

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**РОССИЯ
И
МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР**

2017 – 1 (295)

Научно-информационный бюллетень

Издается с 1992 года

**Москва
2017**

***Центр научно-информационных исследований
глобальных и региональных проблем***

Редакционная коллегия:

В.С. Мирзеханов, д-р ист. наук, профессор, шеф-редактор.

Е.Л. Дмитриева – главный редактор, В.К. Белозеров – д-р полит. наук, О.П. Бибикина – канд. ист. наук, первый зам. главного редактора, А.В. Гордон – д-р ист. наук, Ш.Р. Кашаф, Д.Б. Малышева – д-р полит. наук, А.В. Малащенко – д-р ист. наук, А.Ш. Ниязи – канд. ист. наук, зам. главного редактора, В.Н. Сченснович – отв. секретарь.

Ответственные за выпуск бюллетеня на английском языке:
С. Хазанов – отв. редактор, Н.В. Гинесина – вед. редактор.

Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. глобальных и региональных проблем. – М., 2017. – № 1 (295). – 152 с.

Тексты, представленные в бюллетене, даны в авторской редакции.

*Издано при поддержке Российского фонда содействия
образованию и науке*

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ: ИДЕОЛОГИЯ, ПОЛИТИКА, КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

- А. Лубский, О. Посухова.* Проекты нациестроительства
и модели национальной интеграции в России 5
- В. Зорин.* Мусульмане России: Реалии формирования
гражданской идентичности 18

МЕСТО И РОЛЬ ИСЛАМА В РЕГИОНАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ, ЗАКАВКАЗЬЯ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

- В. Чигрин.* Особенности интеграции этносов Крыма
в российский полиэтнический социум..... 30
- С. Жемчураева.* К вопросу о месте религии в структуре
идентичности чеченцев 41
- И. Волков.* Система этноконфессиональных отношений
в Русском Туркестане как основа межцивилизационного
сотрудничества в Средней Азии..... 48

ИСЛАМ В СТРАНАХ ДАЛЬНЕГО ЗАРУБЕЖЬЯ

- А. Самохин.* Отдельные аспекты геополитического измерения
сирийского кризиса (2011–2016) 64
- Р. Ланда.* Ливан и «арабская политическая весна»..... 70
- В. Кириченко.* Шиитская община в политической жизни
Кувейта..... 90
- О. Бибикова.* Миграционный кризис 2016 г.
и его последствия 95

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

<i>И. Добаев.</i> Эволюция идеологических доктрин такфиритов-джихадистов	118
<i>Р. Гайнутдин (Гайнутдинов), Д. Мухетдинов.</i> Взгляды ал-Газали на проблему правоверия.....	130

КОНФЛИКТУ ЦИВИЛИЗАЦИЙ – **НЕТ!**
ДИАЛОГУ И КУЛЬТУРНОМУ ОБМЕНУ
МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ – **ДА!**

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ: ИДЕОЛОГИЯ, ПОЛИТИКА, КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

А. Лубский,

доктор философских наук, профессор кафедры теоретической социологии и методологии региональных исследований Института социологии и регионоведения Южного федерального университета

О. Посухова,

кандидат социологических наук, доцент кафедры регионалистики и евразийских исследований Института социологии и регионоведения Южного федерального университета (Ростов-на-Дону)

ПРОЕКТЫ НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА И МОДЕЛИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ В РОССИИ

Аннотация. В статье выделяются пять идеальных типов «nation building», в контексте которых анализируются различные проекты нациестроительства и модели национальной интеграции в современной России. Авторы приходят к выводу, что проекты формирования гражданской нации и единой российской нации оказались нереализованными, а в России сложилась политическая нация – специфическая государственно-гражданская идентичность, и реализуется модель национальной интеграции, основу которой составляет принцип «одна нация – много этнических культур». Однако доминирующая в российском обществе государственно-гражданская идентичность оказалась недостаточной для преодоления дезинтеграционного потенциала межэтнических и межконфессиональных противоречий. В связи с этим возникла потребность в новых проектах нациестроительства, одними из которых могут стать формирование трансэтнической нации-цивилизации и конструирование национально-цивилизационной идентичности как основы консолидации российского общества.

Ключевые слова: нациестроительство, интеграция, национально-цивилизационная идентичность, ценностная политика, консолидация.

