения в следующий «круг таинств». Всего таких основных «кругов» (чакр) пять (по уровню возрастания эзотеричности и закрытости).

Первые два круга – общий или широкий – («саманья-чакра») и особый – («вишеша-чакра») объединяют посвященных в мистерии тантры «правой руки» – так называемых «приобщенных к пути тантры», в том числе прошедших санскритское имянаречение и саманья-дикшу (начальное приобщение к тантрическому культу Шивы) и получивших полное посвящение в тантрический культ. Третий – круг семьи («каула-чакра»). Получившие каула-дикшу (посвящение в культ Кали и сексуальные мистерии «тантры левой руки») и рассматривающиеся как родственники в прямом и в переносном смысле. Четвертый – круг духовных лиц («джангама»-, или «авадхута-чакра»): это жрецы, монахи и вообще своеобразные «апостолы», ближайшее окружение гуру. Пятый – круг тайны тайн («рахасьяти-рахасья-чакра»), или круг учителей («гуру-чакра»): сам гуру (ачарья) и те, кого он готовит на роль своих преемников (их может быть несколько или только один), и духовные собратья гуру. Однако круг учителей в настоящее время не существует из-за разрозненности бывших учителей и отсутствия главного гуру. «Четвертый круг» претерпел изменения, разбившись на автономные группировки. Но вхождение даже в самый низший круг сопровождается предварительным испытанием и соответствующим посвящением с принесением обетов верности гуру, а также Шиве, Шакти, Дхарме (индуистскому закону праведности), Сангхе (то есть всей тантристской организации) и клятвы о неразглашении и содержании в строгом секрете сообщаемых знаний и практик.

Помимо пяти упомянутых, в Тантра-Сангхе были еще и дополнительные посвящения (всего их девять), или «абхишеки», которые даются по мере необходимости посвященным какого-то конкретного круга в случае передачи им каких-либо дополнительных знаний и техник (как правило, для сугубо индивидуальной практики).

Руководство ТС скептически смотрит на какое-либо взаимодействие с прессой. Особенно негативное отношение к российским тантристам, не принадлежащим Тантра-Сангхе – практически ко всем другим присутствующим в России тантристским объединениям, которые считаются в Тантра-Сангхе неотантристами. Основатель

Тантра-Сангхи гуру Садашивачарья, не раз подчеркивал, что «прикрываясь тантрическими идеями и практиками, современные лидеры неотантризма используют сексуальные обряды и таинства Тантры не ради достижения духовной реализации, а исключительно ради удовлетворения своих извращенных сексуальных инстинктов, игнорируя предписания Тантр. «Не все золото, что блестит, не все истина, что санскрит» – гласит одно из известных высказываний основателя Тантра-Сангхи.

Членам ТС в целом свойственно крайне негативное отношение к большинству групп Нью-эйджа, лидеров которого называют «мошенниками», «бизнес-гуру» (в качестве примера основатель Тантра Сангхи указывает на таких лидеров «восточного нью-эйджа», как Ошо Раджниш, Секо Асахара, а также отечественных лжехристов Марию Дэви или Виссариона). Интересным аспектом религиозной жизни Тантра-Сангхи являются ее взаимоотношения с российским язычеством. Тантристы оказались тесно связаны с группой российских славянских язычников, издающих журнал «Наследие предков» (В журнале печатается широко известный в узких кругах ариософов Владимир Авдеев, название его программной статьи, помещенной в № 4 журнала за 1997 г., – «Генетический социализм»). Тантристов с ариософами объединяют представления о славянском язычестве, тождественном будто бы язычеству арийскому, и о том, что ведийский Рудра — это древнеславянский бог Род. Так, на Дхармамахачакре 1998 г. было принято решение о введении второй официальной идентификации секты как «ведической» и второго названия — «Рудра самадж».

Вместе с неоязычниками тантристы организовали общество «Веда», призванное исследовать и пропагандировать «русско-арийскую ведическую религию». Так, на одной из кришнаитских конференций Садашивачарья «призвал всех присутствующих вернуться к реальной ведической вере предков — культу Родного Бога Рудры (Шивы)».

Через своих друзей-традиционалистов Садашивачарья наладил контакты с радикально-националистическим крылом языческого движения. В 1996 г. он встречался в Москве с крайне правым радикалом Р. Кюсти, одним из лидеров французских неоязычников.

Необходимо подчеркнуть, что «пуританство» Тантра-Сангхи, несмотря на все попытки Садашивачарьи создать идеальную тантрическую организацию, не удержалось на высоте. Об этом свидетельствует уход из Тантра-Сангхи самого гуру Шрипады Садашивачарьи летом 2000 г., вызвавший настоящую сенсацию среди российских тантристов.

В качестве аргументации своего поступка Сергей Лобанов привел следующие причины: неверие (или маловерие) и развращенность местных приверженцев тантры; явная искусственность и поверхностность в восприятии восточных учений и практик местными адептами. Были названы сравнительно легкие искажения и подмены аутентичных традиций собственными измышлениями и психофизическими ощущениями (даже в самой Тантра-Сангхе).

Среди пороков российских тантристов следует отметить «помешанность их на психофизических ощущениях, ложно понимаемых как «духовные», и равнодушие к реальному духовному развитию; фактическая бездуховность мотиваций у большинства интересующихся тантрой и Востоком, цинично прикрываемая вульгарно трактуемой философией адвайты».

Сергей Лобанов обратил внимание на моральный релятивизм, безнравственность, цинизм и потребительство у адептов, низкую культуру общения, вульгарность, отсутствие любви и дружелюбности.

В связи с этим в «прощальной речи» Садашивачарьи отметил, что «индуистское понимание и почитание Бога (и/или богов) не удовлетворяет запросы души, а насаждает язычество, чувственность и магизм, личное соприкосновение с глубинным злом (дьяволом) и демонами, искусно выдающими себя за Кали, Бхайраву и других индусских богов», о чем, по его мнению свидетельствует «очевидная и неуклонная духовная и нравственная деградация самых активных тантристов», на глазах превращающихся в «дьяволочеловеков».

Для обычных неотантристов поступок Сергея вызвал полный спектр негативных эмоций – от гнева и злобы до недоумения. А для многих симпатизирующих классическому тантризму уход Садашивачарьи явился показателем того, что российская тантра очутилась в глубоком кризисе. По словам редактора одного из тантристских сайтов Виталия Леонтьева, «еще недавно бывшая сокровенным учением для немногих, тантра превратилась ныне в модную тусовку, ничем не отличающуюся от дискотеки для эзотерических «крутых». «Большинство из тех, кто называет себя тантристами, мало интересуются тантрой как таковой, эзотерической или даже психологической стороной этого учения. Ненапряжный секс, духовное «торчание» и нирвана «на халяву для всех» – именно такая тантра сегодня в моде, народ такую требует и потребляет. Именно такую тантру раскручивают газеты и журналы, да и сами «гуру» не прочь иногда подлить масла в огонь. Крохотные общины и «квартирники» постепенно перемещаются в большие залы», ставя весь тантризм на коммерческую основу.

В итоге сегодняшние российские неотантристы в подавляющем большинстве вообще не думают о правилах посвящения в классический тантризм. Упрощенные формы тантрического учения модернизируются с «тансегрити» (мировоззренческие и психофизиологическте разработки К.Кастанеды), элементами нейро-лингвистического программирования и собственными «авторскими разработками». В целом неотантризм предстал в России как скрещение отдельных тантристских сексуальных практик с новейшими психологическими учениями и концепциями Запада – тем самым больше встраиваясь не в систему индуизма, а в Нью-эйдж.

В 2004 г. лидируют Центр Андрея Лапина. Среди неотантристов наиболее активны Женский физкультурно-оздоровительный клуб, тантристский Центр космического слияния, отделения Рациональной йоги Льва Тетерникова в Новосибирске и Томске – Петра Острикова.

Численность

Несколько сот членов входят в разрозненные общины, оставшиеся от бывшей Тантра-Сангхи. Число неотантристов, «свободных последователей», не прошедших обряда инициации, составляет несколько тысяч человек.

Распространение по стране

Отдельные маленькие общины Тантра-Сангхи есть в Москве, в г. Дзержинск (Нижегородской обл.), Санкт-Петербурге, Воронеже, Перми и др. Неотантристы наличествуют почти в каждой области РФ.

Национальный состав

В большинстве русские, но есть и представители других национальностей.

Учебные заведения

Специальных образовательных заведений нет, если не считать, что неотантристские организации действуют не только в виде однодневных или однонедельных, но и в виде многомесячных и многолетних семинаров.

Средства массовой информации

Web-страница http://postman.ru/~veda/, отдельная информация о Тантра-Сангхе развещается на Web-sait «Русская Тантра»: http://www.tantra.da.ru\

Сайт «Тантра-Сангхи» – http://shakti.webservis/ru/header/phtml?id=1

Сайт Андрея Лапина – http://www.tantra.ru

Официальный сайт симферопольской общины «Гухьясамаджа», имеющий отделения в Москве («Адвайта-Йога» Свами Вишну Дева) – http://www.advayata/org

Независимый обзор современных тантрических групп (тантрического обозревателя Виталия Леонтьева) – http://www/tantrist.narod.ru

Сайт «ДЖАЯ МА!», посвященный почитанию Богини-Матери в индуистской тантре – Shaktism.narod.ru

Монашество

О существовании монастырей в России неизвестно. В настоящее время, по словам основателя Тантра-Сангхи Сергея Лобанова, в его бывшей организации есть лишь грихавадхуты – монахи неполного тантрического посвящения.

Среди неотантристов монашество существует у организации «Гухьясамаджа», имеющей свой монастырь в Крыму. (В его представительстве в Москве есть и монахи. Адрес: Москва, ул. Бойцова, д. 17, стр 3. По всей видимости, не зарегистрированы, так как не сообщают своих имен; контактный телефон также не афишируется, но дается по тел.: 341-94-07 – для «ищущих»).

Экономическое положение

Пожертвования самих членов Тантра-Сангхи, главным образом стоящих на низких ступенях посвящения. Прибыль от редко проводимых семинаров незначительна. По крайней мере, о плохом экономическом положении московской общины Тантра-Сангхи свидетельствует необходимость частой смены помещений в силу невозможности оплачивать арендную плату. Так, в 1999 г. тантристы были вынуждены тайно ночью вывезти храм Шивы, располагавшийся в здании детского сада по адресу: Москва, 11-я Парковая ул., д. 44а, – в частную квартиру из-за задолжности по арендной плате.

Библиография

Садгуру Шивая Субрамуниясвами. Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма. Киев, 1997.

Свами Муктананда. Введение в философию кашмирского шиваизма // http»//www.tantra.da.ru/

Сундарадевананда Грихавадхута, Субалананда Авадхута. Духовный учитель в Тантре // Тантрический путь. Вып. 3. 1995-1996.

Сундарадевананда Грихавадхута. Место Тантры в системе индуизма // http://postman.ru/~veda/t_tantra.htm

Сундарадевананда Грихавадхута. Основы тантрической космологии // Тантрический путь. Вып. 3. 1995–1996.

Хроника жизни «Тантра-Сангхи» в 1995-1996 гг. космологии // Тантрический путь. Вып. 3. 1995-1996.

Шрипада Садашивачарья. Основы тантрического учения // http://www.realyoga.ru/ashtanga/articles/sripada/htm

«Брахма Кумарис Всемирный духовный университет» (БКВДУ)

Составлено в марте 2004 г. Автор: Б. Кнорре. Сбор материалов: Б. Кнорре

Организационная структура

Головная организация – «Брахма Кумарис Всемирный духовный университет» (БКВДУ), иногда именуется – «Всемирный духовный университет Праджапита Брахма Кумарис». Главный центр БКВДУ находится в Маунт-Абу (Раджастан, Индия). Основатель – Дада Лекхрадж (иногда пишется с другой орфографией, например, Лейкх Радж), индийский бизнесмен, ювелир, принявший позже имя – Праджапита Брахма Кумарис (т.е. – Отец человечества и Создатель). Президент БКВДУ – Дади Пракашмани. Вице-президенты – Дади Гульзар и Дади Джанки (Мама мира) осуществляют контроль филиалов по всему миру. Координатор центров Брахма Кумарис в России, странах СНГ и Балтии – доктор Виджай Кумар.

Директор центра Брахма Кумарис в Москве – Судха Рани Гупта. Адрес: 111020, Москва, Госпитальная пл., д. 2, стр. 1. Тел.: (095) 263-02-47. Факс: (095) 261-32-24. Директор Санкт-Петербургского центра – Сантош Б. К. Адрес: 104354, Санкт-Петербург, ул. Луначарского, д. 60. Тел.: (812) 597-66-39, 599-39-71.

Краткая история

«Брахма Кумарис Всемирный духовный университет» был образован в 1936 г. в городе Хайдарабаде, бывшей индийской провинции Синдх (ныне территория Пакистана).

В возрасте 60 лет у бизнесмена и миллионера Дада Лекхраджа было несколько видений о приближении всемирной ядерной катастрофы, а затем – Золотого века. В результате полученных видений Дада стал воспринимать себя духовно преображенным. Он утверждал, что бог Шива вошел в его тело и «призвал его способствовать миру и достижению человечеством Золотого века». После чего Дада Лекхрадж сменил имя на Праджапита Брахма Кумарис. Вскоре он переехал в дом своего друга в Бенарес, расстался с бизнесом и стал проводить духовные собрания. Основатель культа собрал вокруг себя последовательниц – в основном молодых жен-

щин, которые отдавали ему почести как богу. Он создал попечительский совет из восьми женщин и девушек и отдал им свое имущество.

В 1950 г. Брахма Кумарис переезжает в город Маунт Абу, штат Раджастан, Индия, где и располагается его Международная штабквартира. В 1969 г. после смерти основателя культа Дада Лекхраджа несколько его самых верных учениц объявили себя его пророчицами.

В 1972 г. начинается активная деятельность БКВДУ за рубежом: открываются филиалы в Великобритании, других странах Европы, Азии, Америки, Африки и в Австралии. С 1983 г. «Университет» обладает консультативным статусом в Экономическом и Социальном советах ООН.

В России Брахма Кумарис основывает свое отделение в 1989 г. Ведущие центры создаются в Москве, где БКВДУ получает в свое распоряжение архитектурный памятник XIX в. – дом княгини Шаховской, и в Санкт-Петербурге. В России БКВДУ предпринимает постоянные попытки участия в разных общественных международных мероприятиях, направленных на «достижение мира и согласия», старается наладить сотрудничество с экологическими организациями, привлечь к своей работе студенчество.

По мере развития деятельности БКВДУ появляются и разочарованные в «Университете» из числа его приверженцев. В 2000 г. один из таких бывших студентов БКВДУ – предприниматель Александр Ксензов подает даже на БКВДУ иск в прокуратуру Выборгского района Ленинградской области с требованием завести на «Университет» уголовное дело за «мошенничество» и «посягательства на права граждан». Оснований для уголовного иска не нашлось, но Ксензову удалось сыниициировать скандал в СМИ. В 2000 г. критические статьи о деятельности «Университета» появились в «Новом Петербурге», «Известиях», «Московском комсомольце». Нелестно отзывались о БКВДУ «Коммерсант», «Невское время», а также специальные передачи TV: «Человек и закон» (ОРТ), «Вести» (РТР) и питерское «Сегоднячко».

Особенности вероучения и современное положение

БКВДУ представляет собой религиозную неоиндуистскую организацию, которую невозможно отнести к какой-либо известной в индуизме религиозной традиции. Главным богом является Шива. Под богом обычно понимается «бестелесный Господь», благодетель, «приносящий благо всем душам», «Высшая Душа-Бог», являющаяся «неисчерпаемым Источником энергии, которая пронизывает всю Вселенную волнами любви и покоя».

Основатель Праджапита Брахма выступил, прежде всего, как проводник и вещатель воли высшего божества Шивы. Однако есть и другие эпитеты, например исключительный посредник «Брахмы» и «Высшего Отца всех душ» в общении с человечеством. Внутри культа Праджапиту очень часто называют «Бабой» (Отцом). Считается, что через Бабу организации было передано учение, которое «затрагивает все сферы человеческого познания: социологию, психологию, обществоведение, историю, метафизику, эстетику, этику и многие другие».

Для БКВДУ характерно противопоставление духовного (свойственного главным образом потустороннему миру) и чувственного (свойственного исключительно посюстороннему миру). Существующий на земле мир представляет собой иллюзию – «майю». Однако люди, обитающие в иллюзорном мире, имеют бессмертные души, облеченные материей. Поэтому человек в действительности является нематериальной «точкой» вне времени и пространства («салиграмом»). История человечества характеризуется «брахминами» (членами БКВДУ) как большая игра, в которой люди играют отведенные им роли. История каждой «такой игры» – одной «кальпы» в бесконечном колесе «брахмакумарской» сансары длится 5 тыс. лет, а потом наступает катастрофа, в результате которой души-салиграмы возвращаются в «мир совершенной тишины», «Мир Душ». Откуда посвятившие себя Шиве через учителя Праджапиту Брахму впоследствии вернутся на Землю, которую Баба должен превратить в Рай, в «Мир блаженства и Освобождения». Таким образом, в БКВДУ декларируется будущее наступление «Сат-юги» (аналог крат-юги) – эры чистоты, мира и процветания. В то же время те, кто останется привязанными к чувственному и не познает «спасительной» миссии «Отца мира», должны мучительно погибнуть, а потом снова превратиться в «точки» для дальнейших воплощений на Земле в новой кальпе.

Число душ, которые должны родиться в «Золотом веке», ограничено, как указывает исследовательница Елен Исакова, всего 916 108 человек. Когда данное число воспринявших откровение Бабы будет достигнуто, – тогда и наступит апокалиптическая катастрофа, которая ознаменует переход от нынешней кальпы – к новой. Сегодняшнее время в БКВДУ в определенном смысле также называется «Переходным веком», который начался со времени основания «Брахма Кумарис» – т.е. с 1936 г.(по отдельным указаниям, начало «Переходного века» датируется 1937 г.). Если учитывать, что брахмакумарский «Переходный век» должен продлиться примерно 100 лет, то можно предположить соответствующие сроки ожидаемого брахминами Апокалипсиса...

Брахмины должны избавиться от каких-либо связывающих их в этом мире факторов, «разорвать все привязанности, оставить влечение к материальным вещам этого мира, которые не дают ничего, кроме мимолетного чувственного наслаждения». В спектр «мирских привязанностей», приносящих страдание, попадают и отношения между родственниками и друзьями. Человек, постоянно помнящий о своих мирских узах, особенно о своих родителях, считается лишенным «гьян» (божественного знания).

В контексте общего презрения ко всему материальному, в БКВДУ утвердилось презрительное отношение к физическому телу человека, которое «следует терпеть лишь как необходимость». В связи с этим особенно негативно оцениваются все виды сексуального общения, даже брачные. Любовь, «которую мужчины и женщины в этом мире испытывают друг к другу, зовется слепой» и квалифицируется не иначе как похоть, заставляющая «любить лишь то, что дает наслаждение его органам чувств и, таким образом, превращает человека в их раба. Половой акт является, по учению БКВДУ, «от начала до конца» вредным, так как «вызывает мгновенную потерю физической энергии и жизненных сил, приводит к подавленности мысли и заканчивается чувством тщетности». «Любить тело, внутри которого находятся микробы и бактерии, слизь и испражнения – это значит подражать мухе, липнущей к падали», – гласит одно из утверждений идеологов Брахма Кумарис. Чувственная жизнь является причиной многих пороков и привязанностей человека, кроме того, она метафизически связывается в БКВДУ со смертью, так как «порождает всепроникающий страх смерти». Внешним выражением свободы от чувственной жизни и понимаемого «по-брахмакумарски» целомудрия служит белый цвет. Брахмины стараются одеваться в одежду именно белого цвета.

Высшим условием для духовного совершенства является целибат. А семья, по мнению брахминов, может существовать и без обычных супружеских привязанностей. Основным средством достижения вышеуказанного освобождения для брахминов является модернизированная раджа-йога в сочетании с некоторыми элементами учения Патанджали (Патанджали – один из наиболее известных в истории индуизма систематизаторов йогических практик, положенных в основу хатха-йоги). В БКВДУ учение Патанджали, в частности, используется для техники сдерживания мыслей. Раджа-йога выступает одновременно и как психофизиологическая техника, и как культовая практика – как «самый правильный метод прийти к Богу», «учение, превращающее людей в божества». «Раджа-

йога» брахминов – «кратчайший путь подключения к энергетике Бога, Всевышнего Разума, и к диалогу с Ним». Медитация и образ жизни «Раджа-йоги», по мнению членов БКВДУ, оказывают положительное влияние на физическое, психическое, социальное и духовное здоровье человека. Именно «Раджа-йога» позволяет человеку полностью владеть своими мыслями, эмоциями и органами чувств – это «высшая и самая легкая из йог, которой безо всякого труда может заниматься любой от крестьянина до короля». Более того, «для занятий такой йогой не нужно принимать какие-либо телесные позы и контролировать дыхание, не нужны тяжелые физические упражнения и суровая проверка выносливости». В данном случае Брахма Кумарис отходит от классических систем раджа-йоги, которые немыслимы без использования садхан (специальных телесных поз).

Йогическая практика Брахма Кумарис неотделима от поклонения божеству. Брахмины напоминают, что «йога подразумевает устойчивое упоминание о Господе», поэтому «без любви к Нему она и не может быть успешной.

«Живой бог» – Праджапита Брахма Баба считается мессией, который воплотился на Земле для завершения истории очередного цикла. Он должен был принять участие в уничтожении «грешного», «разложившегося» мира и забрать в сверхчувственный «тонкий мир» своих верных последователей.

Записанное божественное откровение, полученное через Праджапиту Брахму во время вхождения в него бога Шивы, называется «мурли» (флейта), или «сакармурли». Изложенное в форме прямой речи, оно выступает в роли наиболее авторитетного вероучительного текста БКВДУ.

В то же время брахмины считают, что Праджапита Брахма, уйдя в загробный мир, руководит оттуда своими приверженцами на Земле, продолжая свою работу по обновлению мира из «тонкого мира» в «ангельской» и «в совершенном союзе с Высшим Отцом». Ученицы Праджапиты Брахмы, главным образом Дади и Диди (и то, и другое слово означает «старшая сестра»), выступают как пророчицы-медиумы Брахмы Бабы. Считается, что именно Шива Баба дал им после смерти основателя роли руководителей.

Дади Джанки также именуется «мамой мира», выполняющей «уникальную роль в создании будущего мира, достойного многих следующих поколений». Медиумические сеансы «общения» «старших сестер» с «тонким телом» основателя культа составляют сегодня ядро религиозной практики Брахма Кумарис. «Сестры» ведут основную работу «по обновлению мира» и по подготовке после-

дователей к Концу Света, который должен наступить с окончанием текущей кальпы. Однозначным признаком Конца Света должно послужить прекращение медиумических сеансов. Наиболее вероятным вариантом катастрофической развязки нынешнего земного бытия, согласно апокалиптической доктрине лидеров Брахма Кумарис, является ядерная война – удобный способ закончить «железный век» страданий.

Одним из аспектов мировоззрения Брахма Кумарис является особое почитание женщин, что выражается в матриархальной системе правления и во всей организации культа – заложенная Брахмой традиция, согласно которой во главе Университета должны стоять женщины, неукоснительно соблюдается и по сей день. На женщинах и девушках лежит и основная преподавательская работа.

Если в религиозном смысле под особым отношением к женщинам лежит почитание женского и материнского начала, то в социальном женщина воспринимается как основа демократического общества. «Женщины не сажали в лагеря, не расстреливали, не насиловали, не начинали войн... Экология, пацифизм, сотрудничество, отмена всеобщей воинской повинности и, если уж так это нужно, — переход на профессиональную армию, реформа тюрем — вообще защита либеральных ценностей — вот что всегда было и остается их делом!»

Брахма Кумарис фактически выступает за распространение матриархата на всё мировое сообщество, заявляя, что «в будущем решающей силой общественного развития станет женщина». Наступление матриархата означает, что «культ силы должен уйти в прошлое, чтобы открыть дорогу культуре любви. И если сейчас женщина осознает себя матерью всего мира, она сможет привести это общество к процветанию и гармонии».

Наряду с этим брахмины проповедуют свое превосходство над обычными людьми. Так, в видеоматериалах Брахма Кумарис подчеркивается, что члены Университета являются хозяевами мира, которых делает главный Хозяин (очевидно, Баба Праджапита Брахма). Член Брахма Кумарис должен сознавать себя «стоящим далеко выше всех других людей», «на троне». Они должны наполниться «санскарой» «короля, сидящего на троне» («сансакра» в данном случае означает привилегию посвященного БКВДУ). А те, кто здесь (в посюстороннем мире) не сидит на троне постоянно, то и там (в ином мире) тоже не будет сидеть на троне. Официальные представители Брахма Кумарис декларируют свою непричастность к какой либо религии. Они отмечают, что это прежде всего учебная организация. А слово «духовный» в названии «Университета», по

словам брахминов, означает, что в нем дается научно обоснованное и подтвержденное опытом «знание о душе, ее качествах и роли».

БКВДУ, как и многие другие индуистские религии, старается в России инкультурировать элементы своей религиозной системы, порой подстраивая ритуальные песнопения под музыку и фразеологические обороты известных российских песен. Например, культовая «Песня от души» использует мотив и слова песни А. Розенбаума:

... выйду я с утра, выйду в поле чистое,
Оседлаю белого коня, белого да быстрого,
В золотое лето полечу, через мостик времени,
Баба, я одним тобой живу, знанием о семени
.....
Баба, я одним тобой живу, друг ты мой единственный...

По всей видимости, «знание о семени» означает знание об инкарнации Бога Шивы в теле Бабы как семени «нового мира» в современном «железном веке».

В социальном плане в настоящее время члены БКВДУ стараются прилагать силы в области экологии и вопросов экономии природных ресурсов. Так, директор санкт-петербургского центра Брахма Кумарис Диди Сантош, выступая на международной конференции «Возобновляемая энергетика – 2003», продемонстрировала серию слайдов, рассказывающих о практическом использовании возобновляемых источников энергии для приготовления пищи, освещения зданий, нагрева воды и некоторых других целей.

Стремясь участвовать в экологическом движении России, БКВДУ поддерживает сотрудничество с Межрегиональным экологическим клубом аспирантов, студентов и школьников Балтийско-Ладожского региона, с которым в 2004 г. были проведены несколько совместных мероприятий: Международная конференция по биос-окружающей среде, Биос-Олимпиада-2004 и экологический лагерь «XXXI Биос-школа» в пос. Репино Ленинградской области.

Численность

В Москве и Санкт-Петербурге – около 1000 членов, в Перми – несколько сотен. В России в целом насчитывается несколько тысяч последователей.

Распространение по стране

Центры Брахма Кумарис в России:

г. Москва: 111020, Госпитальная пл., д. 2, стр. 1. Тел.: (095) 263-02-47, Факс.: (095) 261-32-24, 115487, пр. Ю.В.Андропова, 35, Тел.: (095) 112-51-28, e-mail: mailto:bkwsu@mail.ru

140160, г. Жуковский (Московская обл.), ул. Амет-Шах Султана, д. 27. Тел.: (248) 727-76.

143500, г. Истра (Московская обл.), ул. Юбилейная, д. 3А. Тел.: (231) 322-90.

194354, г. Санкт-Петербург, Северный пр., д. 4, к. 2. Тел.: (812) 554-88-44. Факс. (812) 553-19-14, e-mail: mailto:bkwsu@peterlink.ru

г. Колпино (пригород Санкт-Петербурга), ул. Тверская, д. 14, кв. 33. Тел.: (812) 463-23-43.

189620, г. Пушкин (пригород Санкт-Петербурга), ул. Ахматовская, д. 15, кв. 19. Тел.: (812) 476-06-07.

630017, г. Новосибирск, ул. Бориса Богаткова, д. 163/5, кв. 19. Тел.: (3832) 60-03-54 e-mail: bkwsu@bk.ru

614068, г. Пермь, ул. Большевистская, д. 165, кв. 90. Тел.: (3422) 36-61-49, e-mail: bkwsu@permonline.ru

354000, г. Сочи, ул. Кубанская, д. 22, кв. 20. Тел.: (8622) 92-85-82, e-mail: bkwsu@narod.ru

603105, г. Нижний Новгород, ул. Полтавская, д. 33/45, кв. 165. Тел.: (8312) 35-32-33, e-mail: nnovbk@rambler.ru

г. Петрозаводск, ул. Фролова, д. 7, кв. 64. Тел.: (8142) 51-97-98

236029, г. Калининград, ул. Гайдара, д. 133, кв. 4. Тел.: (0112) 32-31-66.

602200, г. Муром (Владимирская обл.), ул. Мечникова, д. 65, кв. 48. Тел.: (09234) 931-93.

Национальный состав

Лидеры – преимущественно индусы. Рядовые члены – русские, есть представители и других национальностей.

Общественные и благотворительные организации

Санкт-петербургская ассоциация женщин с университетским образованием «Вера».

Учебные заведения

Брахма Кумарис зарегистрирован в России как образовательная организация – Международный духовный университет. Он осуществляет «обучение» по следующим направлениям: «Видение себя», «Видение мира», «Концепция Всевышнего», «Универсальная этика (нравственные, духовные и социальные ценности)», «Принципы и практика менеджмента и самоуправления», «Древняя культура и будущее человечества».

Существуют специальные «вводные курсы» в Москве, проводимые Университетом. Тел. в Москве: (095)390-28-32 (с 10.00 до 16.00), 421-01-54 (с 14.00 до 21.00). Также действует спецкурс «Жизнь, свободная от стресса».

Определенное время Брахма Кумарис внедряла свои учебные программы в общеобразовательной школе № 1054 Южного административного округа Москвы. По этому поводу группа родителей учащихся школы обращалась со специальным письмом к председателю департамента образования г. Москвы Л.П. Кезиной, в котором выражался протест против «патроната школы Университетом».

Средства массовой информации

Официальный сайт Брахма Кумарис – www.brahmakumarisru.com. www.2000.culture.of.peace.com

Экономическое положение

Источник материального обеспечения – оплата учебы студентами духовного университета.

Библиография

Ведищев А. Ксенофобия (заметки на полях газет) // Сайт БКВДУ // http://www.brahmakumarisru.com/article/letters/letter3.html.

Духовное знание и раджа йога. Краткий курс. СПб., 1992.

Духовность – новое измерение. Б./м., 1999.

Индуистские религиозные и духовно-просветительские организации в России/Сост. С.И. Иваненко. М., 2003.

Исакова Е. Брахма Кумарис // Петербургское язычество. СПб., 1999.

Медитация: легкая практика для покоя разума и жизни без стрессов (перев. с англ.). Маунт Абу, 1995.

Мысли на каждый день. Б./м., 1999.

Ожиганова А. Плодитесь, не размножаясь. Брахма Кумарис «спасет» мир // НГ-религии. 2003.

Хассиджа Б.К.Д.Ч. Раджа-йога. Метод и цель. СПб., 1994

Культ Сатья Саи Бабы

Составлено в феврале 2004 г. Авторы: Б. Кнорре, А. Коскелло. Сбор материалов: Б. Кнорре, А. Коскелло

Организационная структура

Организация Шри Сатьи Саи Бабы является международным объединением. Глава и основатель – Бхагаван Шри Сатья Саи Баба (р. 1926 г.), осуществляет верховное безраздельное руководство, безвыездно проживая в деревушке Путтапарти на юге Индии (штат Андхра Прадеш), где находится возглавляемый им ашрам «Прашанти Нилаям». Первый его подчиненный – председатель глав-

ной канцелярии, через которого по иерархической лестнице вся информация от Саи Бабы распространяется к членам организации во всем мире.

Так как число последователей Саи Бабы и его общин постоянно растет, то структура управления организацией перманентно совершенствуется. В особенности это касается России, где организация очень молода. Все общины мира (а центры Саи Бабы существуют более чем в 130 странах) разделены на 4 зоны во главе со своими координаторами, Россия входит в 4-ю из них (вся Европа и почти весь бывший СССР – т.е. фактически Россия, Белоруссия, Украина и Казахстан). В русскоязычном пространстве, которое возглавляет так называемый национальный координатор, существует разделение на 6 регионов: Северо-Западный, Центральный, Южный, Урало-Сибирский, Южно-Уральский и Кавказский. Руководящую роль в них осуществляют координаторы местных центров и общий центральный совет, состав которого пока строго не определен (пока ведущие позиции и большинство мест в нем занимают последователи Саи Бабы из Санкт-Петербурга, так как в этом городе движение наиболее развито). Основными ячейками организации являются местные центры и группы, их руководителей выбирают рядовые члены данной ячейки и они периодически сменяются (большинство должностей – раз в 4 года).

Из должностных лиц в России на 2002 г. известны следующие:

По всему русскоязычному пространству: куратор молодежного направления – Мария Пономарева-Степная, г. Москва. Тел., факс: (095)1934255, секретарь – Олег Бондаренко. Тел., факс: (095)4969187;

В Московском центре – координатор Сергей Бадаев, badaev@postman.ru

В Санкт-Петербургском центре – бывший координатор, ныне заведует духовной работой – Любовь Мумрина.

Краткая история

Шри Сатья Саи Баба родился в маленькой деревушке Путтапарти на юге Индии в штате Андхра Прадеш в семье потомственных актеров. Он учился в школе, с детства знал английский, был активистом бойскаутского движения. В 1930-х гг. в Индии активно распространяется телевидение и западная масскультура. Молодой Сатья Саи включился в движение протеста против этих нововведений и в связи с этим организовал молодежный странствующий ансамбль «Пандари Бхаджан».

8 марта 1940 г. последователи Саи Бабы считают началом его восхождения как великого религиозного деятеля. Тогда, на следующий день после всеиндийского праздника Ночи Шивы около 7 часов вечера Сатья испытал первый из серии своих, до сих пор однозначно не объясненных духовных стрессов. По ряду свидетельств, он внезапно вскрикнул, подскочил, держась за большой палец правой ноги, рухнул на пол и застыл в трансе. Позднее было объяснено, что именно через большой палец правой ноги у Саи Бабы чаще всего происходит выделение «тонкого тела». Эти трансы продолжались периодически до 1960 г., но потом прекратились.

Саи Баба провозгласил себя Аватаром (*в русскоязычном прочтении этот термин часто употребляется в мужском роде, что на самом деле неправильно*), а также перевоплощением известного индийского святого Шри Саи Бабы из Ширди (1856-1918), проповедника равенства людей и сторонника единства мусульман и индусов. Началось распространение рассказов о чудесах, о знамениях и пророчествах, которые предшествовали появлению на свет Аватара. 23 мая 1940 г. считается днем начала публичных чудесных представлений – Сатья материализовал в своих руках сладости и рисовые шарики, которыми угощал окружающих. Привлеченные такой способностью Саи Бабы, толпы людей стали стекаться к нему из индийских городков.

Культ Саи Бабы начинает складываться около 1950 года. Сам Саи Баба перестает проявлять себя как почитатель какого-либо из индийских божеств, основывает собственный ашрам (в дер. Путтупарти), составляет свои бхаджаны и мантры, собирает собственных бхакт, и в 1965 г. создает организацию международного масштаба «Sathya Sai Baba Foundation» (Организация Сатья Саи Бабы – ОССБ). Главным центром ОССБ становится основанный Саи Бабой ашрам в Путтупартхи, который посещают все желающие, в том числе и последователи гуру (акция платная).

Популяризаторами культа, в частности, оказались наставница йоги Индра Дэви и один из четырех музыкантов группы «Битлз» Джон Леннон. В России их эстафету взял на себя популярный рок-музыкант Борис Гребенщиков, создатель группы «Аквариум». Гребенщиков совершил несколько паломнических поездок к гуру.

Особенности вероучения и современное положение

Сатья Саи Баба в представлениях членов организации является Аватаром – явлением Бога, «божественным принципом», который «принял эту форму и воплотился на земле». Подчеркивается, что на самом деле Саи Баба не человек, что он не рожден и нахо-

дится вне формы, времени и пространства. Отношение к нему его последователей – как к владыке всего мира, верховному божеству, творцу вселенной, который управляет стихиями, жизнями людей и заранее знает их судьбы. Он является объектом молитв и медитации. У него множество имен (в общинах практикуется более ста), повторение их, в том числе невольное, является полезной духовной практикой.

Бог, воплощением которого считается Сатья Саи Баба, является для своих бхактов Единым Богом, таким, что все божества индуистского и других пантеонов лишь отражают его отдельные многочисленные аспекты. Последователи Саи Бабы считают, что такое представление им дала древнеиндийская религия с ее «генотеизмом», то есть поклонением Единому Богу посредством обращения к одному из божеств (обращением к каждому божеству как к верховному). При этом, хотя и подчеркивается, что на самом деле Саи Баба не нуждается в служении, на практике основные часы собрания членов организации посвящены именно молитвам и медитациям в адрес Саи Бабы.

Последователи Саи Бабы склонны обосновывать божественность своего учителя чудесными фактами. Предполагается, что Саи Баба явился на свет в результате непорочного зачатия. Тело его считается радикально отличным от тел все остальных людей. Многочисленные свидетели указывают, что Сатья способен проходить через щель слегка приотворенной двери, при этом сама дверь не сдвигается ни на миллиметр; что, несмотря на то, что Сатья всегда ходит босиком, ступни его ног остаются чистыми; что он движется не по самой земле, а примерно в полумиллиметре над ней, что его неоднократно видели одновременно в разных местах в физическом теле, что его рост постоянно меняется, и хотя обычно он ниже среднего, но иногда кажется своим ученикам необыкновенно высоким, что во время интервью он нередко становится моложе лет на двадцать, что в процессе разговора может меняться цвет кожи Сатьи – от обычного серовато-синего или иссиня-черного до белого или вовсе несвойственного людям голубого цвета, а при материализации лингамов лицо его становится красным.

Основными материальными продуктами деятельности Саи Бабы являются лингамы – мужские половые органы, которые Саи Баба публично извлекает из своего рта, и *вибхути* – пепел, изготовленный в ашраме Саи Бабы путем одновременного сожжения навоза и сандалового дерева и благословленный Саи Бабой. Этот очень дорогой пепел раздается присутствующим на собрании после завер-

шения пения мантр в небольших количествах, адепты Саи Бабы стремятся, чтобы ни одна крупица его не пропала, поэтому обтирают им лицо и руки, а нередко и проглатывают.

В религии Саи Бабы переплетаются элементы местной индийской и современной западноевропейской культуры. По всей видимости, движение Саи Бабы значительно трансформировалось за время своего существования – если изначально оно было более ориентировано на индийскую, пусть даже отчасти вестернизированную, аудиторию, то теперь, безусловно, образ этой религии был бы неполным без учета европейской и американской составляющей.

Видимо, изначально движение возникло как сугубо местное индийское явление, базировавшееся на специфических региональных религиозных традициях. Так, большинство терминов в религии Саи Бабы происходит из языка телугу – основного языка штата Андхра Прадеш, где начал творить проповедь и чудеса Саи Баба. Безусловно, важно, что в местности, где с детства проживал Сатья Саи Баба, с древности было особо распространено религиозное почитание Шивы и Шакти. Известно, что элементы традиции их почитания живы там и до сих пор, например, в трех храмах, стоящих на границах Андхры, сохраняются древние линги – овальные сфероиды, символизирующие Шиву. Отсюда не случайно Саи Баба называет сферообразные предметы, материализуемые им во время выступления, лингамами (лингамы – очень важный элемент в практике культа Саи Бабы, – Саи Баба превращает их материализацию в буквально театральное действо, подчеркивая, как тяжело ему дается каждый раз материализация, сколько сил она отнимает).

Позднее религия Саи Бабы дополнилась чертами культур и других народов Индии. Многие элементы биографии Саи Бабы в том виде, как она излагается сегодня, можно обнаружить во многих древних индуистских преданиях, что находит живой отклик у населения ряда штатов. Так, среди активных последователей Саи Бабы имеются, в частности, шиваиты (для них исполнено особого смысла рождение Сатья Саи под звездой Шивы – Орионом) и вишнуиты (самый почитаемый из их гуру, Шри Рамануджа, также родился под этой звездой). С другой стороны, содержательно религия Саи Бабы уже не является чисто внутриндийским феноменом, она значительно приближена к специфике европейского сознания, приспособлена к восприятию ее европеизированными индусами, а также широких слоев современных европейцев, тем более, что основным языком организации является английский. Появилась даже англоязычная расшифровка слова SAI –

Spirituality (духовность), Awakening (пробуждение), Inspiration (вдохновение), и много англоязычных слогонов Саи Бабы: «Television is televisham» (Телевидение – это телеяд), «Properties are not proper ties» (Собственность – это не настоящие узы), «No worship, only warship» (Никакой молитвы, только сражаетесь), «Devi is present even in devil» (Бог присутствует даже в дьяволе), и т.п. Речи Саи Бабы и его последователей наполнены фразеологией, почерпнутой из европейской религиозной и философской традиции, всевозможными сопоставлениями фактов восточной и западной культурной истории человечества. Очень популярна так называемая экуменическая фразеология и рассуждения, почерпнутые из движения Нью-эйдж, а также призывы к вегетарианству и здоровому образу жизни. Так, Саи Баба категорически запрещает своим последователям потребление мяса, спиртных напитков и курение. Из овощей не рекомендуются те, что растут под землей, но предпочитаются растущие на поверхности (объясняется это тем, что они получают от солнца больше энергии и поэтому более подходят для людей, занимающихся духовной практикой).

Призывая человечество осознать его мессианскую роль, Саи Баба говорит, что пришествие Бога в его облике дает человечеству «великий шанс, о котором так долго молили *ришии* (мудрецы) и *дэвы* (боги)». При том «видеть, ощущать воплощение Бога и получать Его освящающее благословение» население планеты заслужило «в результате накопления заслуг в течение многочисленных прошлых жизней». «Эти заслуги привели вас сюда, когда Я низошел на землю», – заявляет Саи Баба, обозначая свое бытие на Земле как кульминационный и неповторимый исторический момент, воспользоваться которым предлагается «не теряя ни одной секунды».

В ОССБ есть своя апокалиптика, в которой, используя евангельские аллюзии, роль апокалиптического судьи берет на себя сам гуру. Саи Баба заявляет: «Пока Я веду себя, как вы: хожу среди вас, пою, смеюсь – но ... остерегайтесь удара, который Я нанесу неожиданно, чтобы предупредить и наказать вас. Этот Аватар (гуру нередко говорит о себе в 3-м лице – *Б.К., А.К.*) призван каленым железом выжечь грех и наказать творящих зло, а добродетельных за их праведность утешить». При этом «никто из тех, кто слышит Мои слова, не сможет утверждать, что он не знал».