В конце XX в. усилия российских реформаторов были направлены на реализацию линейной модели модернизации в либеральном направлении. Однако осуществить на практике эту модель не удалось, и российское общество вернулось к государствоцентричной матрице развития. В результате российское государство стало напоминать «витязя на распутье», обеспокоенного, с одной стороны, проблемами вхождения в глобализирующееся мировое пространство, а с другой – поисками путей национального развития и моделей национальной интеграции в условиях этнокультурного многообразия, возрастающего вследствие процессов глокализации и усиления миграционных потоков. В современной России поиск моделей национальной интеграции осложняется тем, что в полиэтническом российском обществе существуют глубокие социальные неравенства, разнообразные социальные интересы и ценностные ориентации, затрудняющие консолидацию российского общества [Перегудов 2011].

Национальная интеграция – это процесс объединения национального сообщества в единое целое в результате формирования нации в рамках государственного образования. Одним из этапов развития нации выступает национальная консолидация как сплочение национального сообщества на основе общих целей, интересов или ценностей. Поэтому консолидация, в отличие от интеграции, существует на уровне национального сознания и в значительной степени связана с формированием национальной идентичности. Модели национальной интеграции – это когнитивные аналоги реальных процессов национальной интеграции, обусловленных спецификой нациестроительства в тех или иных странах.

Теоретические трудности, связанные с изучением проектов нациестроительства в России, связаны с тем, что в научной литературе существуют различные представления о том, что такое нациестроительство, или nation building [Репьева 2013]. В зарубежной литературе термин nation building в одних случаях связывается с формированием нации [James 1996: 18–46; Иноземцев 2013: 298], в других – с созданием государства и формированием у населения чувства национальной идентичности [Bell, Freeman 1974: 11], в-третьих – с построением национальной идентичности с использованием силы государства [Nation Building... 1966].

В отечественной литературе одни исследователи считают, что нациестроительство – это процесс формирования национальной идентичности, суть которого заключается в создании в обществе чувства солидарности и патриотизма по отношению к своему государству [Тишков; Астафьева 2016: 52–56]. Другие полагают, что нациестроительство – это «соединение людей множеством взаимных связей и обязательств», которое становится возможным, «когда большая часть населения ощущает свою солидарность с множеством сограждан и свободно, по доброй воле принимает на себя заботу о них и ответственность перед ними» [Кара-Мурза, Куропаткина 2014: 375]. Некоторые исследователи, рассматривая нациестроительство как способ государственного регулирования межэтнических отношений, обращают внимание на необходимость очертить в первую очередь концептуальные подходы к такому явлению, как национализм [Барышная 2014]. Это обусловлено тем, что «не нация, – как считают специалисты, – создает национализм, а национализм создает нацию», и в связи с этим они выделяют гражданский и этнический виды национализма: первый собирает народы в большие нации, а второй разделяет нации и народы на менее крупные этнические общности [Кара-Мурза, Куропаткина 2014: 372–473].

Теоретические трудности, связанные с изучением проектов нациестроительства в России, обусловлены также тем, что в настоящее время существуют различные подходы к пониманию нации. В рамках одного из таких подходов, сложившихся под влиянием практик нациестроительства в западноевропейских странах, нация рассматривается как социальная общность с едиными национальными интересами и гражданскими ценностями, объединенная общей политической системой. При этом в понимании нации выделяется французская традиция, в которой нация рассматривается как политическое и гражданское сообщество, и немецкая традиция, связанная с пониманием ее как этнонации, т.е. сообщества культурного происхождения. Другой подход к пониманию нации связан с практикой *nation building* в США как иммигрантском государстве, в котором отождествляются понятия американского народа и американской нации как политического сообщества, основанного на верности американскому государству и приверженности американским ценностям, составляющим ядро политической культуры американского общества. В связи с этим некоторые исследователи считают, что с точки зрения западноевропейских практик *nation building* сегодня в США нет нации и

поэтому американцы представляют собой не nation, а people [Иноземцев 2013: 300–312].

В целом можно выделить несколько идеальных типов национализма в зависимости от особенностей социокультурного и исторического контекстов. Во-первых, это формирование моноэтнической нации, или нации-государства, основу которой составляет общность этнического происхождения, языка, религии, экономических интересов и политической системы. Во-вторых, это формирование полиэтнической политической нации на основе общности национальных (государственных) интересов и политических ценностей. В-третьих, это формирование полиэтнической гражданской нации, базирующейся на общих гражданских ценностях. В-четвертых, это формирование трансэтнической идеологической нации, основой которой является общность государственных интересов и идеологических ценностей. В-пятых, это формирование трансэтнической нации-цивилизации, основанной на общности цивилизационных ценностей и культурных кодов жизнедеятельности.