Однако в представлениях ОССБ о будущем мира в целом доминирует оптимистичный гуманистический настрой. В отличие от традиционного индуистского представления о современной эпохе как о

кали-юге (железном веке, сопровождающимся максимальным оскудением добродетели в мире), поклонники Саи Бабы считают, что человечество уже побывало на самой глубине нравственного упадка. С середины XIX в., т.е. с пришествия Ширди Саи Бабы, на планете начался духовный ренессанс и рано или поздно все человечество окажется в их организации; тогда прекратится сансара, то есть мир как череда перерождений. При этом люди должны способствовать ускорению этого процесса, спасая каждый сам себя. Финальная стадия развития человечества видится в некоем свойственном для неоведанты проглобалистском ключе: в мире будет всеобщая интеграция – создание цивилизации с единой религией, без кастовых, национальных, государственных и прочих границ.

Своими предшественниками в развитии идей духовной интеграции Сатья Саи и его верные в России считают Блаватскую и ее «Теософское общество»; Эмерсона, Торо и движение «Трансценденталистов»; Чаннинга и «Унитаризм»; Штайнера и его «Антропософию»; Генона, Тилака, Кумарасвами, Эвола, Элиаде, Вирта и «Традиционализм»; Юнга и учение о «Коллективном бессознательном»; Шопенгауэра, Шпенглера, Льва Толстого, Тойнби, Хаксли, Гессе, Меррел-Вольфа, Судзуки, Уотса, Мертона, Даниила Андреева, Кришнамурти, Рамакришну, Ауробиндо, Йогананду, Махариши Махеша, Шри Чинмоя, Мехер Бабу и других деятелей религии и культуры. Наиболее прогрессивными из религиозных движений XX в. они считают религию Бахаи, экуменизм и суперэкуменизм, Аджорнаменто, Нью-эйдж, а также те формы йоги и веданты, которые не имеют свойственного традиционному индуизму этно-конфессионального характера.

Нужно сказать, что философия адвайта-веданты, утверждающая тождество духовной сущности человека и Абсолюта, выделяется особым образом в вероучении ОССБ – продолжая на соответствующем современному развитию цивилизации мировоззренческом уровне идеи «универсалистского индуизма». Каждый человек, по учению Саи, есть «воплощение Божественного Атмана», а мир объявляется иллюзией, представляющей собой результат «божественной игры» (лилы). Однако единственной в абсолютном смысле подлинной реальностью является лишь Бог – в данном случае сам Сатья Саи Баба. В этой связи подчеркивается «игровой» элемент божественной космогонии: «Бог создал мир как игру (лила) для Себя». Поэтому, развивая свою деятельность в мире, главный «Игрок» не вовлекается в нее сам, и всегда остается свободным от иллюзии и «кармически чистым», т.е. лишенным каких бы то ни было последствий кармы!

В этой связи Саи Баба сообщает своим адептам, что «пребывать в деятельности» и вместе с тем «осознавать, что все это просто игра», – и «составляет секрет счастья». Но желающие осознать «игру» должны регулировать все свои действия «законом праведного поведения» (дхармой). Последнее прежде всего предполагает веру в Атмана «*Высшее я*», удаление от страстей (раджас) и даже преодоление бесстрастия (саттва)!

Однако главное зло нашей жизни, которое, по словам Саи Бабы, нужно преодолеть человеку, является эго, упорно культивируемое современной западной цивилизацией. В этом контексте персоналистское сознание также выступает препятствием для освобождения из оков иллюзии. «Личный Бог, отдельные личности (дживы) и объективный мир (понимаемый в культе как *пракрити*) должны перестать существовать в развитом сознании человека». Тогда перестанет существовать вся иллюзорная действительность, между людьми не будет различения на личности, все поймут, что они суть одно, единый Атман.

В основе этики Саи Бабы лежит учение о пяти этических принципах: Сатье (Истине), Дхарме (Праведности), Шанти (Умиротворенности), Преме (Любви) и Ахимсе (Ненасилии). Все 5 принципов считаются в культе общечеловеческими, они же составляют в ОССБ основу *интегральной садханы* (комплекс упражнений, регламентирующих жизнь йогина), направленной на то, чтобы человек смог развить в себе божественное начало и возвыситься до подлинно божественного уровня.

Особое место в ряду этических ценностей ОССБ занимает «любовь, базирующаяся на осознавании Единого Атмана» – реально направленная на самого гуру, так как в культе доминирует почитание Саи Бабы в духе бхакти. Согласно учению ОССБ, любовь способна решить все проблемы мира. В центрах культивируется также принцип братского отношения друг к другу, считается нормой активное участие в работе ОССБ.

Саи Баба нередко именуется явлением Христа, Будды, Кришны и т.п. Считается, что Саи Баба ни первый, ни последний Аватар, но от прочих – в том числе Будды, Христа, Магомета – он отличается тем, что он – Пурна Аватар, то есть полное воплощение Бога, а не частичное. Само учение Саи Бабы называется в организации *Санатана Дхармой* (Вечным Учением – индийское самоназвание того, что принято обозначать термином индуизм). Все религии считаются по сути тождественными религии Саи Бабы, причем между мировыми религиями в историческом плане выстраивается определенная линия родства: «Веды – отец, Буддизм – сын, Христиан-

ство – внук, а Ислам – правнук». На практике именно этот принцип учения Саи Бабы оказывается особенно успешным в миссионерской работе – значительную часть поклонников Саи Бабы составляют люди, считающие себя приверженцами всевозможных религий, и их присутствие в ОССБ крайне приветствуется. Нередко именно члены христианских и мусульманских общин становятся активистами в организации Саи Бабы. Так, особую известность получил бывший католический священник из Италии Марио Маццолени, стремящийся показать «идентичность учения Саи Бабы и Иисуса Христа». Не желая признавать свое отлучение от католической церкви, Маццолени продолжает пропагандировать культ ССБ, подчеркивая при этом свое «священство».

Что касается России, то среди саибабистов из нашей страны много крещеных православных, иногда даже активно практикующих. Поэтому в российских центрах Саи Бабы помещения оформлены с использованием православных икон и их репродукций. Интересной иллюстрацией претензии на «сверхрелигию» культа Саи Бабы в России является его главный русскоязычный сайт, на котором в качестве подразделения («части») ОССБ представлена Русская православная церковь Московского патриархата.

В русскоязычных публикациях принято употребление параллельных индийских и русских терминов, книги о Саи Бабе сопровождаются подробными словарями. Значительное место в печатных публикациях организации уделяется параллелям между христианством и религией Саи Бабы. Описание жизни Саи Бабы изобилует ссылками на Евангелие. Традиционным индийским практикам подбираются соответствия в русской традиции. Например, рассказывая о бхаджанах – религиозных гимнах, составляемых Саи Бабой в молодости для процессий странствующих музыкантов, позволяющих избавить округу от эпидемии холеры, А. Язев пишет: «На Руси также была известна подобная практика. Во время эпидемий верующие с пением религиозных гимнов совершали вокруг деревень и городов крестные ходы, а колокола всех церквей непрестанно звонили, создавая *благостные вибрации, убивающие всякую заразу*»...

Русская религиозная и философская культура находит свое место в учении и самого Саи Бабы и в культуре его последователей по всему свету. Примечательно, что среди литературы, активно используемой в организации Саи Бабы и ею распространяемой, есть в том числе ряд произведений русской религиозной философии. Так, в 1998 г. на Всемирной конференции руководителей центров своей

организации Сатья Саи рекомендовал в качестве лучшего пособия по *джапе* (бормотание, шептание – означает многократное повторение мантры или имени Бога с целью сосредоточения на его сущности) популярную в православии книгу «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу». В английском переводе 1931 г. под заголовком «The way of pilgrim» эта книга популярна среди саибабистов. Несмотря на высокие цены, ее тиражи быстро раскупаются. Кроме этого, следует указать на популярность в ОССБ фигуры Льва Толстого, проповедовавшего идеологию ненасилия. Саибабисты выделяют Толстого и Махатму Ганди как идейно близких деятелей, работавших в одном направлении, – и толстовская, и гандистская проповедь ненасилия признаются в организации Саи Бабы одинаково важными.

Численность

Точных данных нет. В России, вероятно, не более 5 тыс. адептов.

Распространение по стране.

Центры и группы последователей Саи Бабы расположены практически во всех крупных городах России.

Национальный состав

Представлены практически все национальности России.

Учебные заведения

Отсутствуют.

Культ претендует на участие в образовательных программах учебных заведений. Известен случай, когда воспитательница одного из детских садов г. Москвы – последовательница Саи Бабы – стала активно проповедовать среди своих подопечных малышей его учение. По настоянию родителей детей проповедь была прекращена сотрудником правоохранительных органов.

Средства массовой информации

Веб-страницы: www.sathyasai.ru и http://www.saibaba.ru/

Монашество

Достоверно неизвестно.

Финансовое положение

Наши сведения о положении в России довольно скудны. Считается, что все средства организации принадлежат Саи Бабе. Официальной коммерческой деятельности в России организация не ведет, специальных должностных лиц для ведения финансовых операций не имеет, в отличие от Индии, где эта сторона очень развита (Саи Бабой финансируются бесплатные больницы, школы, он также обеспечивает водой практически целый штат). Обязательных пожертвований нет, но желающие могут вносить суммы на каждом собрании.

Очень доходной является продажа *вибхути*. Определенный доход центрам приносит продажа печатной продукции (в том числе распространение по почте за предварительную оплату отдельных изданий). Большинство почитателей Саи Бабы в России – небогатые люди, но тем не менее многие члены общин уже побывали за свой счет в Индии в ашраме Сатья Саи (организация этих поездок для поклонников Саи Бабы из стран всего света – безусловный фактор финансового благополучия организации).

Библиография

Бхарат Ю. Индия: Ашрамы. Путеводитель для ищущих свет истины. М., 2004.

Маццолени М. Священник и Аватар. СПб., 1999.

Шри Сатья Саи Баба о духовном назначении Организации Сатьи Саи / Составитель-переводчик Н.Н. Самсонова. Херсон, 1998.

Язев А. Богочеловек Саи Баба и вечное учение. СПб., 2001.

Bowen D. The Sathya Sai Baba Community in Bradford: Its Origin and Development, Religious Beliefs and Practices. Leeds, 1988.

Центр Шри Чинмоя

Составлено в марте 2004 г. Автор: Б.Кнорре. Сбор материалов: Б. Кнорре

Организационная структура

Главный Центр Шри Чинмоя Гхоша располагается в Нью-Йорке, находится под непосредственным руководством самого основателя культа.

Главный координатор российских центров – Абарита Данцер.

В России: общероссийская организация Центр Шри Чинмоя, координирует центры регионального значения, которые имеются практически в каждом областном центре и в некоторых других.

Также при поддержке Центра существует Марафонская команда Шри Чинмоя, которая один или два раза в год проводит спортивные соревнования под названием Кубок мира Шри Чинмоя.

Культ Шри Чинмоя также действует и под названием «Комитет мира».

Московские представители культа держатся конспиративно, отказываясь говорить о своей организационной структуре.

Контактные координаты: 125499, г. Москва, А-499, а/я 26, Центр Шри Чинмоя; 125493, г. Москва, ул. Пулковская, д. 17, кв. 76. Тел.: (095)159-14-09, 150-88-52.

Центры Шри Чинмоя в Москве и других городах зарегистрированы как общественные организации. Фактические адреса часто не соответствуют адресам, указанным в регистрационных документах.

Известны адреса региональных центров в Новосибирске: 630106, Новосибирск, а/я 180; и Владивостоке: Приморский край, г. Владивосток, ул. Чкалова, д. 16, кв. 12.

Краткая история

Шри Чинмой Кумар Гхош родился в 1931 г. в Бенгалии (ныне территория Бангладеш). Около 20 лет, начиная с двенадцатилетнего возраста, провел в ашраме (духовной коммуне) образовательного центра Шри Ауробиндо, основателя интегральной йоги. В 1964 г., по окончании срока ученичества, закончившегося, по словам «чинмоевцев», полным просветлением гуру, Чинмой переехал в Нью-Йорк, где первые годы работал в индийском консульстве и издавал религиозно-философский журнал. Оказал влияние на известного рок-музыканта Джона Макклафлина, ставшего его учеником.

В 1971 г. создал ассоциацию «Церковь Шри Чинмоя». В 1970 г. Чинмой стал проводить специальные «медитации мира» для отдельных членов ООН, пятилетнее сотрудничество Чинмоя с ООН послужило тому, что в 1975 г. ассоциация была принята в ООН в качестве неправительственной организации, после чего Чинмой получил в распоряжение одно из помещений ООН в Нью-Йорке. С 1983 г. Шри Чинмой стал проводить массовые забеги «Мира», охватывающие несколько стран. 29 августа 1993 г. открыл пятиминутной медитацией Второй всемирный конгресс религий в Чикаго, в котором участвовало около 6 тыс. делегатов от различных конфессий.

Знакомство России с культом Шри Чинмоя началось в 1991 г., когда в СССР приехал с лекциями его ученик, швейцарец Абарита Данцер, ставший впоследствии главным координатором центров Шри Чинмоя в России. За год Абарите Данцеру удалось организовать центры медитации Шри Чинмоя в почти полутора десятках городов России.

Взлет популярности чинмоевцев в России пришелся на 1991-1993 гг., в то время общество Шри Чинмоя собирало на совместные медитации полные стадионы. Однако затем популярность культа пошла на спад, и уже к середине 90-х гг. в крупных областных городах оставалось всего лишь по 20 – 40 верных последователей, в Москве – примерно 150 человек (в основном молодежь), которые встречались время от времени для духовного

общения и медитаций небольшими группами или проводили по воскресениям в одном из парков физкультурные забеги.

Однако организации Шри Чинмоя удавалось и в дальнейшем вызывать к себе интерес и привлекать новых членов, в основном через вышеупоминавшиеся спортивно-оздоровительные мероприятия. Ту же роль выполняли отдельные клубы духовной музыки, которые стали устраивать концерты даже в военных частях и колониях строгого режима. По словам чинмоевцев, люди за колючей проволокой оказывались более благодарной и «сенсорно голодной» аудиторией, чем военные, которые в большинстве просто засыпали на концертах.

В 1997 г. российские участники очередной чинмоевской марафонско-пацифистской эстафеты стартовали на Красной площади, после чего пронесли «Факел Мира» Шри Чинмоя через десятки городов и населенных пунктов России. В «чинмоевском беге» на разных этапах участвовали бегуны разных возрастных категорий: от школьников до пенсионеров.

Особенности вероучения и современное положение

Представители культа официально заявляют о себе как нерелигиозной организации, но реально культ Шри Чинмоя представляет собой неоиндуистскую школу шиваистского направления. Представители культа ориентируются на учение о единстве человека и бога, базируя его на основе философии адвайта-веданты. Бог для «чинмоевцев» может выступать и как наивысшее «Я» человека, и в то же время проявлять Себя через человека, который служит Ему инструментом для преобразования и совершенствования мира.

В ведантизме Шри Чинмоя также выделяется бхактистская традиция, так как ключем его сотериологии (доктрины спасения) является развитие в духе бхакти всепоглощающей любви к Богу, Всевышнему, который возвышается у Чинмоя даже над Космическим Законом (что отличает культ от многих индуистских сект). В этой связи последователи Шри Чинмоя характеризуют его учение как «Путь сердца» или «Путь любви», который предполагает прежде всего пробуждение с помощью медитации энергии «анахаты-чакры» (энергитического локуса, отвечающего за некое «духовное сердце» на «тонком уровне»).

Согласно «Пути сердца», любовь воспринимается как аспект соединения – как то, что воссоединяет человека с Всевышним, позволяет почувствовать, что качества Всевышнего – Вечность, Бесконечность, Бессмертие – являются собственными качествами человека. В конечном итоге такое соединение

человека с Богом равнозначно для «чиномоевцев» раскрытию человеком своего высшего «Я» и реализации своей потенциальной божественности, что и понимается в культе под ключевыми терминами: «реализация», «исполнение». В этой связи сам основатель культа называется «полностью реализованным духовным учителем».

В своей системе ритуально-мифологических воззрений культ включает и шактистскую традицию неоиндуизма. Ее непосредственным проявлением у Чинмоя является почитание индуистской Шакти как «Божественной матери», называемой также Парвати. Подчеркивается динамический (активный) аспект Шакти, который «дает динамизм статическому (пассивному) Шиве». Шива, он же Абсолют, отождествляется у Шри Чинмоя с Пурушей и называется также «супругом» «Божественной матери», которая входит в единение с Шивой «своим аспектом всетрансцендирующего Запредельного».

В практическом плане шактизм Шри Чинмоя выражается в кундалини-йоге – «йоге шакти, силе Божества», с помощью которой адептам культа предлагается стать причастными «Божественной матери». Кундалини понимается также как неотъемлемая энергия «Божественной матери», с помощью которой последняя раскрывает «внутренний мир» адептов, дает доступ к оккультным силам, «освобождает мужчину и женщину от западни неведения». По словам Шри Чинмоя, для одних подъем энергии кундалини воспринимается как «обвивающаяся змея; для других – как ползущий муравей или прыгающая как лягушка».

В контексте учения о кундалини Чинмой дает прямые инструкции обретения оккультных сил, используя при этом систему семи чакр (энергетических локусов-центров). Указывается, что внутри каждого такого энергетического центра «есть свое божество», которое человек и должен вызывать, произнося его корневой звук, отвечающий, кроме того, для «чинмоевцев» за определенное состояние сознания. Особо выделяется муладхара-чакра, расположенная в районе пупка, а также вишуддха-чакра (горловой центр), отвечающая в доктрине Шри Чинмоя за способности красноречия и самовыражения.

Шактизм и кундалини-йога порождают в культе Шри Чинмоя своеобразный социальный «шактистский феминизм» – женщина как таковая наделяется особым сексистским значением «спасительницы» или «освободительницы» от иллюзии-майи. В культе предлагается «оценить Материнский аспект и видеть духовную Мать в **каждой женщине**». По Шри Чинмою, каждая женщина представляет

трансцендентальную Шакти, Мать-Силу. Обосновывается этот призыв тем, что «в кундалини-йоге именно Мать, Божественная мать, исполняет и освобождает...».

Эксклюзивное положение кундалини в религиозной доктрине Шри Чинмоя обуславливается идеологией чудес, которая используется «чинмоевцами» для привлечения новичков на «Путь любви». По словам гуру, оккультные силы, таким образом, помогают «реализовавшим Бога» показывать свою «реализованность» другим, еще «нереализованным» людям.

Однако несмотря на все почитание «Божественной матери» – Шакти и значимости ее энергии кундалини для духовного пути адепта, в системе религиозных взглядов Шри Чинмоя кундалини-йога не имеет абсолютного значения. Так, утверждается, что «есть много людей, которые реализовали Бога без развитой силы кундалини». Кроме того, раскрывая амбивалентность образа кундалини, Чинмой предупреждает об опасностях, которые таит в себе путь кундалини, отмечая, что **«чаще всего, кундалини является проклятием, а не благословением»!** Злоупотребляющие ею губят себя, разрушают «все свои возможности реализации Высшего». По словам Шри Чинмоя, **«сила кундалини, оккультная сила уже забрала многих, многих искренних искателей от Истины».** В этой связи гуру даже отказывается от абсолютизации самого себя, как духовного учителя, утверждая, что существует много духовных «учителей высокого порядка», у которых нет сил кундалини, но есть духовная сила, которая много сильнее.

Преемствуя неоиндуистские концепции Ауробиндо Гхоша, Шри Чинмой еще дальше разрабатывает основанную им *интегральную йогу*, утверждающую религиозный характер творчества как выразителя реальности единства *адвайта-веданты*. Шри Чинмой интегрировал в свою систему религиозной практики и медитации не только различные виды искусства: живопись, литературу, музыку, поэзию, но также спорт! На все эти сферы Чинмой распространяет разрабатываемую им практику «самотрансцендирования» – преодоления человеком своей ограниченности и выхода «за рамки самого себя» с помощью достижения рекордов в различных областях человеческой деятельности. «Самотрансцендирование» напрямую сопряжено у Чинмоя с вышеупомянутой идеологией чудес и также обеспечивается силой кундалини.

Непревзойденные примеры и ориентир «самотрансценденции» для других являет сам основатель культа, достижения которого пополнили Книгу рекордов Гиннеса.

Среди феноменальных трюков гуру, создающих впечатление о его непомерной гигантомании 24-часовой поэтический марафон, во время которого гуру-рекордсмен написал 1301 стихотворение, перевел самую длинную песню с бенгали на английский и написал 167 автобиографических рассказов. Известны также более 150 тыс. ярких акриловых полотен абстрактной живописи и 7 графических изображений птиц, олицетворяющих человеческие души, устремленные к «ведантическому» миру и свободе (на одной картине изображаются сотни или тысячи птиц в виде мелких закарюк). По информации Центра Шри Чинмоя, индуистский рекордсмен играет на более чем 150 инструментах Запада и Востока, является автором свыше 13 тыс. песен. Однако спорт, как сфера, заведомо ориентированная на «рекордсменство» представляет для «чинмоевцев» наиболее благоприятное поле для «самотрансцендирования», в терминологии адептов культа – «божественного восхождения» к «истинному Я».

По словам своих приверженцев, гуру поднимает в воздух различные объекты: «самолет, грузовики, слонов, всадников на лошадях, пианистов, играющих на двух роялях...» Так, особенно сильно афишируется атлетический рекорд гуру – поднятие правой рукой, а затем и левой 3 т 178 кг – по словам адептов культа, наибольший вес, поднятый когда-либо в истории человечества. Отмечается также, что «в день своего 65-летия Чинмой показал 25 невероятных для своего возраста атлетических рекордов, включая подъем из положения лежа веса в 144 кг, положенного на грудную клетку». Сам гуру, предлагая пожилым людям «не уступать старости», демонстрирует время от времени через телепередачи свои атлетические фокусы, в частности, вертикальный прыжок вверх на платформу высотой 33 дюйма (уровень выше, чем кухонный стол).

Можно отметить, что спорт, среди всех прочих сфер, в которых реализует свою божественность Шри Чинмой, оказывается самым эффективным и в миссионерском плане. Главное приложение здесь находят марафонские забеги «чинмоевцев» – хорошая возможность «самотрансценденции» для «начинающих». В этой связи СМИ прозвали самого основателя культа «бегущим гуру». Такие марафонско-пацифистские акции гуру, как «Марш Мира», «Ходьба Мира» и ежегодный «Бег Мира», охватывающий множество стран, служат хорошим поводом для широкой пропагандистской кампании идей Чинмоя. Большинство местных центров Шри Чинмоя в России, начиная свою деятельность под видом «спортивно-массовых мероприятий», проводимых местными комитетами по физ-

культуре и спорту, обосновывались в стенах физкультурно-оздоровительных клубов, и даже физкультурных институтов.

В целом культ Шри Чинмоя предоставляет спорту идейную основу для его неоиндуистской сакрализации – из обычного не слишком утонченного, «романтического» занятия спорт, по сути, становится у «чинмоевцев» частью культовой религиозной практики, так как служит **«реализации» наивысшего Абсолюта**. Спортсмены, со своей стороны, тоже не остаются в долгу – некоторые из них находят в учении Шри Чинмоя религиозное обоснование, некую сакральную подоплеку своей профессиональной деятельности. Так, известны заявления российских спортсменов об осознании своей спортивной стези как пути «реализации наивысшего Абсолюта» вслед за Шри Чинмоем.

В социальном плане важнейшей идейной позицией культа является «миротворчество», что способствует социальной адаптации культа к современной западной европейской среде. Широко декларируется забота об укреплении сотрудничества и взаимопонимания между людьми самых различных взглядов, наций и вероисповеданий. Как и многие другие проповедники неориентализма, Шри Чинмой здесь в особенности подчеркивает нерелигиозный характер своей доктрины и уверяет, что его наставлениями может воспользоваться представитель любого вероисповедания, стремящийся к духовному самосовершенствованию.

Тяга к ООН, кроме представительских рекламных целей, имеет у Чинмоя специфическое неоиндуистское обоснование. По словам председателя Центра Шри Чинмоя в Нижнем Новгороде Елены Монаховой, «далекий от политики» Шри Чинмой особо осмысляет ООН с духовной точки зрения, «как орган, способный гармонизировать мировое сообщество и утвердить на планете истинные Мир и Единство». На языке индуизма это является не чем иным как реализацией «ахимсы» (индуистского принципа ненасилия).

Используя свои отношения с ООН (особенно в 70-х гг.), организация Шри Чинмоя обычно проводит свои «спортивно-миротворческие акции» в сентябре-октябре, приурочивая и посвящая их годовщинам создания ООН, представляет их как проходящие под эгидой ООН или в рамках программ ЮНЕСКО. Кроме того, причастность к ООН помогает Шри Чинмою налаживать контакты с высокопоставленными людьми. Так, среди известных деятелей гуру удалось попасть на встречу с Папой Римским и супругами Горбачевами, которым «реализованный учитель» посвятил графические работы с изображением 1 миллиона птиц. Перу Шри Чинмоя принадле-

жит даже отдельная книга о Горбачеве (на самом деле это совместный труд российских «чинмоевцев»).

Ярким выражением миротворчества чинмоевцев служат так называемые «Соцветия Мира» Шри Чинмоя: основатель культа время от времени особым образом посвящает себе страны, города, реки, мосты, корабли, поезда дальнего следования, вокзалы, и даже границы между государствами (в частности, российско-норвежскую границу!), после чего берет их под свою личную «духовную защиту». Каждый из таких «посвященных» Чинмою объектов и называется в культе «Соцветием Мира». Насчитывается уже более 800 «зацветших» географических мест земного шара, среди которых не только штаты Америки, но и такие экзотические, как дельта Меконга во Вьетнаме, остров Пуэрто-Рико, горные пики Маттерхорн (Швейцария), Мак-Кинли (Америка), Ниагарский водопад в Канаде.

В России также есть свои «Соцветия» – в частности, города Дзержинск (Московской обл.), озеро Байкал, река Енисей, поезд «Кишинев – Москва», г. Сосновый бор в Ленинградской области. В случае выбора «соцветия» центры Шри Чинмоя предлагают местной администрации совместное сотрудничество для «процветания» по-чинмоевски, что может оформляться даже в виде особого договора. Все вышеперечисленные объекты, по словам «чинмоевцев», призваны напоминать людям «о необходимости мира и гармонии на Земле»; являться отражением атмосферы всеобщего единства, «по-чинмоевски» доказывая, что «узы, объединяющие человечество, бесконечно сильнее, чем разъединяющие нас философии и идеологии».

Однако, по сведениям отдельных экспертов, миролюбие Чинмоя оказывается не вполне универсальным. Так, согласно устным высказываниям Чинмоя, те, кто не нравятся ему, рискуют сделать свою жизнь «бесплодной пустыней», а по словам А. Чукурова, гуру также предупреждает своих приверженцев: «Если вы не станете повиноваться мне, у вас сначала разрушится душа, а потом вы умрете физически» *(Комсомольская правда. 1995.05.07.)*.

В целом дисциплина в культе ориентирована на индуистский аскетизм, включая сокращение сна и, в идеале, полный запрет «5М» (традиционные ограничительные предписания в шиваизме и незыблемые элементы тантристского ритуала, согласно которым индуист отказывается от употребления мяса, рыбы, каких-либо семян, опьяняющих или одурманивающих веществ и половой жизни, либо от определенных ее проявлений).

Кроме дневных и утренних медитаций последователи Шри Чинмоя медитируют каждые сутки в промежутке от 2.00 до 6.00.

Численность

В Москве около 150 членов. В каждом крупном областном центре РФ существуют местные центры численностью в несколько десятков человек. В более мелких городах – отдельные представители культа Шри Чинмоя. С учетом этого можно предположить, что в целом в Российской Федерации – около 1000 чинмоевцев.

Следует учитывать, что множество представителей Нью-эйджа, сочетающих в своем мировоззренческом пантеоне разные религиозные системы, также принимают элементы доктрины Шри Чинмоя. К «мимолетным» чинмоевцам можно отнести участников «Бега Мира», и тогда их общее число оказывает в несколько раз выше, однако, в таком случае необходимо учитывать, что речь идет о людях, лишь соприкасающихся с культом.

Распространение по стране

Кроме столичных, имеются центры в Белгороде, Владимире, Екатеринбурге, Казани, Ижевске, Красноярске, Нижнем Новгороде, Рязани, Ульяновске, Перми, Смоленске, Хабаровске, Ярославле.

Активное участие в «чинмоевском беге» принимают Калининград, Екатеринбург, Нижний Новгород, Омск, Челябинск, а также Владивосток, Владимир, Ижевск, Новосибирск, Смоленск, Краснодар и другие города.

Национальный состав

Согласно информации самого центра, в движении участвуют представители всех национальностей.

Благотворительные и общественные аффилированные организации

Музыкальные группы, исполняющие музыку Шри Чинмоя в своих аранжировках:

1. «*Небо Бесконечности*» *(Infinity's Sky)* – трио девушек из России и Молдовы (вокал, синтезатор, гитара, индийский эсрадж и колокольчики).

2. «*Полет устремления*» *(Aspiration-Flight)* – музыканты из Москвы, Рязани и Смоленска, изучающие игру на традиционных индийских инструментах в Культурном центре при индийском посольстве в Москве (вокал, ситара, таблы, разнообразные флейты (бансури и др.), гитара, колокольчики). В репертуаре традиционные раги классической индийской музыки, а также аранжировки в современном акустическом стиле.

3. «*Безмолвие и звук*» *(Silence and Sound)* – дуэт девушек из Киева (скрипка, синтезатор, вокал, гитара, колокольчики).

Учебные заведения

Организованных чинмоевцами учебных заведений нет. Но адепты культа иногда проводят курсы лекций через спортивные и музыкальные школы. Так, в Ярославле «Бег Мира» поддержала группа студентов Ярославского государственного университета и учеников средней школы № 70. В Омске одним из центров распространения учения Чинмоя оказалась детская музыкальная школа № 9, учащиеся которой разучивали песни, сочиненные гуру, и несколько раз выезжали за границу на духовные фестивали с участием самого Шри Чинмоя.

Средства массовой информации

Главный официальный сайт Шри Чинмоя с зеркалами на различных языках – в том числе на русском – http://srichinmoy.org

Веб-сайт Всероссийской общественной организации «Центр Шри Чинмоя» – http://www.srichinmoycentre.ru, а также «дружественные сайты»:

www.srichinmoy.ru – (Имеются указания о том, что «Никакая часть этого сайта не может быть воспроизведена, сохранена в информационных системах или распространена в любой форме и любыми средствами – электронными, механическими, ксерокопированием, звукозаписью или любыми другими – без предварительного письменного разрешения Шри Чинмоя»);

Сайт о соревнованиях Марафонской команды Шри Чинмоя на территории стран СНГ и Балтии – www.srichinmoyraces.ru

Сайт, посвященный изобразительному искусству Шри Чинмоя – http://www.srichinmoyart.com

Сайт для прослушивания музыки Шри Чинмоя – http://www.radiosrichinmoy.org

Сайт с видеофрагментами, посвященными различным моментам из жизни и деятельности Шри Чинмоя – http://www.srichinmoy.tv

Электронная библиотека, содержащая 1400 книг Шри Чинмоя – http://www.srichinmoylibrary.com/

Сайт, посвященный поэзии Шри Чинмоя – http://www.srichinmoypoetry.com

Веб-сайт Марафонской команды Шри Чинмоя СНГ – http://www.srichinmoyraces.org/.

Веб-страница «Система интегрального тренинга Шри Чинмоя» на сайте: Студия ENINFO (http://eninfo.narod.ru/index.html).

Экономическое положение

Существенный источник материального обеспечения – взносы членов. Согласно информации отдельных экспертов, рядовые преданные чинмоевцы работают бесплатно на расклейке плака-

тов и участвуют в проведении различных мероприятий, сопровождаемых продажей книг гуру, репродукций его картин и музыкальных записей. В частности, в России были устроены звукозаписывающие студии для распространения музыки Шри Чинмоя, предприятие по выпуску легкой спортивной одежды с символикой движения. В Волгограде чинмоевцам принадлежит кафе в парке Победы.

Финансовая поддержка российским центрам также оказывается из-за рубежа.

Библиография

Камерист Е. Чудак Шри Чинмой проник и за колючую проволоку // Взгляд (Караганда). 1999. № 28 (66).

Михайлина Н. Вчера я поднял слона // http://www.paco.net/odessa/media/word/324/sn383.htm

Скребницкий А. Три главных шага. Встреча со звездой // Спортивная жизнь России. 1998. № 4.

Чукуров А. Кровавый почин секты Шри Чинмоя // Комсомольская правда. 1995.05.07.

Шри Чинмой. Кундалини мать-сила // http://omen.ru/script/face?id=20831

Шри Чинмой. Мать Тереза. М.. 2001.

Шри Чинмой. Душа – путешествие моей жизни. Б./м., 1991.

Движение «Трансцендентальная медитация» («ТМ»)

Составлено в марте 2004 г. Автор: Б. Кнорре. Сбор материалов: Б. Кнорре

Организационная структура

Бессменным руководителем «ТМ» является ее основатель – Махариши Махеш Йоги (светское имя – Махеш Прасад Варма). Обычно его называют по первому (по-русски *маха* означает великий, *риши* – мудрец).

«ТМ» представляет собой корпорацию, которая организует свои филиалы по всему миру. Среди них наибольшую известность получили: Международная ассоциация ведических университетов Махариши; Национальная ассоциация медитации; Европейский исследовательский университет Махариши; Союз «За цивилизацию, основанную на объединенном поле», Университет всеобщего мира Махариши, а также ассоциации – «За науку созидательного интел-

лекта», «За обеспечение идеального здоровья», «Образование – совесть»; «За век озарения». Нетрадиционными методами лечения занимается фонд «Аюрведа».

В числе внутрисистемных подразделений «ТМ» есть «Всемирная страна Всеобщего мира», имеющая свою торговую палату и даже валюту под названием «раам». Возглавляет страну Раджи Рама.

Члены «ТМ» подразделяются на «внемлющих» – рядовых медитаторов и «посвященных» – дошедших до высших степеней посвящения. Из самых надежных «посвященных» отбираются штатные сотрудники. Штаб-квартира «ТМ» находится в г. Влодроп (Голландия, 6063 NP VLODROP HOLLAND 24 Station. Тел.: (+31) 475-53-95-21, (+31) 475-53-86-63), где располагается Университет менеджмента Махариши. В Штатах действует Колледж естественного закона Международного Университета Махариши (МУМ), который находится в Ферфилде, штат Айова. Центры медитации существуют также в Великобритании, Индии и многих других странах.

Постоянный представитель влодропского Университета менеджмента Махариши в странах СНГ после отставки Зорана Митровича пока не назначен.

В Москве зарегистрирован как общественная организация «Благотворительный фонд знаний и здоровья Махариши». Исполнительный директор – Андрей Дементьевич Лученко. Тел.: (095) 475-01-05, председатель правления Фонда – Надежда Николаевна Семина. Тел.: (095) 918-73-51, e-mail: mahalakshmi@mtu-net.ru. Постоянного адреса у Благотворительного фонда пока нет.

В конце 90-х и в первые годы XXI в. основной организацией, представлявшей «ТМ» в России, был «Российский ведический университет Махариши», центр которого находился в Набережных Челнах (Татарстан), а затем – в Казани. Практически в половине субъектов РФ действовали местные центры «ТМ», которые координировали свою деятельность с Ведическим университетом в Татарстане (сейчас он закрыт). Большинство региональных центров «ТМ» в настоящее время не действуют. На уровне частных инициатив в отдельных регионах остаются работающие группы бывших активистов и медиаторов, глубоко освоивших методы «ТМ».

Краткая история

Основатель «Трансцендентальной медитации» Махариши Махеш Йоги родился 18 октября 1911 г. в г. Уттар-Каши в Индии. В 1942 г. он окончил Аллахабадский университет со степенью бакалавра физических наук. После недолгого периода светской работы

стал проявлять особый интерес к своей национальной религии. В результате духовного поиска пошел в ученичество к известному в Индии гуру Свами Брахмананда Сарасвати Махарадж (в «ТМ» он именуется как Гурудев, т.е. учитель-бог). По словам Махариши, Гурудев дал ему наказ разработать новый способ медитации, который был бы прост и давал бы возможность любому человеку достичь блаженного осознания «Абсолютного бытия». Выполняя наказ, Махариши провел два года в затворе в одной из гималайских пещер. Возвратившись, он стал проповедовать разработанный им новый метод медитации.

В 1958 г. в Калифорнии Махеш основал «Движение Духовного возрождения», в рамках которого пропагандировался его метод медитации. Тогда же Махеш зарегистрировал религиозную некоммерческую организацию, которая называлась «Фонд духовной регенерации». Важным шагом к всемирной популярности «ТМ» явилось увлечение медитацией всей группы Битлз. Затем учениками Махариши оказались музыканты из группы Роллинг Стоунз, а позже известная актриса Ширли Маклейн и другие голливудские звезды.

Со временем Махариши переработал свое учение, изъяв из него явные элементы религиозного характера. Махариши подчеркивал психологический и оздоровительный эффекты от медитации. Стоит отметить, что, несмотря на это, суд штата Нью-Джерси (США) запретил в 1977 г. использование в американских школах учебных программ, разработанных Махариши, из-за их религиозного содержания. Для привлечения к «ТМ» молодежи Махеш создал новую организацию: «Международное студенческое общество медитации». Общество и его объединения основывались возле студенческих городков, что вскоре позволило ТМ привлечь тысячи новых адептов.

Вплоть до 2000 г. в рамках «ТМ» действовала «Партия Природного Закона». Махариши надеялся, что с помощью «Партии Природного Закона» «ТМ» удастся занять место в политике США. На выборах президента США в 2000 г. «ТМ» устраивались наиболее массовые «йогические полеты», медитации, однако это не помогло – Джон Хагелин, на которого возлагала надежды Партия и вся «ТМ», не смог набрать политических дивидендов. Махариши рассердился и распустил Партию, решив, что на такое грязное дело, как политика, полномочия «ТМ» не распространяются...

В России в начале перестройки при Исследовательском центре профилактической медицины Министерства здравоохранения был создан Институт Махариши – Аюрведы. Всплеск популярности

«Трансцендентальной медитации» в России пришелся на 1992–1993 гг. Она стала распространяться в разных городах России. Вторая половина 90-х гг. связана с уменьшением интереса к «ТМ». Ученики Махариши часто совмещали медитацию с различными йогическими практиками и неоиндуистской формой движения «Ньюэйдж». Особую популярность «ТМ» сумела завоевать в республике Тыва, где во второй половине 90-х гг. «ТМ» заинтересовались не только местная интеллигенция, но даже члены президентской администрации Тывы. Ощутимых успехов «ТМ» добилась в Татарстане. В Казани был создан Университет менеджмента Махариши *(Московский комсомолец, 2000.14.07)*.

В конце 90-х гг. В Набережных Челнах был создан Российский ведический университет Махариши, который был основной организацией «ТМ» в России, а затем он был перемещен в Казань, где также получил регистрацию. Для Университета в Казани на деньги кондитерской фабрики «Махариши продакс» было даже построено собственное здание, спроектированное в соответствии с принципами Васту (ведической науки об устроении жилищ) и «Стхапатья веды Махариши» (ведических архитектурных принципов, доработанных в интерпретации Махариши).

Все у «ТМ» в Татарстане шло хорошо до тех пор, пока Казанский университет не отважился обратиться к президенту Татарстана Ментеймиру Шаймиеву с предложением поддержать программу «ТМ» по обучению больших групп мастеров-сиддхи (в «ТМ» – «летающих йогов») с целью умиротворения российского общества. Президент не только отказал поклонникам Махариши, но и, по сведению одного из лидеров «ТМ», послал соответствующий запрос в ФСБ... Последовало прямое давление со стороны властей Татарстана, вплоть до попытки отобрать построенное здание. В это же время не только татарские, но и многие другие региональные «Университеты Махариши» свернули свою деятельность в России, продолжив существование лишь в качестве инициативных групп, базирующихся на частных квартирах.

Особенности вероучения и современное положение

В доктринальном плане «Трансцендентальная медитация» – неоиндуистское течение шиваистского толка. По отношению к ортодоксальным шиваистским культам представляет собой модернизированный вариант, приспособленный к современной западной культуре. С одной стороны, учение «ТМ» акцентирует внимание на простоте и доступности своей системы для каждого. Для того чтобы стать медитатором (т.е. медитировать по технике, разработанной «ТМ») не нужно менять образ жизни, религиозные убеждения или

ограничивать себя в чем-либо. С другой стороны, «ТМ» обещает улучшение здоровья, повышение умственных и творческих способностей, снятие стресса и напряжения.

Концепция «ТМ» основывается на том, что сознание и разум любого человека питаются из единого творческого, но безличного источника, называемого у Махариши «Единым полем», «Творческим разумом», «Абсолютным бытием» или «Природным Законом». Этот источник отождествляется со всеми вещами. В то же время он больше природы – это и Вселенная, и та сила, которая стоит за Вселенной. Чтобы достичь этого источника гармонии и огромной энергии, человек должен проникнуть вглубь себя, совершить переход, *«трансценденцию»,* стать обладателем «чистого трансцендентного сознания». Отсюда и название метода Махариши – *трансцендентальная медитация.* Одним из основных качеств такого трансцендентного сознания является «способность думать и действовать с уровня наименьшего возбуждения сознания».

Безличный Бог «ТМ» уподобляется океану, из которого постоянно вытекает бесконечное разнообразие жизни. Формирующей силой, определяющей все бесконечное разнообразие бытия, у «ТМ» выступает карма. Если бог – это океан, то карма – это та сила, которая действует внутри океана, которая творит волны так, что каждая волна имеет свою форму. Бог тоже находится под властью кармы. Он даже не защищен от наших неправильных поступков. Однако в силу того, что бог представляет высшую гармонию и сам есть Закон, то для него не бывает «негармоничной» кармы. Махариши и российские представители «ТМ» отрицают религиозный status quo своей системы, подчеркивая, что «ТМ» не религия, а исключительно научный и, главным образом, научно-медицинский метод, который помогает человеку гармонизовать свою жизнь.

Учение «ТМ» преподносит себя как универсальное научное знание, включающее не только достижения современной науки, но и ведической мудрости, записанной в древнеиндийских книгах. В своей теории «Единого поля всех законов Природы» Махариши, физик по образованию, пытается распространить современные открытия квантовой физики на область древнеиндийской философии и метафизики Вед. Наука, разработанная Махариши, имеет в «ТМ» характерные названия, в частности, такие как «Наука Творческого Интеллекта» или «Наука Созидающего Разума». Главным объектом исследования выступает человек. Все природные законы и процессы, происходящие на Земле и во всем космосе, рассматриваются с точки зрения их влияния на человека. В качестве «исторического открытия» Махариши называет то, что «вечные качества

Природного Закона, Веды и Ведической литературы выражены в структуре и функциях физиологии человека». Поэтому важное место в «Науке Созидающего Разума» занимает ведическая медицина – Махариши-Аюрведа.

В «науке» Махариши выделяется ведическая астрология, называемая «Махариши-Джьотиш». Джьотиш по расположению небесных тел дает исчерпывающую информацию о времени, благоприятствующем какому бы то ни было делу, – от вступления в брак до стирки белья (рекомендуется стирать в период убывающей Луны).