В настоящее время дискурсы о нации в России разворачиваются, с одной стороны, на уровне политических проектов, связанных с формированием единой российской нации, с другой – на уровне обсуждения вопроса о том, существует ли в России нация, и если да, то каковы ее особенности. После того как в стране не удалось реализовать проект, связанный с формированием гражданской нации на основе гражданского общества, была предложена идея о российском многонациональном народе как единой нации. Впервые эта идея была высказана в 2004 г. в докладе В.В. Путина по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений. Однако с самого начала эта идея вызвала, как отмечают исследователи, оппозицию со стороны региональных этнократий, которые усматривали в ней ущемление национальных прав различных этнических групп, а также русских националистов, которые отводили русским как государствообразующему народу особую роль в России [Малинова 2008: 66–79]. В дискурсе возникли также опасения, что реализация этой идеи в рамках политики «жесткой руки» и вертикали власти станет новым форматом слияния наций [Михайлов 2011: 116].

В 2008 г. возник Общероссийский союз общественных объединений «Российская нация», целью создания которого было, как отмечают исследователи, распространение в обществе идеи политической и гражданской нации в России [Зверева 2009а: 73–78].

В результате был предложен новый проект нациестроительства, который стал одновременно ориентироваться на формирование российской нации и как политической нации, объединяющей граждан Российской Федерации, и как гражданской нации, основанной на гражданском согласии. Вместе с тем в этом проекте сохранялась и идея российской нации как многонационального русского народа. В итоге «русская нация» оказалась, как подчеркивают исследователи, «зонтичным понятием», с помощью которого пытались сгладить общественные разногласия по поводу того, какой должна быть национальная идентичность в русском обществе [Зверева 2009б: 423].

В 2012 г. была принята Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г. Целью этой Стратегии является, с одной стороны, «упрочение общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (русской нации)», с другой – сохранение и развитие «этнокультурного многообразия народов России»¹. В основу федеральной целевой программы «Укрепление единства русской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020)» также был положен принцип единства русской нации и этнокультурного многообразия народов².

В связи с этим в русском научном дискурсе актуализировалась проблема, связанная с формированием в России трансэтнической нации. При этом стали предлагаться различные проекты конструирования такой нации, например с учетом советского прошлого или неоимперского будущего [Багдасарян 2014], русской цивилизационной специфики [Лубский 2015] или американского опыта второй половины XX в. Интерес в этом плане представляет также обмен мнениями в декабре 2010 г. между В.В. Путиным и Д.А. Медведевым на совместном заседании Госсовета и комиссии по реализации нацпроектов о том, на какой опыт нациестроительства можно опираться при решении проблем межнациональных отношений в современной России.

¹ Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г. Доступ: <http://www.text.document.kremlin.ru/SESSION/PDA/link Proxy?subjectId70284810link6553>

² Федеральная целевая программа «Укрепление единства русской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020)». Доступ: <http://www.government.ru/docs/4022> (Проверено 12.04.14.)

В.В. Путин, бывший в то время председателем правительства РФ, при решении этих проблем призвал воспользоваться советским опытом, поскольку в «СССР удалось создать некую субстанцию, которая оказалась над межнациональными и межконфессиональными отношениями. К сожалению, – заметил он, – она носила идеологический характер, это была социалистическая идея». На что президент РФ Д.А. Медведев отреагировал так: «Только что Владимир Владимирович, выступая, вспомнил Советский Союз, который нашел свою схему достижения определенного результата межнационального мира. Возможно ли повторение того, что было сделано в советский период? Мы с вами реальные люди и понимаем – нет, невозможно. СССР был очень жестким государством». Согласившись с В.В. Путиным в том, что «судьба Советского Союза в этом смысле дает самую лучшую пищу для размышлений» и «идея российской нации также эффективна», Д.А. Медведев сказал, что «нужно вырабатывать новые подходы». При этом он в качестве конструктивного примера, которому «не надо стесняться учиться», привел опыт США, где еще 40 лет назад «представители разных рас сидели на разных лавках, а сейчас это весьма толерантное общество»¹.