Не меньшее значение имеет «Махариши-Стхапатья-веда», называемая в «ТМ» «архитектурой в гармонии с «Природным Законом». Эта «ведическая архитектура» рассматривает законы планировки зданий и застройки городов с точки зрения их влияния на духовное и физическое здоровье человека в соответствии с указаниями Джьотиша. С точки зрения «ТМ», задача «Махариши-Стхапатья-Веды» обеспечить проектирование и построение деревень, городов и стран так, чтобы это способствовало идеальному здоровью и благосостоянию каждого человека. В «науку» Махариши входит и «Гандхарва-Веда» – ведическая музыка, также основанная на «Природном Законе» и другие «веды», отвечающие за различные сферы жизни. Программа обучения «трансцендированию» состоит из семи шагов. Она включает в себя пуджу, т.е. инициацию, во время которой поступившему дается личная мантра, и тренировки, необходимые для достижения уровня, дающего возможность заниматься медитацией каждому дважды в день. Для прошедших основную программу открывается путь к освоению сиддхи (высших йогических способностей). Именно эта программа считается достаточной для получения «чистого трансцендентного сознания», которое, согласно доктрине «ТМ», воплощает в себе полный потенциал «Природного Закона».

Наиболее ярким звеном программы сиддхи являются «йогические полеты». Они выражаются в подпрыгивании медитаторов, сидящих на специальных пружинящих подушечках, на высоту до метра. По словам сотрудника Открытого университета Махариши Джона Револински, йогические полеты выглядят как прыжки, «но ощущаются как полет». Тремя стадиями йогических полетов являются прыжки на земле, парение в воздухе и полеты по воздуху. Однако, как отмечается в «Новостях Всемирного Движения "ТМ"», «в настоящее время большинство медитирующих находятся на стадии прыжков». Условием поступления на курс сиддхи является отсутствие черепно-мозговых травм, психо-соматических расстройств и отказ от употребления психотропных лекарств. Махариши утверждает, что

«свыше 500 научных исследований, проведенных за последние 25 лет в более чем 200 независимых университетах и исследовательских институтах 30 стран, показали, что программа «ТМ» благотворно влияет на все сферы жизни человека: ум, тело, поведение и окружающий мир».

В России, согласно информации последователей «ТМ», программы прошли научную экспертизу группы ученых НИИ головного мозга Российской академии медицинских наук. В заключении экспертов, афишируемом Российским ведическим университетом Махариши, отмечается, что «углубленное понимание механизмов измененного сознания могло бы способствовать дальнейшему раскрытию реабилитационных возможностей и терапевтических эффектов существующих и практикуемых сегодня приемов искусственной модификации сознания (медитация, гипноз и т.д.)». В то же время в России есть эксперты-медики, оценивающие эффекты занятий «ТМ» негативно. В частности, заведующий кафедрой психиатрии Иркутского медицинского университета Виталий Жмуров подчеркивает, что методы «ТМ» вызывают состояния, далеко не безопасные.

Сакральным моментом в практике «ТМ» является получение адептом индивидуальной мантры во время пуджи (инициации). Так происходит посвящение в манасика-джапу (индивидуальную медитацию), свойственную шиваитской традиции. Адепту «ТМ», которому дается личная мантра, запрещается открывать ее кому бы то ни было – в противном случае, считается, что мантра теряет свою действенность. Более того, выдача адептом «ТМ» своей «секретной» мантры постороннему чревата неприятностями для обоих. Утверждается, что инструктор, дающий мантру, тут же ее забывает – поэтому обладателем мантры остается только получивший ее медитатор. Однако данная ученику мантра, которая, таким образом, просто изымается из поверхностного речевого уровня, позволяет давшему ее инструктору во время сеансов «медитативной синхронизации» отслеживать на «тонком уровне» участие в медитациях своих подопечных, находящихся в разных городах.

В практике джапы необходимо от внутреннего произнесения перейти к «думанию мантры», совершенно лишенному формы, что, в свою очередь, должно способствовать растворению медитатора в «абсолютном безличном бытии».

Однако, за некоторым исключением, мантра дается в соответствии с возрастом, в котором человек проходит пуджу. Есть специальная таблица мантр, соответствующих разным возрастным группам, поэтому «сокровенные» мантры составляют тайну далеко не для всех... Часто мантры являются именами и эпитетами

индийской богини смерти Кали. Мантра «посвященных» – особо преуспевших в «ТМ», «постепенно расширяется: к данному при пудже слову добавляются по одному другие слова, в результате чего получается целая фраза, описывающая свойства богини Кали и обращающаяся к ней с мольбой. В начале церемонии, на которой начинающему медитатору дается «индивидуальная» мантра, последний кладет на чистом белом платке перед портретом гуру Дева (духовного отца и учителя Махариши) какой-либо фрукт. В это время посвящающий гуру обращается с особой молитвой к гуру Деву, в которой перечисляет учителей, составляющих цепь данной индуистской традиции, выражая тем самым свою принадлежность к данной цепи.

«ТМ» придерживается распространенной в неоиндуизме концепции, согласно которой существует связь функций человеческого организма с космическими телами и силами. В астрологии, разработанной Махариши, каждому небесному телу соответствует свое божество. В тексте «Второго Курса Создания Совершенного Человека» (для преуспевших в трансцендентальной медитации) прямо говорится, что «Вишну во всех его воплощениях, Шива, Ганапати, Деви, Буддха, Йогини и дворец Божественной Матери со всеми его внутренними дворами имеют точные соответствия в структурах нашей физиологии».

Лидеры «ТМ» постоянно подчеркивают необходимость мирного урегулирования конфликтов и разоружения. Более того, «ТМ» заявляет о своей готовности «нейтрализовать высокий уровень расовой, этнической и религиозной напряженности, которая лежит в основе социальных конфликтов», погасить военные столкновения, избавить человечество от каких-либо форм насилия.

Тем не менее, в той же связи, для «ТМ» характерно почитание Рудры – бога, олицетворяющего разрушительную силу, иногда отождествляемого в индуистском пантеоне с Шивой. В доктрине «ТМ» качества Рудры переосмысливаются буквально наоборот. Их пробуждение оказывается необходимым для того, чтобы обеспечить так называемый эффект Махариши, состоящий в том, что массовые коллективные медитации разряжают социальную напряженность, угашают военные конфликты и политические столкновения. Когда «йогические полеты» практикуются в группах, то умиротворяющее влияние когерентности распространяется на все окружение, уменьшая негативные социальные процессы и способствуя позитивным, гармоничным тенденциям во всем обществе, – говорят члены «ТМ». Если число выполняющих программу трансцендентальной медитации и йогических полетов составляет не меньше

корня квадратного от числа людей, равного 1% населения страны, то создается «особая когеренция» для благоденствия всей страны, – гласит теория Махариша, формулирующая йогический подход, наложенный на его физико-техническое образование.

Развивая подобную логику дальше, Махариши утверждает, что для создания Рая на всей Земле необходимо, чтобы число пандитов (специально обученных йогов, в данном случае по методике «ТМ») равнялось корню квадратному из 1% населения мира в 6 млрд (по подсчетам «ТМ», примерно 7750 человек). Но для уверенности тэзмовцы сегодня нацеливаются на «обучение» трансцендентальной медитации 10 тыс. человек – об этом свидетельствует лозунг на одном из куполов города Фейерфилда в США, который гласит: «Десять тысяч для Рая на Земле». Однако после трагического 11 сентября в Америке в связи с решением американского Конгресса выделить на военную операцию в Афганистане 40 млрд. долларов Махариши заявил, что ему для победы над международным терроризмом хватило бы всего лишь 1 млрд, за которые можно было бы подготовить 40 тыс. медитирующих йогов (АиФ-Новости. 2001.25.10).

Российские тэзмовцы пытались реализовать широкомасштабную программу подготовки пандитов в Татарстане, полагая, что соответствующее число подготовленных йогов способно умиротворить российское общество – решить, наконец, чеченскую проблему и внести долгожданную гармонию в жизнь россиян. Именно эту программу казанский Университет Махариши неудачно предложил поддержать президенту Татарстана Ментеймиру Шаймиеву.

Примером, подтверждающим миротворчество «ТМ», последователи называют выполнение специальных медитативных сеансов (называемых ягьями). Их проводили Махариши и его учитель Гурудев для того, чтобы положить конец Второй мировой войне. Падение Берлинской стены и распад Советского союза также считаются в «ТМ» причиной медитации 7 тыс. пандитов в Махариши – Нагаре в Индии. «ТМ» выступает за создание политического блока восточных стран, который бы противостоял технократической западноамериканской цивилизации. В связи с этим ставится задача собрать и обучить трансцендентальной медитации 24 тыс. «трансцендентальных миротворцев», что, по мнению основателя «ТМ», немедленно приведет к глобальному «Эффекту Махариши» во всем мире.

По инициативе Университета всеобщего мира Махариши в октябре 1999 г. в Институте мировой литературы им. Горького в Москве состоялась пресс-конференция «Единство России, Ки-

тая и Индии – гарантия прочного мира на Земле». На ней руководство «ТМ» призвало Россию, Китай и Индию к «противостоящему Западу» медитативному альянсу (НГ-религии, 1999.10.11). В специальном послании основателя «ТМ», зачитанном его представителем Беланом Морисом, отмечалось, что «Россия, Китай и Индия смогут с легкостью создать эффект умиротворения, учредив в каждой стране университеты всеобщего мира с располагающимися вокруг них студенческими городками». Махариши заявил в своем послании о дискредитации западной системы демократии и необходимость разработать новую «более утонченную демократическую систему». В разработке новой модели демократии мировыми лидерами должны стать Россия и Индия. Первый шаг на этом пути – реализация его медитативных практик. Когда Китай, Россия и Индия начнут использовать систему управления, основанную на учении Махариши, «они естественным образом объединятся и станут несокрушимы; они станут фундаментом всеобщего мира».

Нужно сказать, что Махариши по-своему реализует идею создания «Всемирной страны Всеобщего мира» и заявляет, что разрабатывает идеал правительства, где люди не будут совершать ошибок. У «государства Махариши» есть уже свои законы: в частности, конституция Вселенной, своя Торговая палата и даже валюта раам. В 2003 г. более 100 магазинов Голландии заявили о готовности принимать раамы, а национальный банк Голландии даже разрешил хождение этой валюты. Более того, с валютой раам работают отдельные банки в России!

В отдельных заявлениях о будущем «ведической сверхнауки» лидеры «ТМ» порой показывают, что не прочь отрегламентировать весь жизненный распорядок в соответствии с правилами Трансцендентальной медитации. Так, архитектор Стхапатья Веды Джонатан Липман, проектировавший Ведический центр Махариши в Татарстане, признается, что «Придет день, когда вас смогли бы отдать под суд за неправильную архитектурную практику, если бы вы разработали дом фасадом на юг», – т.е. за нарушение принципов Стхапатья Веды, которые, по его мнению, «станут в конце концов объективными стандартами».

«ТМ» имеет хорошо развитую маркетинговую систему для распространения своих идей. В рекламных проспектах утверждается, что курсы, которые проводят университеты Махариши, «совершенно необходимы каждому человеку... Эти курсы закладывают основу для всего, что происходит в жизни, фундамент всех будущих успехов». Лидеры Трансцендентальной медитации в своих обра-

щениях время от времени напоминают более простым своим адептам, что постигающие технологии Махариши – «в авангарде всего мира, всего человечества... уникальные избранные личности, слышащие зов Знания».

Однако в настоящее время лидеры «ТМ» сетуют на то, что Россия оказалась не готова признать духовное учение Махариши. Как отмечает председатель правления «Благотворительного фонда знаний и здоровья Махариши» Надежда Семина, «Трансцендентальная медитация» переживает сейчас «волну угасания».

Численность

Около 1500 активных адептов, продолжающих «обучение» или работу в структуре «ТМ». Число получивших инициацию составляет несколько тысяч человек.

Распространение по стране

Центры и группы последователей «Трансцендентальной медитации» действуют в Москве, Санкт-Петербурге, Воронеже, Иркутске, Казани, Оренбурге, Ростове-на-Дону и других городах. ТМ широко распространена в республиках Татарстан и Тыва.

Образовательные учреждения

Российский Ведический университет Махариши в Казани. В настоящее время деятельность университета приостановлена.

Национальный состав

Большинство русских, есть татары, тувинцы, представители других национальностей.

Средства массовой информации

Веб-сайт: «Новости Всемирного Движения «Трансцендентальной медитации» www.TMnews.donpac.ru».

Канал Махариши – http://www.tmnews.ru/veda_vision.html.

Веб-сайт Российского ведического университета Махариши – http://www.mvu.narod.ru.

Экономическое положение

«Трансцендентальная медитация» существует в основном за счет платы за обучение в университетах Махариши и на курсах «ТМ». В месяц эта плата может составлять более ста долларов. За 8-месячные курсы, в частности, за обучение в Российском ведическом университете Махариши в Набережных Челнах, плата в 2001 г. составила около 600 долларов.

Основной донор – кондитерская фабрика «Махариши продакс». На деньги, вырученные от этого фабричного производства, было построено здание для Университета Махариши в Казани, а также организованы специальные программы обуче-

ния «ТМ» в домах престарелых и в домах слепых. Сегодня фабрика содействует работе «Благотворительного фонда знаний и здоровья Махариши».

Экономическое положение «ТМ» в России продолжает ухудшаться. По словам председателя правления Благотворительного фонда Надежды Семиной, «многие обученные по программе «ТМ» учителя уходят на обычную работу в целях собственного материального обеспечения».

Библиография:

Всемирный Альянс Мира – Ведические технологии для создания мира // http://www.tony.donetsk.ua/_vedic/for_peace.html

Дардыкина Н. Фантастическая сцена // Московский комсомолец. 24.11.1999.

Древняя мудрость, современная технология // Канал Махариши (Maharishi Veda Vision) // http://www.tmnews.ru/veda_vision.html

Индуистские религиозные и духовно-просветительские организации в России: Справочник // Сост. С.И. Иваненко. М., 2003.

Интервью с учителем Махариши-Джьотиша Ричардом Дубровским // Эпоха просветления. 1998. № 4.

Исследования академика Любимова (НИИ головного мозга Российской академии медицинских наук) // Страница о «ТМ» Донецкого Университета Менеджмента Махариши // http://wwwddcity.tripod.com/tm.htm

Козлова М. Восточный блок йогических полетов // НГ-религии. 10.11.1998.

Малерб Мишель. Религии человечества. М. – СПб., 1997.

Махариши Махеш Йоги. Наука бытия и искусство жития: Трансцендентальная медитация. М. 2000.

Махариши Махеш Йоги. О Бхагават-гите. СПб., 1996.

Ротх Р. Трансцендентальная медитация Махариши Махеш Йоги. М., 1994.

Русские ученые о «ТМ» и «ТМ»-Сиддхи // Ведический Университет Махариши, http://www.mvu.narod.ru

Свайнхарт Д. Создание трех групп по 8000 пандитов в Индии // Новости Всемирного Движения «Трансцендентальной Медитации». www.Tmnews.donpac.ru

Сергеев С. Умный в гуру не пойдет. Как заслужить райское блаженство у Махариши // НГ. 2000.14.06.

«Трансцендентальная медитация». Комментарии бывшего инструктора «ТМ» // Информационный вестник Мерлин-клуба // http://merlyn.7host.ru/text/biblio/medit03.htm

«Сахаджа-Йога» («СЙ»)

Составлено в марте 2004 г. Автор: Б. Кнорре. Сбор материалов: Б. Кнорре.

Организационная структура

Главный международный центр – Universal Sahaja Temple (Вселенский Храм Сахаджа Йоги, Нью-Дели, Индия).

Координатор российских центров – Богдан Шехович.

В Москве система зарегистрирована 02.03.2003 г. как автономная некоммерческая организация содействия развитию нравственности человека «Сахаджа-Йога» – мировая философия науки, здоровья и этики (директор – Сергей Владимирович Пережогин).

Краткая история

Основательница религии «Сахаджа-Йоги» («СЙ») Шри Матаджи Нирмала Шривастава родилась 21.03.1923 г. в г. Чиндваре (штат Мадхья Прадеш, Индия) в протестантской аристократической семье соратников Махатмы Ганди. По словам самой Нирмалы, ее отец был единственным христианским представителем в первом парламенте независимой Индии, знал множество языков, впервые перевел на хинди Коран. Будущая основательница «СЙ» также принимала участие в движении за независимость Индии, возглавляла молодежное крыло Индийского национального конгресса, в 1942 г. даже сидела в тюрьме. В 1947 г. Нирмала вышла замуж за Шривастава, бизнесмена и политического деятеля, избиравшегося Генеральным секретарем Международной морской организации при ООН и явившегося учредителем Всемирного морского университета в Швеции.

В процессе духовного поиска и обучения в разных индуистских ашрамах, Нирмала становится активной последовательницей Ошо Раджниша и к 1970 г. Нирмала формирует собственную религиозную систему под названием «Сахаджа-Йога» («СЙ»), начиная осознавать себя в роли «божественной посланницы» человечеству. В этой связи Нирмала к своему мирскому имени добавляет титул «Деви» (богиня) и «Шри Матаджи» (Госпожа Матушка), а 5 мая 1970 года провозглашает днем своего «озарения», «воплощения наивысшего существа». Используя медицинские познания (о каком-либо профессиональном медицинском образовании Нирмалы неизвестно), Нирмала пытается

частично дать «медицинское объяснение» культовой практики «Сахаджа-Йоги».

Распространив свое учение во многих странах мира, Нирмала Шри Матаджи в 1989 г. впервые приезжает в Россию, встречается с министром здравоохранения СССР и удостаивается визита к Михаилу Горбачеву, а «Сахаджа-Йога» получает в нашей стране государственную поддержку. В то же время Нирмала, презентуя свою религиозную систему как некую *метанауку* и гуманистическое учение, предлагает ее нашей стране в качестве основы культурно-просветительского содружества России и Индии. В 1993 г. гуруиня на время получает звание академика Петровской академии наук и искусств (ПАНИ), которого в 1997 г. ее, однако, лишают.

Наибольшую поддержку «Сахаджа-Йога» получает в Тольятти от руководства АвтоВАЗа и даже мэра города – Сергея Жилкина. Администрация Тольятти предоставляет «божественной матери» стадионы для проведения сеансов медитаций, а АвтоВАЗ – транспортные средства. Однажды для одного из перелетов из Индии Нирмале был даже выделен специальный самолет (*Комсомольская правда. 1997.14.03.*).

В 1994 г. в прессе появляются сообщения о преступлениях, совершенных отдельными «сахаджистами». Наиболее громкий скандал вызывает злодейство, совершенное 22 марта 1994 г. жительницей г. Бердска Новосибирской области, бывшей в течение двух лет последовательницей «СЙ» Элиной Марченко, которая в припадке умопомешательства убила свою полуторагодовалую дочь. Согласно данным СМИ, преступление было совершено после проведения над будущей убийцей сахаджистского обряда «очищения», в котором она участвовала, желая избавиться от галлюцинаций (*см.: Мать принесла ребенка в жертву богу // Сегодня, 1994.29.03.*). Видимо, трагические инциденты заставили сахаджистов подходить более тщательно к приему новых членов и заявить о том, что степень доступности «СЙ» для каждого зависит от его индивидуальных качеств...

Однако по популярности на российском рынке религий «СЙ» оказывается не в последних рядах. Технологи «СЙ» разработали «интерактивную форму» своей культовой практики (*«самореализации»*), позволяющую осуществлять ее сидя за экраном компьютера. Подобные услуги с развитием Интернета в России начинают рекламироваться на посвященных «СЙ» сайтах. Кроме того, сахаджисты стараются использовать в своих культурных программах элементы русского фольклора, что облегчает проповедь «СЙ».

В настоящее время «Сахаджа-Йога» продолжает активно и сравнительно открыто функционировать на территории Российской Федерации. Одной из последних ярких акций, проведенных «СЙ» в нашей стране, стала XIV Международная научная конференция «Метасовременная эпоха», состоявшаяся 25 октября 2003 г. в Москве по случаю «80-летия госпожи Нирмалы Шривастава». На конференции также была презентована книга «Метасовременная эпоха», написанная гуруиней.

Некоторые сотрудники Министерства здравоохранения России допускают возможность использования «Сахаджи-Йоги» в качестве оздоровительной системы. Так, в январе 2004 года Российский научный центр восстановительной медицины и курортологии, находящийся в ведении Министерства здравоохранения РФ, наградил «Сахаджу-Йогу» дипломом участника конкурса «Лучшая диагностическая и оздоровительная технология восстановительной медицины – 2003» за разработку и внедрение методики комплексного восстановления здоровья человека.

Особенности вероучения и современное положение.

«Сахаджа-Йога» (в переводе – спонтанный, или врожденный, союз), как и множество индуистских систем, выступает в качестве *метанауки, сверхзнания,* интегрирующего в себе все религиозные откровения и последние достижения науки. Подчеркивается, что «Сахаджа-Йога» – «не религия», а «инструмент, который проливает свет на религии», т.е., по сути, позволяющий познать истинную сущность всех религиозных систем. Однако при этом отдельные апологеты «СЙ» порой готовы откровенно назвать свою *метанауку* «Божественной религией».

Центральную роль в «СЙ» играет сама ее создательница Нирмала Шри Матаджи (Госпожа Матушка), которой в рамках «СЙ» присваиваются эпитеты: «Мать Мира», «Величественная Мать», «Изначальная Мать», Шакти. В нашей стране за Нирмалой закрепляются дополнительные имена: «воплощение принципа Материнства», «Женщина», «София» – последнее особенно своеобразно отражает «российское преломление» шактизма.

«Сахаджа-Йога» не относится к какой-либо из известных индуистских *сампрадайи,* ее трудно соотнести даже с каким-либо направлением индуизма. Однако элементы шактистских представлений в доктрине «Сахаджа-Йоги» все-таки очевидны. В учении Нирмалы акцентируется внимание на динамизме женской энергии Шакти, являющей собой активное божественное начало. В этой связи Нирмала также отождествляет себя с женскими индуистскими божествами: Кали, Парвати, Лакшми и др.

В то же время «метанаука» Нирмалы заимствует божественные персоналии (уже не обязательно женского рода) из внеиндуистского пантеона, главным образом, из авраамических религий. Нирмала говорит о себе как о «Духе Святом» христиан (в частности, когда обращается к российской аудитории), намекая, что непризнание «Госпожи Матушки» и ее *«метанауки»* равносильно «хуле на Духа Святого», которая не простится «ни в настоящем веке, ни в будущем». Таким образом, Нирмала объявляет себя мессией христиан, сошедшим на этот раз на Землю в качестве «Третьей ипостаси Святой Троицы», что предлагается осознать еще и как второе пришествие Христа на Землю. В других авраамических религиях «мессианство» Нирмалы имеет соответствующие проекции: Махди мусульман, Машиах иудеев. Соответственно в индуизме Шри Матаджи выступает также под именем Калки – аватары Вишну, свидетеля деградации человечества в период кали-юги, призванного восстановить «надлежащий порядок» на Земле.

Все мессианские формы несут и определенный апокалиптический дискурс: открыть и осудить неправду и восстановить во всем мире гармонию, мир и справедливость. Подчеркивается, что мир находится в преддверии «золотого века». В этой связи, создательница «СЙ» заявляет, что «население мира сейчас максимальное» и что «сейчас родились или очень скоро родятся все те, кто имеет сильное стремление войти в Царство Божье» *(Нирмала. 1994. № 2–4. С. 37)*. В подобном контексте Нирмала стремится представить себя как Пурна Аватар, отмечая, что в отличие от прошлых рождений, пришла на эту Землю в своей «полной форме» и «не только ради спасения людей», «их освобождения», но «ради дарования им Царства Небесного, радости, блаженства, которые ваш Отец хочет даровать вам».

Предлагая универсалистское толкование разных религиозных учений, Нирмала противопоставляет сами учения их исторической форме. Иногда «сахаджисты» даже прибегают к филологическим изысканиям, якобы позволяющим прочесть священные религиозные тексты в соответствующем контексте, например, найти «пророчество» о «Сахаджа-Йоге» в Коране...

Откровенные выпады создательница *метанауки* делает в адрес христианства, практически отказывая ему в каком-либо духовном преемстве Христу. Даже христианские апостолы Петр и Павел, по словам «Матери Мира», изменили Библию «по своему усмотрению» и «почитаются скорее не за соответствие своих поступков поступкам Иисуса, а за то, что смогли организовать религию, ... за *умелое устранение конкурентов»* (курсив наш. – *Б.К.*).

Историческое христианство, по сути, воспринимается Нирмалой с позиций политики индуистов и индусского традиционализма, открещивающегося от западного образа жизни. Нирмала заявляет, что «христианские нации никогда не следовали Христу...». Христианская религия в глазах Нирмалы оказывается не более чем прикрытием захватнических войн, политическим брэндом, изобретенным якобы для того, «чтобы помогать странам сражаться». Христиане, находящиеся в Индии, нацелены лишь на то, чтобы «получить большую власть», заявляет гуруиня.

Обвиняя Запад в алчности и культе наживы, Нирмала отмечает, что христиане – «крайне высокомерные грязные люди»..., «именно те, кто приходит ко всем видам жадности западной жизни... очень ориентированы на деньги». Основанием для подобного отношения к христианам у Нирмалы служат воспоминания детства: «Когда мой отец попал в тюрьму *[как борец против английской оккупации и сторонник Ганди]*, они (христиане. – *Б.К.*) выгнали нас из церкви... В течение года он вернулся и стал мэром Нагпура – они стали его самыми большими почитателями. Они организовали процессию! Мой отец просто улыбался».

В отношении к православию Нирмала, по всей видимости, некоторое время была настроена лояльней. Распространяя свою миссию в России, она утверждала, что «Сахаджу-Йогу» в нашей стране ее благословил распространять митрополит Иоанн (Снычев) и показывала в подтверждение «благословения» специально сделанную фотографию с православным иерархом, известным своим антиэкуменизмом и консерватизмом. Однако видя элементы вестернизации в России, Нирмала отказывает в праве называться христианами и россиянам «Весь хлам из Америки», который «невозможно продать», поступает сюда *[в Россию]*. «И... вы перенимаете все то аморальное, что есть на Западе. Какие же вы христиане?», – выносит свой вердикт создательница «Сахаджа-Йоги» (см. на http://www.sahajayoga.ru/christ.htm).

Нужно признать, что порой Нирмала вообще отказывается признавать наличие в России какой-либо религиозности, заявляя, что «в России не было религии и никогда не говорили о Боге» до появления проповедуемой ею «метанауки». Здесь проявляется определенное расхождение во взглядах между самой гуруиней и ее российскими последователями, которые усматривают следы «Сахаджа-Йоги» в российских топонимах, ономастически совпадающих с ключевыми индуистскими понятиями. В частности, пензенские «сахаджисты» указывают на близость учения Нирмалы жителям Пензы на основании названия местной реки Мокши (в индуиз-

ме термин «мокша» означает выход из «Колеса Сансары»). Теология «СЙ» включает понятие о некоем *«вселенском Божественном сознании»*, существующем, согласно «СЙ», «в форме всепроникающих сверхтонких вибраций», заполняющих все мироздание (-своего рода аналог «единого поля» в доктрине «Трансцендентальной медитации»).

Подобные представления отражаются тесным образом на культовой практике «СЙ», называемой обобщенно «*самореализацией*» – одним из ее аспектов оказывается гармоничная «настройка» энергетического тела на определенные «частоты», свойственные всепроникающей энергии космоса. Подчеркивается, что многие методы медитации «СЙ» нацелены на то, чтобы дать энергетическое питание человеку и «вибраторные знания», необходимые для очищения чакр. Такая волновая энергетическая настройка необходимым образом сопутствует осознанию человеком того, что он – «Дух» («Чистый Атма»), а это в «СЙ» равнозначно установлению «связи индивидуального сознания человека со вселенским Божественным сознанием». В учении «СЙ» о человеке обнаруживается преломление философии *адвайты*, так как осознание себя «Духом»означает и отождествление с неким вечным началом, «источником истинных знаний..., мира и радости».

Принципиальная роль в деле *самореализации*, как и во всей религиозной доктрине «СЙ» отводится энергии *кундалини*, значение которой в «СЙ» абсолютизируется. Кундалини называется «вибрационной энергией Божественной Любви» и также «матерью каждого человека». Тем самым *кундалини* трактуется в «СЙ» как энергетическая сущность «Величественной Матери» (читай – самой Нирмалы Шри Матаджи, так как в «СЙ» никто, кроме нее Великой Матерью не именуется). Энергия *кундалини* выступает в «СЙ» также синонимом энергии *шакти, а таким образом*, сама Шри Матаджи предстает в качестве персонифицированной богини Шакти.

Нужно сказать, что, если многие индуистские системы говорят о *кундалини* как о «ведическом эксклюзиве», то в «метанауке» Нирмалы, энергия *кундалини* предстает как своеобразный «духовный брэнд», свойственный всем религиозным системам. Так, согласно универсалистскому характеру доктрины «СЙ», «в христианском прочтении» *кундалини* – «отражение Святого Духа внутри нас», в исламе «сахаджисты» обнаруживают *кундалини* в понятии Руха – святого дыхания Аллаха, в иудаизме роль кундалини «сахаджисты» отводят Шехине.

«Змеевидная энергия», согласно «СЙ», как раз и дает необходимые «вибраторные знания» и отождествление с Чистым

Атмой. Именно такая эволюция объявляется в «СЙ» единственной и неповторимой основой истинной этики. Считается, что человек с пробужденной *кундалини* приобретает идеальный моральный облик, избавляется от всех болезней и попадает в потенциальные члены «божественного царства» «эры Водолея», возвестить и установить которое и пришла на Землю Нирмала Деви Шри Матаджи.

Численность

Активных последователей – около 1000, причастных к программам «СЙ» – несколько десятков тысяч человек.

Распространение по стране

Москва и Московская обл, Санкт-Петербург, Нижний Новгород, Новосибирск, Бердск, Искитим, Омск, Оренбург, Пермь, Владивосток, Горно-Алтайск, Республика Татарстан (Казань, Набережные Челны), Республика Хакасия (Абакан, с. Аскиз, с. Бельтирское), Кострома, Рязань, Пенза, Самара, Тольятти, Саратов, Балаково, Южно-Сахалинск, Екатеринбург, Тамбов, Мичуринск, Томск, Тула, Ижевск, Ульяновск, Ярославль, Переславль-Залесский.

Больше всего представителей «СЙ» в Тольятти. По данным нижегородского информационно-консультативного центра по вопросам сектантства, в этом городе в 1996 г. к «СЙ» себя причисляли примерно 80 тыс. человек!

Центры «Сахаджа-Йоги» в России:

Москва

ВВЦ, павильон № 19, комн. 129.

Сретенский б-р., д. 6, в помещении театра «Русский Дом», у ст. м. «Тургеневская».

Ореховый б-р., д. 37, к. 2, библиотека «Духовное возрождение».

Ул. Гримау, кинотеатр Улан-Батор. Тел: (095) 744-33-49. info@sahajayoga.ru. ICQ:153966251.

Жуковский – тел.: (095)556-78-14, Владимир Алексеевич Гранкин.

Коломна – ул.Чкалова, д. 9 (2-й этаж), в здании бывшего детского сада, напротив школы ремесел. Тел.: (096-6) 12-45-27, Вадим Меньшиков, Людмила Томская; Email: kolpatrapeti@kolomna.ru

Черноголовка – тел.: (251)2-10-78, Юрий Иунин.

Email: iunin@issp.ac.ru

Санкт-Петербург

Ул. Комиссара Смирнова, д.15, Выборгский дворец культуры, аудитория 433.

ДК им. Шелгунова, ул. Шамшева, д. 8, этаж 3, комн. 34. Проезд: ст. м. «Чкаловская» или «Петроградская».

Email: sahajaspb@mail.ru

Нижний Новгород

Ул. Невзоровых, д. 100, Нижегородский областной центр реабилитации инвалидов, комн. № 129.

Email: sahajaNN@mail.nnov.ru Вера Белоногова.

Новосибирск

Тел: (383-3) 53-65-04,

(383-3) 36-24-49, (Советский район (Академгородок));

(383-3) 48-40-61, Ирина (Краснообск, ВАСХНИЛ);

Email: vatnikg@online.sinor.ru; irer@ngs.ru Ирина.

Оренбург – ул. Карагандинская, детский клуб «Спутник», 1 этаж.

Тел.: (353-2) 36-24-67, Марат Апсалямов;

(353-2) 33-33-13, Маргарита Сычова;

Email: Iclub@mail.esoo.ru

Владивосток – ул. 2-я Строительная, д. 13, клуб «Дар» (бывший ДК им.Суханова), 2-й этаж, налево. Тел.: (423-2) 26-27-33; (423-2) 26-14-82;

Email: anst@mail.primorye.ru Андрей Коваль.

Республика Алтай

Горно-Алтайск – Центр располагается в помещении мебельной фабрики.

Тел.: (388-22) 4-22-34, Виктор Парфенов; (388-22) 9-32-20, Игорь Крутов.

Email: TPPRA@mail.gorny.ru, Светлана Садуакасова.

Республика Татарстан

Казань – кинотеатр им. Габдуллы Тукая;

ДК им. Ленина, кабинет № 33. Проезд: трамвай 9, 13 до остановки «Соцгород».

Тел.: (843-2) 55-32-27, Людмила Кошарина.

Email: sahaja_kazan@front.ru

Набережные Челны – Новый Город, проспект Чулман, здание профилактория «Набережные Челны», актовый зал.

Пос. ГЭС, к/т Чулпан.

Email: Mardihanov@pisem.net Марат Мардиханов.

Республика Хакасия

Абакан – пр. Ленина д. 62, помещение Общества инвалидов.

Тел.: (390-22) 3-29-65, Татьяна Горелова; (390-22) 5-31-98, Елена Никитина.

Email: gorelovat@mail.ru

с. Аскиз – Дом культуры. Тел.: 9-20-25, Ирина Бенгардт.

Самара – ул. Советской Армии, д. 219, в помещении к/т «Современник», офис 6.

Тел.: (8-902) 336-97-20, Светлана Сорокина; 58-44-80, Тимур Напеев.

Саратовская область

Саратов – тел.: (845-2) 34-13-34, Тамара Усачева.

Email: andrey_sahaj@hotbox.ru Андрей Поляков.

Балаково – тел.: (845-70) 9-44-50, Олеся Бурагаева.

Екатеринбург – ул. Горького, д. 33, комн № 5. Тел.: (343-2) 23-18-36.

Мичуринск – ул. Советская, д. 305, кабинет «Общества трезвости и здоровья».

Тел.: (075-45) 5-48-92, Елена Красноярова.

Email: a_kobozev@mail.ru Кобозев Алексей.

Удмуртия

Ижевск – ул.Пушкинская 200, библиотека им. Гайдара. Проезд: троллейбусы 1,4,7, автобус 19 до остановки «ул.Красногеройская».

Тел.: (341-2) 25-81-62, Эдуард Карипов; (341-2) 31-82-24, Елена Николаевна Шишкина.

Email: eddy@udmnet.ru Эдуард Карипов.

Ульяновск – Заволжье, пр-т генерала Тюленева, д. 23.

Железнодорожный район, пр-т Гая, д. 15, ДК «Железнодорожников».

Тел.: (842-2) 50-02-00, Ирина Николаевна Кудряшова;

(842-2) 38-31-57, Галина Васильевна Кононенко.

Email: Алексей Кононенко; vzhelonin@mail.ru Владимир Желонин.

Ярославская область

Ярославль – Красная площадь, «Дом офицеров», к. 2, аудитория 15.

Тел.: (085-2) 30-84-05.

Переславль-Залесский – E-mail vershinina@mail.ru Алевтина Вершинина.

Национальный состав

Представители всех широко представленных в РФ национальностей.

Учебные заведения

Отсутствуют.,

Общественные и благотворительные организации

В Новосибирске: «Сибирское благотворительное общество Сахаджа-йога».

Многие отделения «Сахаджа-Йоги» в России зарегистрированы как общественные культурно-просветительские и оздоровительные организации.

Творческие коллективы

Творческий союз русской балерины Анны Павловой и индийских мастеров танца.

ВАИ Ансамбль «Нирананда» (стиль: баджаны и каввали).

Средства массовой информации

Журнал «Нирмала».

Интернет-издания:

Главный официальный сайт «Сахаджа-Йоги» в России: http://www.sahajayoga.ru/

Сайт «Сахаджа-Йога в Москве» http://moscow.sahajayoga.ru/

Сайт ссылок на действующие сайты по «Сахаджа-Йоге» http://www.sahaja.ru/

Занятия йогой в Москве moscow.sahajayoga.ru

«Сахаджа-Йога» в Архангельске sahaj.sanet.ru

«Сахаджа-Йога» в Воронеже www.syvoronezh.narod.ru

«Сахаджа-Йога» в Республике Горный Алтай altay.sahajayoga.ru

«Сахаджа-Йога» в Казани kazan.sahajayoga.ru

«Сахаджа-Йога» в Ногинске noginsk.sahajayoga.ru

«Сахаджа-Йога» в Тольятти www.sahajtogliatti.narod.ru

«Сахаджа-Йога» в Сосновом Бору sosnovybor.sahajayoga.ru

«Сахаджа-Йога» в Татарстане www.atma.boom.ru

«Сахаджа-Йога» в Самаре sahajsamara.narod.ru

«Сахаджа-Йога» в Новосибирске nsk.sahajayoga.ru

«Сахаджа-Йога» в Иваново sahajayoga.boom.ru

«Сахаджа-Йога» в Омске omsksahaja.narod.ru/sahaja.htm

«Сахаджа-Йога» в Красноярске sahajkrasnoyarsk.fromru.com

Экономическое положение

Пожертвования последователей.

Материальная поддержка со стороны АвтоВАЗа и АвтоВАЗ-банка Тольятти.

Библиография

Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997.

Корстен Т. «Сахаджа Йога» помогает даже в Ида-Вирумаа // Северное побережье (Эстония). 2004.24.04.

Полынский А. Тольятти уходит в астрал // Комсомольская правда. 1997.14.03.

«Сахаджа-йога». Справочное пособие. Рекомендации и советы искателям Истины. Киев, 1995.

Шри Матаджи О Христианстве // http://www.sahajayoga.ru/christ.htm

Pullar P. The Shortest Journey. London, 1984.

Rajasekharam R.T., Venkatesam R. Divine Knowledge through Vibrations. Singapore, 1992.

Движение последователей Ошо Раджниша

Составлено в апреле 2004 г. Автор: Б.К. Кнорре. Сбор материалов: Б. Кнорре

Организационная структура

Главный центр движения Ошо Раджниша – «Международная коммуна Ошо». Адрес: Osho Commune International 17, Koregaon Park, Pune 411001 Maharashtra. Tel.: 91-212-660963. E-mail: global@osho.net

Движение последователей Ошо не имеет в России единого координирующего центра. Оно представляет собой отдельные группы, существующие автономно по отношению друг к другу. Однако иерархическое разделение в раджнишизме есть; представители движения делятся на:

1) «санньясинов», посвященных самим Ошо Раджнишем;

2) принявших санньясу после смерти Раджниша кем-либо из его учеников в главном Международном центре в Пуне (возможно заочное посвящение на основе анкеты);

3) «начинающих», практикующих ошовские психофизиологические техники без принятия санньясы.

Краткая история

Ошо Бхагаван Раджниш (мирское имя Раджниш Чандра Мохан) родился 11 декабря 1931 г. в дер. Кучаваде (штат Мадхья Прадеш) в семье джайнов – бизнесменов. Получил в Джбалпуре степень бакалавра, в 1957 г. – степень магистра философии, закончив с отличием саугарский университет.

На разных стадиях своего духовного поиска Раджниш увлекался различными философскими учениями, в частности, питал большой интерес к коммунизму. С его позиций критиковал религию, рассматривая социалистические идеи в качестве панацеи от социальных бед. Разочаровавшись в коммунизме и отказавшись от революционных планов, Раджниш решает произвести революцию в человеческом сознании. В то же время с 1957 г. в течение 9 лет Раджниш преподает философию в двух колледжах, затем, решив посвятить свою жизнь «духовному возрождению человечества», делает первые шаги на пути создания своей религиозно-философской системы. Начинающий гуру путешествует, выступает с лекциями в куль-

турных и религиозных центрах Индии. В 70-е гг. Раджниш создает свою религиозную коммуну, сначала в Бомбее, затем в Пуне, посвящая в свое учение учеников. Он основывает на свой манер институт санньясы, вводит ярко-алые одеяния, которые должны носить получившие его посвящение.

Во второй половине 70-х гг. его община уже насчитывает около 7 тыс. человек. По мере увеличения популярности ашрама в Пуне Раджниш приобретает все больше недоброжелателей. Окружающее население шокируют психофизиологические практики Ошо, хаотические тренинги, медитации, в которых дело порой доходит до телесных травм, что признала даже сама администрация ашрама. Кроме того, у Ошо возникает тяжба с налоговыми инстанциями Индии.

В итоге в 1981 г. Ошо со своими наиболее приближенными 17 учениками переезжает в США. В Америке Ошо продолжает свои эксперименты по созданию нового человечества – основывает коммуну Раджнишпурам как экспериментальную площадку взращивания будущего «просветленного человечества».

В пустынной безлесной местности в штате Орегон ошовцы достаточно быстро сумели устроить оазис, насадив деревья и доставив плодородную почву.

При этом сам Ошо непосредственно устраняется не только от многих организационных, но и от учительских дел, более того, налагает на себя фактический «обет молчания», который нарушает лишь ради ближайших учеников, причем не всех. В это время организационную власть в Раджнишпураме берет на себя ученица Раджниша – Шила Сильвермен, которая устраивает вооруженную охрану Раджнишпурама и при попустительстве Ошо совершает ряд административных и криминальных преступлений. Кроме того, она старается выступать и в роли духовного лидера – прокручивает перед многочисленной аудиторией кассеты с записью даршанов (медитационных лекций) Ошо, координирует новых ошовских учеников (относительно виновности самого Раджниша в преступлениях существуют разные версии).

Нестандартный образ жизни ошовцев, асоциальное поведение жителей Раджнишпурама, сопряженной с административными и криминальными нарушениями, разрастается в крупный скандал. Ошо обвиняют в нарушении эмиграционных законов США и арестовывают, обвинив в попытке покинуть США во избежание ареста. Согласно данным его учеников, в одной из американских тюрем во время следствия Раджниша отравляют ядом таллием, от которого он через несколько лет умирает. В результате

судебного разбирательства Ошо заставляют заплатить огромный штраф, изгоняют из Штатов.

Это Раджниша ничуть не смутило. Демонстрируя свое небрежение к цивилизованным институтам, «просветленный учитель» в ответ на действия американских властей задает свой контрвопрос: «Кто составляет ваши законы? Кто составляет вашу конституцию? Кто отвечает за руководство вашим обществом, а также за устройство общества и управление им? Всего лишь люди, такие же слепые, как вы, может быть, более ученые, может быть, более сведущие. Но нет никакой разницы, больше или меньше слепой знает о свете, — слепой есть слепой»...

Первое время после изгнания из США Ошо вместе с ближайшими учениками не может найти долговременного пристанища ни в одной из посещаемых им стран. Находясь на Кипре, Ошо выступает с резкими антихристианскими, даже богохульными выпадами (вплоть до фрейдистской трактовки догмата о Пресвятой Троице). При этом, обращаясь к грекам, Раджниш уподобляет себя Сократу, говоря, что «я тот самый человек, которого вы отравили двадцать пять столетий назад»). Ошо насильно выдворяют из Греции, и он, наподобие Диогена Синопского, бросает Греции упрек: «Если один человек с четырехнедельной туристической визой может разрушить вашу двухтысячелетнюю мораль, вашу религию, тогда ее не стоит сохранять. Ее нужно уничтожить» (известно, что Диоген Синопский эпатировал публику тем, что приходя на публичные философские лекции, начинал размахивать перед лицом аудитории селедкой, а на возмущение очередного лектора-философа отвечал, что его философия ничего не стоит, коли люди готовы отвлечься от нее «из-за какой-то грошовой рыбки»...). После выдворения из Греции самолет Раджнишем и К° вынужден перелетать из аэропорта в аэропорт, так как гуру не дают разрешения въехать почти ни в одну из европейских стран.

Попутешествовав по свету, Раджнишу удается снова обосноваться в Индии, где он продолжает свое учительство вплоть до смерти в 1990 г. В Пуне Раджниш создает специальный Мультиверситет, в котором налаживает подготовку будущих миссионеров.

Разъезжающиеся по всему свету ученики Ошо создают ашрамы во многих странах Европы, а также в Канаде, Японии, Непале, Таиланде и др. В 1984 г. у Раджниша по всему миру насчитывается 350 тыс. последователей. Выступления Ошо записываются на магнитофонные ленты и распространяются огромными тиражами.

В Россию раджнишизм проникает еще до перестройки через самиздат и подпольную литературу, к которой начинают проявлять интерес даже приближенные к политической элите страны. Однако, после того как Михаилу Горбачеву была преподнесена кассета с видеозаписью ошовского тренинга, сопровождавшегося техниками работы с сексуальностью, вопрос о поддержке раджнишизма властями был закрыт. Но раджнишизм находит в России другую нишу – его отдельные элементы начинают пропагандироваться через психоаналитические центры России.

Ответвлением раджнишизма в России также оказывается группа И.Марихина, который получает образование в Мультиверситете в Пуне и посвящение с именем Тошан. По возвращении в Россию Марихин переводит книги Ошо на русский язык, создает группу «Цыгане Ошо», которая разъезжает по России, проповедуя раджнишизм. Затем, решив сосредоточиться на работе в Москве, Тошан переименовывает свою группу в «Восточный дом».

Одним из проводников раджнишизма в России в 90-е гг. становится медитационный центр «Нирвана» (руководители А.В. Солдатов и В.С. Косихин). Основной деятельностью центра на протяжении 90-х гг. являлся перевод и издание книг Ошо. По инициативе Центра в Россию приезжали проводить ошовские тренинги несколько мастеров, посвященных в Пуне непосредственно самим Ошо.

Особенности вероучения и современное положение

Раджнишизм представляет себой синкретическую религиозно-философскую систему, основывающуюся на разносторонних взглядах Ошо Бхагаван Шри Раджниша. Кроме элементов восточных учений: индуистских, буддистских и суфийских, движение Раджниша сочетает в себе сильно выраженную психотерапевтическую компоненту, психоаналитический подход, апеллирующий к воззрениям ученика Фрейда – Вильгельма Райха. Сущностными чертами учения Ошо являются своеобразные мистический витализм и сенситивный экзистенциализм, направленные, главным образом, на отказ от привычного для человека осмысления реальности, вкладывания смысла в мир вещей. В подобном контексте идейный посыл раджнишизма выглядит как возвращение к некоему «чистому чувству», не «отягощенному» социокультурными цивилизационными стереотипами. В этой связи рефлексия, целеполагание и какая-либо осмысленность объявляются Ошо главным злом. Смысл, которым человек наделяет жизненные явления, – вымысел, «ментальный мусор», мешающий воспринимать красоту жизни. «В чем смысл

розы или облака, проплывающего в небесах? – Смысла нет, но какая потрясающая красота!»... «Река все время течет, но дает столько радости, что смысла не нужно»... «Птицы поют по утрам... В чем тут смысл?» – эти изречения любят часто повторять российские ошовцы.

Таким образом, раджнишизм утверждает себя как противовес социокультурной обусловленности, сложившейся в системе норм, социальных шаблонов, паттернов современного человека. Указывая на невротические комплексы и социообусловленную психическую скованность человечества, раджнишизм провозглашает главным виновником человеческий разум, создающий искусственный ментальный мир и помещающий в его тиски человека. Так, популярная среди российских ошовцев Ма Захира, ученица, посвященная в «санньясу» самим Ошо Раджнишем, подчеркивает, что «больше всего людей страдает от ума. Потому что машина ума создает мир, который не существует». Поэтому ошовцы вслед за Раджнишем, резко выступая против отождествления человека с сознательным, «сфокусированным умом» – проповедуют некое состояние «No Mind» («не-ума»). Они призывают человечество вернуться к своему «истинному Я» путем высвобождения бессознательного, которое должно уравняться с сознательным в своих правах.

Таким образом, предлагая человеку раскрепоститься, лидеры Московского Ошо-медитационного центра Кайюм и Бахулия взывают к своим практикантам: «Взорвитесь! Позвольте телу взять верх! Позвольте выйти наружу всему, что необходимо удалить, сойдите с ума, пойте, визжите, смейтесь, кричите. Плачьте, прыгайте, тряситесь, танцуйте. Лягайтесь, мечитесь из стороны в сторону, ничего не сдерживайте». Такова существенная часть динамической медитации – одной из главных психотехник, разработанных Ошо.

Выступая за отказ от «ума-рефлектора», ошовцы не возражают против «ума-наблюдателя». Не настаивая на прямом нарушении социальных норм, они призывает не придавать им никакого значения, напоминая раджнишевский наказ: «Вы должны уметь надевать и снимать свою обусловленность так же точно, как одежду... надевать, занимаясь делами... затем возвращаться домой и снимать ее».

Ошовцы подчеркивают, что разум не способен адекватно выразить божий дар, который есть жизнь, все творение, поэтому предлагают наслаждаться этим даром, не задаваясь вопросом, кем и зачем этот дар дан. Предлагается отказаться от вопросов и причи-

ны, и цели, и смысла жизни, так как рационально тайну жизни выразить нельзя.

В подобном контексте выдержано раджнишистское учение о Боге, которое оказывается достаточно антиномичным. С одной стороны, говоря о Боге в положительном смысле, принимая Его существование, последователи Ошо подчеркивают, что Бог – не личность, апеллируя к словам Ошо о том, что «Бог не имеет формы, поэтому вечен и... не умирает». С другой стороны, выступая против исторических религий, ошовцы любят приводить в пример другое рассуждение своего учителя: «Бог – это величайшая фантазия, созданная человеком для наделения жизни «ненужным» смыслом». А, не будучи «созданием мудрого Бога», мир становится случайным, не имеющим ни причины, ни цели, что и соответствует концепции «чистой жизненности».

Однако в целом для движения Раджниша, в частности для Московского Ошо-медитационного центра «Ветры», характерен определенный агностицизм, основанный на заявлениях Ошо о том, что о Боге нельзя сказать, есть Он или нет. Некоторые ошовцы идут в своем агностическом пафосе еще дальше. Напоминая о том, что Ошо вообще выступал против вербального способа выражения истины, они заявляют, что ответом на вопрос о Боге может быть только молчание. «Даже если вы говорите: «Ничего не может быть сказано о Боге», – вы уже что-то сказали... Те, кто действительно споткнулся о Бога, кто упал в него, не говорят ничего», – любят приводить они слова самого гуру.

В то же время, несмотря на желание откреститься от любой вербальности, у отдельных ошовцев оказывается популярной концепция Бога-андрогина, основанная на высказываниях Ошо о том, что «Бог – андрогин. Он – оба: он и она. Полумужчина, полуженщина». Этим подчеркивается, что Бог – целое, вся Вселенная, «творение и сам процесс творения», «танец и сам танцор». Таким образом, раджнишизм обнаруживает свое холистическое мироощущение, которое становится еще более очевидным в рассуждениях о познании.

Здесь раджнишисты также традиционно апеллируют к своему учителю, повторяя вслед за ним, что «знание – это не одиночный акт, не сольная партия, это – симфония». «Когда вы знаете – все знает вас, когда вы узнаете себя – все узнает вас, и празднует», – гласит базовое изречение гуру. Предлагая «праздновать» жизнь вместе со всей Вселенной, ошовцы подчеркивают, в особенности когда обращаются к новичкам, что «целое блаженно» и что «вы не будете наполнены, пока все существование не узнает вас, не будет счастливо с вами».

По сути, «просветление по-ошовски» и означает вобрать в себя целое, стать цельным, единым со всем бытием, высвободив при этом все бессознательные импульсы и приведя их в гармонию с целым. В этой связи значимое место в культовой практике ошовцев занимают холистические тренинги, используются психотерапевтические разработки лоурэнских и райхианских терапевтов, ориентированных на работу с соматическим бессознательным.

В целом на достижение холистического мироощущения направлены и традиционные для раджнишизма психотехники: «Динамическая медитация», «Мистическая Роза», практики тибетских пульсаций, «центрирования Ошо», ребалансинга, нейрохианской терапии, НЛП, аюрведического массажа, практика «No mind», терапия Рейки, различные игровые танцы и прочее.

Но просветление в раджнишизме также сопряжено с выработкой своей индивидуальной религиозной истины, не зависящей от каких-либо религиозных традиций. Утверждая некий принцип чистой жизненности, ошовцы подчеркивают, что истинная духовность не сочетаема ни с религиозным догматизмом, ни с какой-либо надуманностью, поэтому ошовцы вслед за Раджнишем выступают против любой институциональной религиозности, в особенности, обвиняя авраамические религии за их «морализаторство и стремление навязать смысл жизни».

Религиозность определяется как «любовь человека к бытию, к целому космосу», «цветение сердца». По сути, такая религиозность означает очищенную от подсознательных наслоений чистую чувственность, которая состоит в активном, чувственном переживании мира. Религиозность в раджнишизме исключительно индивидуальна и предполагает, что каждый индивидуум свободно ведет независимый религиозный поиск. Поэтому допускается, что полезны священные книги, что можно наслаждаться чтением Упанишад, Евангелий, по большей части апокрифических, в особенности Евангелия от Фомы, которому Ошо посвятил отдельную экзегетическую работу «Горчичное зерно».

Но, если ошовцы и видят пользу в Писаниях, то воспринимают их как иррациональное чтиво, пригодное для мистических спекуляций, которое нужно уметь прочитывать «внерассудочно». Следуя антидогматическому принципу Раджниша, российские ошовцы напоминают, что «духовного просветления» можно достичь и без помощи Писаний. «Путем к просветлению» может быть практически любой вид занятий, если они не сопровождаются «рефлексивным занудством» или морализаторством. «Спорт, шахма-

ты, музыка, работа дворником – через все это можно учиться любить жизнь, познавать Вселенную» – гласит одно из характерных кредо движения Раджниша. Последователи Раджниша любят повторять слова самого гуру, что «подлинная религиозность не нуждается ни в пророках, ни в спасителях, ни в церквах, ни в римских папах, ни в священниках, потому что религиозность – это цветение вашего сердца».

Среди представителей движения, как правило, распространены антиклерикальные настроения, обвинения традиционных мировых религий в том, что они подавляют «истинную духовность» и вынуждают верить вопреки интеллекту.

Многие российские ошовцы воспринимают свою духовную систему как своеобразный метод разотождествления от какой-либо религии, нации, социального статуса, а религиозность – как «науку депрограммирования», указывая, что в свое время Ошо предлагал даже учредить специальный институт, в котором бы человек депрограммировался «как христианин, как индус, немец, американец, коммунист, мусульманин, еврей» и т.п. В этой связи направленность многих психосоматических техник ошовцев как раз и состоит в депрограммировании человека – снятии не только любой социальной, но и национальной, религиозной самоидентификации.

Яркой особенностью религии Ошо являются ее антикультовые декларации. Ошовцы непрестанно гордятся тем, что у них в отличие от обычных религий нет культового объекта поклонения, так как любое поклонение, по их представлениям, связано с «порабощением авторитетом». Однако непревзойденным кумиром остается сам Бхагаван Шри Раджниш. Его растиражированные фотографии в разных видах висят не только в каждом Ошо-центре, но и в ньюэйджерских общинах, где есть духовные мистики, питающие к гуру симпатии. Кроме того, сами ошовцы носят у себя на шее медальоны с изображением Раджниша, а иногда и светло-оранжевые одеяния, введенные еще самим Раджнишем в качестве священной «спецодежды». В Пуне – международном центре движения хранится пепел Раджниша в качестве священной реликвии. При этом московские владельцы сайта «Институт Ошо Рейки» намекают, что Раджниш – тот гений духа, величие которого трудно постичь. «Скажите, мессия?.. Кто знает...», – размышляют проповедники Ошо в рунете.

Несмотря на то что ошовцы выступают против любой институциональной религиозности, предлагая каждому черпать из разных религиозных традиций на свое усмотрение, все же можно вычле-

нить в их учении индуистские концепции: кармы, сансары и мокши. Сансара, по учению ошовцев, – концепция неопределенного числа перевоплощений человека, они продолжаются до тех пор, пока человек не достигнет просветления, избавится от обусловленности и сольется в одно целое со всей Вселенной.

Различные представители движения Ошо в России придают большое значение кармическим последствиям прошлых реинкарнаций. Правда, концепция кармы имеет у них нъюэйджерское прочтение: человек в процессе перевоплощений эволюционирует. Считается, что с помощью особых методов, открытых Ошо, в сочетании с «авторскими произведениями» современных его последователей можно достичь просветления в нынешней инкарнации. По этому поводу ошовцы предлагают и своеобразные «танатологические услуги» – работу с теми состояниями, в которых наше сознание якобы «пребывает по смерти нашего физического тела и до следующего воплощения». Для этого по приглашению отечественных любителей Ошо в апреле 2004 г. в Россию из Германии приезжала команда тибетских пульсаторов во главе с мастером Ранвой для проведения специального медитационного ритрита тибетских пульсаций «Бардо». Утверждается, что такой тренинг поможет, с одной стороны, депрограммировать то, что было в промежутках между прошлыми воплощениями и достойно пройти следующую «гробную черту», получив идеальную «необусловленную» реинкарнацию. Однако в движении Ошо известен и отечественный танатотерапевт Владимир Баскаков, которого пропагандирует центр «Аромат Ошо». Баскаков проводит в России «практикумы по танатотерапии», обучая проходить «сборку-инициацию естественной смерти».

Нужно сказать, что «танатологические практики» считаются у ошовцев далеко небезопасными – «высшим пилотажем» духовного тренинга. Последователи Раджниша предупреждают, что вспоминать предыдущие рождения допустимо только если вы можете оставаться невозмутимым, находясь в центре самых тяжелых воспоминаний этой жизни. Иначе, «когда для вас откроются воспоминания прошлых рождений, будет очень трудно, так как воспоминания этой жизни приходят поочередно, воспоминания прошлых жизней открываются целиком», предупреждают ошовские «танатотерапевты».

Широкое распространение среди российских представителей Ошо получил тренинг под названием «Мистическая Роза». В первую неделю ее исполнения обожатели Раджниша смеются каждый день по три часа, пытаясь «отсмеять» весь «навязчивый смысл жиз-

ни», во вторую неделю – плачут по три часа, стараясь выплакать все жизненные трудности, а в третью – «свидетельствуют», стараются в тишине понять, что с ними за эти две недели произошло. Бывают и курьезы, особенно на «стадии плача». Так, по словам одного из ошовцев, вместо слез ему так захотелось «прыснуть от смеха», что удержаться он уже не смог. Такой смех, происходящий в «ненужный момент», оказывается намного сильнее, чем в первую неделю. Часто «Мистическую Розу» начинают 1 марта и заканчивают 21 марта – в «день просветления» Ошо Раджниша, но могут проводить и в другое время.

В России пользуется популярностью психотехника «девавани», выражающаяся в произнесении слов из незнакомых языков, либо не принадлежащих ни одному из известных языков. Ошовцы уподобляют «девавани» глоссолалии – «дару языков», известной из истории первого христианского поколения способности говорить на незнакомых языках. Отмечается при этом, что практика «девавани» также сходна с той глоссолалией, которая практикуется харизматическими пятидесятническими общинами. Ошовцы начинают «девавани» с прослушивания «мягкой музыки», на которую участвующие должны «настроиться как дети», а затем начать произносить звуки, которые не относятся ни к какому языку. «Медитируете и начинаете двигаться, мычать, петь, выговорить все, что из вас пойдет», – рекомендуют руководители группы российских Ошо-центров, отмечая, что «девавани» также рассчитана на то, чтобы «освободить тело, разум» и в конце концов – «вникнуть в то, что произошло».

Не меньшей популярностью в раджнишизме пользуются тренинги, предполагающие «работу с сексуальной энергией», которые, по сути, смыкаются с современными неотантристскими практическими семинарами. Ошовские секс-тренинги могут проходить под такими названиями, как: «Практические тибетские пульсации», «Через секс к познанию личности». Однако другие курсы также не исключают возможности «работы с сексуальной энергией». В частности, приглашая на выездной семинар «Мистическая Роза», пермский центр «Авис» среди требований к участникам указывал на необходимость медицинской справки об отсутствии ВИЧ-инфекции.

Особенностью российского раджнишизма является то, что его представители начинают испытывать все большую тягу к шаманизму – разрабатывают авторские шаманские практики, приглашают шаманов из Сибири. В частности, с большой гордостью российские ошовцы говорят о своей встрече с сибирской шаманкой Ай-Иурек, которая приезжала потешить раджнишистов летом 2003 г.

По их словам, шаманка на их глазах превратилась в птицу, закружилась в шаманском танце, сумев «завести» всех окружающих. «Работу с энергиями в шаманском стиле» россиянам предлагает непосредственная ученица Раджниша Ма Прем Амарга. Ее пропагандистами в Москве выступают: Шантам и Анама, ведущие отдельную ошовскую группу и организующие для особо преуспевших поездки в ашрам в Пуну.

В арсенале ошовцев есть специальная социально-политическая программа, разработанная Ошо, который предлагал сформировать единое мировое правительство, упразднить нации и учредить одну Академию наук на весь мир, не ангажированную национальными интересами, «чтобы не было никакого российского ученого, американского... индусского... христианского ученого». Вспоминая утопические проекты античных философов, идеальной формой государственного правления Раджниш считал власть интеллектуальных олигархов, которые, однако, должны были пройти курс депрограммирования и окончить институт медитации по «ошовской программе».

Российские представители раджнишизма практически не уделяют внимания политическому учению Ошо, однако отдельные почитатели гуру осознают потенциал деидеологизации, который содержит его учение. Российские последователи Раджниша представляют из себя определенный социальный андеграунд, «тусовку». Все ее члены имеют свои ошовские имена, причем либо санскритские, либо суфийские слова, означающие те или иные понятия, несмотря на весь их космополитизм. Не создавая централизованных организаций в России, они постоянно обмениваются опытом, приглашают иностранных санньясинов и сами разъезжают в другие страны для проведения и участия в тренингах. Настроены демократически, хотя в целом стараются держаться подальше от политики, считая ее «грязным делом», уводящим с «пути просветления».

В то же время от планов создания ашрамов, специальных раджнишевских коммун в России ошовцы также не отказываются. Так, в конце апреля 2004 г.с целью создания медитационного центра-коммуны в Россию приезжал ученик Ошо – Шуньям, проживающий в центральной коммуне Раджниша в Пуне 1978–1981 гг.

Численность

Постоянных последователей – около 2 тыс. Если считать всех, когда-либо практиковавших методики Ошо, – то не менее 10 тыс. Движение постепенно развивается.

Распространение по стране

Центры столичных и региональных групп и их координаты:

Москва

Московский Ошо-медитационный центр «Ветры». Руководители – Свами Анураг Каймун и Баулия. Адрес: Москва, Потаповский пер., д. 16, школа № 312. Тел.: (095) 943-14-77, 261-02-63, 518-05-68 (моб.), e-mail: oshobaikal@mail.ru.

Центр Ошо в Москве. Руководители – Шантам и Анама. Тел.: (095) 756-30-12, 252-39-50, 273-01-60.

Центр медитаций на Петровско-Разумовской. Руководитель – Свами Даши. Адрес: Москва, Линейный проезд, д. 11, спортзал. Тел.: 8-916-261-44-22, 8-903-729-31-20, 8-256-222-71. Координаторы Свами Айканто – (095) 214-56-35, 514-89-63, 8-903-677-09-08.

Культурно-досуговый оздоровительный центр «Юность». Постоянно действующий практический семинар «Вигьяна Бхайрава Тантра». Адрес: Украинский бульвар, д. 15, кв. 6. Тел.: 8-926-524-89-17; (095) 445-41-62; 8-903-751-21-83

Центр Этнической культуры на Басманной. Тел.: (095) 321-71-40.

Екатеринбург. Центр под руководством Сахабы и Сатчита. Тел.: (3432) 49-52-01, (3432) 47-06-14.

Пермь. Центр «Авис». Тел.: (3422) 13-02-75.

Санкт-Петербург. Центр под руководством Девагры и Дассаны: (812) 481-14-79, 8-921-310-88-66 (моб.)

Святогорск. Институт живого творчества. Адрес: ул. Глеба Успенского, 9. e-mail: anand@mail.ru

Тюмень. Тел.: (3452) 31-11-73.

Уфа. Координаторы – Шантам. Тел.: (3472) 31-34-38. Шано и Каруна. Тел.: (3472) 24-91-63, 8-917-340-65-19.

Достоверно известно, что ошовские группы действуют в Воронеже, Екатеринбурге, Краснодаре, Калининграде, Нижнем Новгороде, Новосибирске, Самаре, Смоленске, Хабаровске, Ярославле.

Средства массовой информации

Отсутствуют, но достаточно активно работает издательство «Нирвана», силами которого издано уже около сотни книг Ошо и написанных его учениками. Руководитель – Свами Вит Праяс (А.В. Солдатов). Адрес: 125422, Москва, Солдатову А.В., до востребования.

Монашество

Институт специальной ошовской санньясы, имеющий установленные Раджнишем правила. Под понятием санньясы пони-

мается отречение от социальной цивилизационной обусловленности. Принятие санньясы сопряжено с принятием нового имени (как правило, индийского или суфийского) и получением «малы» – четок с медальоном с изображением Ошо, которые носят на шее как ожерелье.

Экономическое положение

Плата за практические семинары и тренинги, а также за организацию паломничества в Мультиверситет в Пуну. Определенные доходы приносит издательская деятельность – продажа переведенных в России книг Ошо, кассет с записью его выступлений и занятий, а также компакт-диски с записью медитативной музыки, сопровождающей тренинги Ошо.

Библиография

Алмазные дни с Ошо. Сто историй для десяти тысяч будд. М., 2001.

Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997.

Бхарат Ю. Индия: Ашрамы. Путеводитель для ищущих свет Истины. М., 2004.

Мартин У. Царство культов. СПб., 1992

Нуриева А. Горе от ума, или Встретить живого Будду // http://www.np.kz/2002/32/cultura1_5.html

Ошо Раджниш. Антикризисная программа // http://www.osho.ru

Ошо. Горчичное зерно. М., 1993. Т. I и II.

Ошо. Евангелие Раджниша. М., 1997.

Ошо. Медитация: искусство экстаза. Истинный мудрец. М., 1993.

Ткачева А.А. Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм // Древо индуизма. М., 1999.

Mangalwadi V. The World of Gurus: A critical look at the philosophies of India's influential gurus and mystics. Chicago, 1992.

Сикхизм

Составлено в сентябре 2004 г. Автор: Б. Кнорре. Сбор материалов: Б. Кнорре

Общая характеристика

Сикхизм – учение, сочетающее в себе индуистское религиозное почитание Бога в духе бхакти и суфийский мистицизм. Родоначальник сикхизма – гуру Нанак (1469–1539).

Сикхизм признает существование единого Бога – верховного Владыки, обладающего личностной природой Творца, который всегда невидим, но проявляется через свои деяния. К нему приложимы такие эпитеты, как «безначальный», «существующий вне времени», «бессмертный», «бесконечный» и многие др. В отличие от индуистских сект сикхизм не признает каких-либо конкретных форм (аватар) явления Бога на земле, приближаясь здесь к исламскому учению о трансцендентности Бога по отношению к миру, и в этой связи не приемлет поклонения изображениям Бога. Бог у сикхов не имеет специального имени. Под именем Бога может пониматься божественная сущность, которая определяется с помощью понятия «сат» (истинный). Одно из основных положений сикхизма звучит: «Сати Нам» (Его Имя – Истина). Поэтому особенностью сикхского бхакти является любовь к Абсолюту без привязки к какой-либо его зримой или конкретизированной форме.

В сикхизме выработана особая концепция «Гуру», которая связана с понятием о «Джоте» (Божественном Свете). Гуру не рассматривается как воплощение Бога, но при этом означает «Божественный Свет, рассеивающий тьму» (в этой связи слово «гуру», в том числе применительно к конкретным сикхским гуру, пишется

в сикхской литературе с заглавной буквы) – гуру Нанак и последующие 9 гуру считаются воплощениями «Божественного Света». В то же время понятие «гуру» соотносится также с понятием «Гурбани» (Слова Божьего), которое запечатлено в священной книге сикхов «Ади Грантх» (или «Гуру Грантх Сахиб»). Эта книга в глазах сикхов считается «Вечным Гуру», к которой надлежит относиться со священным благоговением, в частности, московские сикхи, соглашаются давать эту книгу в руки лишь непьющим и некурящим. В сикхском богослужении «Ади Грантх» используется на языке оригинала (на старом панджаби). Таким образом, не признавая возможность зримых воплощений Бога, сикхизм признает Гуру и Гурбани божественными сущностями.

За отсутствием конкретных воплощений Бога в сикхизме следует больший по сравнению с индуизмом поведенческий либерализм: отсутствие прикрепленности к каким-либо конкретным храмам, к гуру, так как они не могут уподобляться какому-либо конкретному Богу, обрядовая упрощенность, в частности отсутствие ритуала «кормления Богов» и т.п. «Гурмат» (учение Гуру) практически отвергает посты, многие обряды, ритуалы как средства достижения спасения, в том числе принципы йоги, аскетизм.

Цель последователей учения гуру Нанака заключается в мокше, понимаемой как освобождение и вхождение в божественную любовь. Подобно традиционным индуистским представлениям сикхизм учит о том, что человек для достижения освобождения должен жить праведно, выполняя то, что ему предназначено свыше, т.е. свою дхарму – долг. Таким долгом гуру Нанак считал активную жизнь, заполненную трудом: «Человек должен трудиться и плодами своего труда делиться с другими».

Самый надежный путь для обретения божественной любви – это развитие в себе веры, чистоты и преданности. Посредством воспевания сущностного имени Господа и повторения молитв душа очищается от скверны, успокаивается блуждающий ум, человек становится свободен от привязанности к земным благам и таким образом достигает блаженства, к которому он, в свою очередь, должен привести других.

Религия сикхов утверждает абсолютное равенство всех людей перед Богом и друг перед другом, поэтому отвергает кастовые различия, уравнивает в правах (в сравнении с традиционными индуистскими сектами) женщин, которые могут получать наставления гуру наравне с мужчинами. Важнейшей частью сикхского кодекса поведения являются пять символов («пять К»), которые должен всегда иметь при себе каждый член «хальсы» (сикхс-

кой общины): «кеш» (нестриженные волосы и борода), что символизирует естественный облик святости и отречение от мирских привязанностей; «кангха» (гребень) – как символ чистоплотности и аккуратности; «кирпан» (меч) – как символ храбрости и непобедимого духа; «кара» (стальной браслет на запястье) – символ преданности Богу и нравственности в целом и «кагх» (специальная нижняя одежда) – символ целомудрия. Члены хальсы не должны пить вино, курить табак, употреблять наркотики.

После смерти гуру Нанака проповедь его учения продолжили девять гуру: гуру Ангад (1469–1552), гуру Амардас (1479–1574), гуру Рам Дас (1534–1581), гуру Арджун (1564–1606), гуру Хар Говинд (1594–1645), гуру Хар Рай (1630–1661), гуру Хар Кришнан (16??–1663), гуру Тегх Бахадур (1621–1675) и гуру Гобинд Сингх (1666–1708).

Хотя последний 10-й гуру сикхов – Гобинд Сингх упразднил институт гуру, во многих сикхских направлениях придается большое значение преданности и крепкой вере в живущего на данный момент гуру, которых в сикхизме обычно называют Бабаджи или Махараджи. «Слово Гуру – это свет. Свет его слова ведет к истине», – говорится в одном из традиционных сикхских гимнов.

Сикхизм подвергался жестоким преследованиям со стороны мусульман. При гуру Арджун Сингхе сикхи впервые вступили в борьбу против магометанского владычества; наивысшего накала эта борьба достигла при гуру Гобинде Сингхе. Тогда, в 1699 г., и была создана хальса – «орден чистых» – сообщество готовых умереть за веру сикхов. К имени сикхов стали добавлять воинский титул «Сингх» (лев), означающий смелость и мужество.

В основной традиции сикхизма после гуру Гобинда Сингха не было больше других учителей «с большой буквы». Он завещал своим последователям чтить учение предыдущих 9 гуру, воплощенное в «Ади Грантхе».

Однако часть представителей сикхизма не согласились признать прекращение института гуру после Гобинда Сингха. В частности, школа «Сант Мат» (Путь Мастеров), развивающая сегодня метод «Сурат Шабд Йоги» под руководством Сант Тхакура Сингха (род. в 1929 г.), продолжает свою линию сикхских учителей после 10-го Гуру – Гобинда Сингха, в которую входят наставники: Ратнагар Рао Джи (11-й наставник, из семьи Пешва из Деккана, точные годы жизни неизвестны), Сант Тулси Сахиб (1763–1843), Свами Шив Даял Сингх Джи (1818–1878), Баба Джаймал Сингх Джи (1839–1903), Махарадж Саван Сингх Джи (1858–1948),

Сант Кирпал Сингх Джи Махарадж (1894–1974) и сам сегодняшний учитель – Сант Тхакар Сингх Джи Махарадж (род. в 1929 г. в дер. Кайтам, Северная Индия). Миссия «Сант Мат» активно развивается в США, Германии, Швейцарии, Австрии, а также в России, Украине и Казахстане.

Существуют также новаторские синкретические сикхские течения, зародившиеся уже непосредственно на Западе в XX в. В таких случаях, помимо 10 канонических гуру, в качестве учителя признание получает «локальный» родоначальник, разработавший адаптированную к современной цивилизации йогическую систему. В частности, такими модернизированными неосикхскими школами являются созданная в 1969 г. в США «Healthy – Happy – Holy Organization» (Организация здоровья, счастья и святости, сокращенно именуется как ЗНО) и ее дочерние организации – французская и английская ассоциации кундалини йоги. В них особым почитанием пользуется создатель ЗНО Йоги Бхаджан (Сири Сингх Сахиб) и его ученик Карта Сингх Хальса, сочетающий с элементами сикхизма и своеобычной модификации кундалини-йоги еще и шаманские практики.

Принципиальное различие между традиционным сикхизмом и неосикхскими течениями обнаруживается в вопросе организации религиозной жизни, ее координации.

Традиционный сикхизм достаточно либерален, ему свойствен автономный принцип организации духовной жизни – без подчинения какому-либо конкретному гуру в силу отсутствия института учительства (в сикхизме нет достаточной почвы для обожествления гуру, прежде всего, в соответствии с учением о Боге-Абсолюте, который не может воплощаться в земных формах).

В то же время в синкретических сикхских школах, не отказавшихся от института учительства, дисциплинарные принципы нередко оказываются достаточно авторитарны – распорядок дня учеников жестко регламентируется, подопечные строго подчиняются гуру, указания которого нередко абсолютизируются.

Сикхизм в России. Краткая история и современное положение

В Россию сикхизм стал проникать в XX в. через представителей индийской диаспоры – отдельных индийских торговых фирм, которые не преследовали цели проповеди сикхизма или каких-либо попыток распространить его за пределы индийской диаспоры. Не влекли за собой какой-либо процесс формирования внутрироссийских сикхских общин частные визиты сикхских лидеров в Россию. Не имел, в частности, миссийных последствий визит в Россию со-

временного сикхского махараджи Бабы Вирсы Сингха, посетившего Россию в 1989 г. Хоть и на год позже, но визит состоялся по случаю празднования 1000-летия христианства на Руси по личному приглашению Патриарха Московского и всея Руси Пимена.

Попытки наладить работу сикхского миссионерского центра предпринимались в течение 90-х гг. в Ростове-на-Дону, но они инициировались в основном, сикхским центром в Америке (Sikh Missionary Center, P.O. Box 62521, Phoenix, Arizona 85082, USA). Хотя несколько книг по сикхизму, переведенных с английского и подготовленных ростовским центром, сегодня используют в ознакомительных целях и московские традиционные сикхи.

Реально о первом организованном оформлении сикхизма в России можно говорить лишь применительно ко второй половине 90-х гг., когда сикхи – члены индийской диаспоры в Москве решаются официально создать в 1996 г. храм для своей московской общины – «Гурудвару комити Москоу» («гурудвара» означает «Врата Гуру») и начинают проводить еженедельные собрания. Президентом гурудвары избирается живущий в России еще с конца 70-х гг. индиец Гурдип Джолли. С 1998 г. «Гурудвара комити Москоу» официально переименовывается в Культурный центр сикхов, генеральным директором которого становится индиец Уджагар Сингх. Тем не менее бывший руководитель московской гурудвары Гурдип Джолли продолжает от своего имени выступать как «председатель Совета религиозной организации сикхов Москвы». В частности, весной 2004 г., представившись в подобном статусе, он дал интервью Интерфаксу, в котором высказался против постройки в Москве ведического комплекса Общества сознания Кришны, хотя подавляющее большинство сикхов ничего против постройки кришнаитского храма не имеет.

Интересно, что дополнительным стимулом для культурно-ознакомительной деятельности сикхов в Москве и созданию своего культурного центра оказались террористические акты. По словам генерального секретаря Центра Уджагара Сингха, терроризм привел к тому, что в российском обществе возникла особая настороженность к мусульманам. Подобное недоверие стало распространяться и на сикхов. «Нас стали принимать за мусульман, не желая вдаваться в подробности этно-конфессиональной идентификации... Видят, что мы с черными бородами и думают, что мы – исламисты. Это было самой большой нашей проблемой за последние годы. Мы поняли, что для того, чтобы российский народ осознал нашу миролюбивость, его необходимо познакомить с нашей религией и культурой», – отмечает Уджагар Сингх.

Из-за отсутствия миссионерских установок традиционного сикхизма членами Культурного центра сикхов в Москве оказываются почти исключительно индийцы. Немногочисленные русские посещают лишь наиболее значимые «титульные» праздники, проводимые Центром, в качестве гостей и ради знакомства с экзотикой. Представители этнического индийского сикхизма появляются в 90-х гг. и в регионах России – в Твери, Туле, Воронеже, Калуге, в Ростове-на-Дону. В начале XXI в. начинает приобретать известность сикхская община, организовавшая несколько лет назад фермерское хозяйство в деревне Овсянниково Калужской области.

Некоторое вовлечение русского населения в сикхизм происходит внутри рерихианского движения. Часть его активистов сами предпринимают инициативу по ознакомлению с традиционным сикхизмом в России, установив в 1995 г. связи с обществом и одноименным ашрамом «Гобинд Садан» – одним из популярных сикхских ашрамов Индии, возглавляемым вышеупомянутым Вабой Вирса Сингхом. Знакомство состоялось в ходе второй сессии Конгресса духовного согласия в Ришикеше, проводившейся по инициативе Российского отделения рерихианской организации «Мир через культуру» и движения «Новая страна».

Данный процесс повлек за собой лишь сотрудничество рерихианцев с действующим при ашраме «Гобинд Садан» Институтом сравнительного религиоведения и усвоение рерихианцами некоторых йогических и мировоззренческих элементов учения Вирсы Сингха. В мае 2004 г. уже по инициативе движения «Новая страна» состоялся визит Бабы Вирсы Сингха в Россию с серией семинаров (пансионат в пос. Снегири Московской обл.), которые собирали около 500 человек.

Главной мировоззренческой причиной сближения рерихианцев, ностальгирующих по Советскому Союзу, с обществом «Гобинд Садан», явилось то, что его лидер в отличие от многих неоиндуистских гуру не принимал «на ура» либерализацию, проходившую в России в период перестройки. Выступая еще в 1989 г. по радио и Центральному телевидению, Вирса Сингх высказался за умеренное проведение экономических реформ, предупредив об опасности распада СССР в противном случае. Это пророчество сикхского махараджи больше всего любят напоминать активисты рерихианского движения – так, руководитель движения «Новая страна» Юрий Агешин подчеркивает, что «в лице Вирса Сингха мы имеем дело с пророком совершенно особого уровня»...

В отличие от лидеров традиционного сикхизма, не проявляющих миссионерской деятельности, активно в России стали действовать последователи нетрадиционных сикхских лидеров, имеющих влияние на Западе. Возникающие в России неосикхские общины в отличие от традиционных сикхистских групп, напротив, формируются из коренного российского многонационального населения.

С 1995 г. на фестиваль йоги в Россию приезжает основатель французской и английской ассоциаций кундалини-йоги ученик Сири Сингха Сахиба (Йоги Бхаджана) Карта Сингх Халса. Гуру продолжает периодически посещать Россию и непосредственно участвует в проведении фестивалей по кундалини-йоге под Москвой. К 90-х гг. в нашей стране уже работают обученные им инструкторы, организуется российское отделение его школы, которой свойственны все основные черты этого неоиндуистского направления. Школа акцентирует свою деятельность в основном на изучении теоретических и практических основ йоги, достижении здорового питания и образа жизни в целом, освоении дыхательных практик, медитации и целительстве. Последователи Карты Сингха также сотрудничают с руководителем школы прикладной нумерологии Шив Чаран Сингхом.

Еще большее распространение в России получает другая ветвь неосикхизма – индо-сикхская синкретическая школа «Сант Мат» («Путь Мастеров»), являющаяся частью неосикхского течения «Радха Соами Сатсанг». Впервые в России лекции по «Сант Мат» были прочитаны немецкими последователями этой школы Лотаром Шмитом и Бригитой Холледерер в 1992 г. Группы появились в Москве, Уфе, Перми, Курске. В 1995 г. зарегистрировано общество в Архангельске. 1996 г. – впервые посетил Россию руководитель «Сант Мат» мастер Сант Тхакуром Сингхом.

Центры:

Культурный центр сикхов в Москве. Генеральный директор – Уджагар Сингх.

Адрес: Москва, ул. Профсоюзная, д. 128А. Тел.: (095) 744-38-43.

Координационная группа по связям с ашрамом «Гобинд Садан» (действует в рамках движения «Новая страна»).

Главный координатор в Москве – руководитель движения Юрий Андреевич Агешин. Тел.: 206-51-98.

В Новосибирске – координатор Галина Георгиевная Ермолина. Тел.: (3832) 32-97-13.

Миссия «Сант Мат» («Путь Мастеров»), ответвление движения «Радха Соами Сатсанг».

Руководитель – мастер Сант Тхакур Сингх.

В Москве зарегистрирована как межрегиональная общественная организация «Йога для всестороннего развития человека». Координатор – Ирина Васанова. Тел.: (095) 159-16-14, E-mail: Irina.brunner@santmat.net

Valentina.larina@santmat.net

Сайт: www.santmat.ru

Всего в России 120 групп миссии «Сант Мат» и 55 центров, которые распределены по 8 округам.

Школа кундалини-йоги Йоги Бхаджана (российское отделение «Организации здоровья, счастья и святости»).

Руководитель – Карта Хальса Сингх.

Контактные тел.: (095) 931-73-28, 119-13-06.

Численность

До 4 тыс. всех направлений.

Распределение по стране

Традиционные сикхи – в Москве, Санкт-Петербурге, Твери, Туле, Воронеже, Калуге.

Неосикхские синкретические общины – в большинстве областных центров Российской Федерации.

Национальный состав

Традиционные сикхи – почти исключительно индийцы, незначительное число представителей коренных народов России.

Члены неосикхских общин – русские и представители других коренных народов России.

Экономическое положение

Традиционный сикхизм существует на деньги от предпринимательской деятельности (преимущественно торговли) индийцев, проживающих в России.

Неосикхские общины – за счет помощи из-за рубежа, платы за проводимые семинары и тренинги и пожертвований самих членов. В миссии «Сант Мат» существует правило для внутренних членов общин отчислять одну десятую часть от заработной платы.

Библиография:

Баба Вирса Сингх. Чтобы улучшить общество, мы сначала должны улучшить себя. Послание на конференцию «Анализ систем на пороге XXI века: теория и практика» / Пер. с англ. Г. Владимировой // Время великого синтеза религии-науки-искусства. Сборник докладов конференции. М., 1996.

Бельский А.Г., Фурман Д.Е. Сикхи и индусы: Религия. Политика. Терроризм. М., 1992.

Захарьин Б.А., Хохлова Л.В. «Джап Джи» гуру Нанака в сикхской религиозной традиции // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 1999. № 4.

Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. Альбедиль М.Ф. и Дубянского А.М. М., 1996.

Митрохин Л.Н. Религиозные «культы» в США. М., 1984.

Религия сикхов: Пер. с англ. И.Н. Полонской, В.Н. Нечипуренко. Б/м, 1997.

Сабитова А. Строку диктуют факты // Школьные вести. Уфа. 1997.23.10.

Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н. Религия сикхов (Социал.-философские аспекты). Ростов-на-Дону, 1995.

Научное издание

Ответственные редакторы
М. Бурдо, С.Б. Филатов

СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ РОССИИ.
ОПЫТ СИСТЕМАТИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ
Том III

Научное издание

Редактор *Т.Г. Липкина*
Корректор *А.В. Полякова*
Переплет *С.С. Носова, Е.Ю. Молчанова*
Компьютерная верстка *Б. Куртиш*

Подписано в печать 20.05.2005. Формат 60x90/16
Печать офсетная. Бумага офсетная. Печ. л. 29,0
Тираж 2000 экз. Заказ № 3212

Издательская группа «Логос»
105318, Москва, Измайловское ш., 4

Отпечатано с готовых диапозитивов
во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

По вопросам приобретения литературы
обращаться по адресу:
105318, Москва, Измайловское ш., 4
Тел./факс: (095) 369-5819, 369-5668, 369-7727
Электронная почта: universitas@mail.ru
Дополнительная информация на сайте: http://logosbook.ru

BAYLOR UNIVERSITY LIBRARIES
3 1263 02139 5873