Комментируя эту полемику, некоторые современные исследователи отмечают, что В.В. Путин вовсе не утверждал, что в современной России следует повторять опыт СССР, смысл его реплики заключался в том, что «принципы сборки нации надо вырабатывать на основе исторического опыта государства Россия с учетом массивных инерционных блоков ее культуры». В частности, по словам В.В. Путина, вполне достойной заменой социализму мог бы послужить «общероссийский патриотизм». Д.А. Медведев, напротив, в качестве «образца назвал модель США, т.е. “этнический тигель”, который “проработал” два века, и нынешний мультикультурализм» [Кара-Мурза, Куропаткина 2014: 388].

На уровне обсуждения вопроса о том, существует ли в России нация, в научном дискурсе существуют различные представления. Некоторые исследователи высказывают суждения о том, что макрополитическое сообщество, сформировавшееся в постимперском контексте, невозможно вообще вписать в идею российской нации, обеспечивающей национальную интеграцию [Малинова 2012: 48]. Поэтому, с их точки зрения, говорить о наличии

¹ Родин И. Разошлись во мнениях. – Независимая газета. 2010. 28 дек. Доступ: http://www.ng.ru/politics/2010-12-28/1_opinions.html

в современной России нации не представляется возможным. Об отсутствии нации в России также говорят и те ученые, которые связывают возможности нациестроительства в ней только с формированием гражданской нации по западноевропейским либеральным лекалам [Паин 2004: 18].

Большинство исследователей считают возможным говорить о существовании нации в России, вопрос только в том, как ее называть – гражданской или политической. В частности, одни ученые полагают, что процесс формирования гражданской нации в России уже идет, и достаточно успешно [Российская нация...2011: 3–4]. Однако другие исследователи считают, что возникновение гражданской нации – это перспектива на будущее, и связывают ее с практиками формирования гражданского общества в России «снизу» [Горшков 2011: 104].

Дискурсы о нации в России, приобретающие зачастую идеологически ангажированный характер, сопровождаются также разными представлениями о том, какой должна быть национальная идентичность в российском обществе и как возможно ее формирование. В процессе реализации различных проектов нациестроительства в России стало ясным, что национальная идентичность является результатом не только ее конструирования субъектами, обладающими символическим капиталом власти, но и социокультурной предрасположенности индивидов воспринимать навязываемые представления о воображаемых сообществах в качестве основы этой идентичности. Об этом говорил и В.В. Путин, выступая в 2013 г. на Валдайском форуме, подчеркнул, что «идентичность, национальная идея не могут быть навязаны сверху, не могут быть построены на основе идеологической монополии». При этом В.В. Путин обратил внимание на то, что «формирование именно гражданской идентичности на основе общих ценностей, патриотического сознания, гражданской ответственности и солидарности, уважения к закону, сопричастность к судьбе Родины без потери связи со своими этническими, религиозными корнями – необходимое условие сохранения единства страны»¹.

Опираясь на результаты социологических исследований, Л.А. Дробизева предложила различать государственно-гражданскую и национально-гражданскую идентичности в российском обществе. При этом она отметила, что основу государственно-

¹ Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай». Стенограмма заседания. Доступ: <http://www.rg.ru/2013/09/19/stenogramma-site.html>

гражданской идентичности составляет этатистское сознание индивидов, предполагающее лояльное отношение к государству. Основной национально-гражданской идентичности выступает гражданское сознание, которое означает отождествление индивида с гражданским сообществом как гражданской нацией. При этом она обратила внимание на то, что в Западной Европе государственно-гражданская и национально-гражданская идентичности на определенном этапе стали совпадать [Дробижева 2012: 17–18]. В России государственно-гражданская и национально-гражданская идентичности не совпадают, более того, когда говорят о гражданской идентичности в России, то чаще всего подразумевается принадлежность не к гражданскому обществу, а к государству. Л.А. Дробижева обратила также внимание на особенность современной российской идентичности, которая носит не только государственный, но и гражданский характер. Основаниями для такого рода идентичности, солидаризирующей, как считает Л.А. Дробижева, российское общество, являются: общее государство (66% респондентов в ходе общероссийского опроса), территория (54%), государственный язык (49%), историческое прошлое (49%), общие символы – флаг, герб, праздники (32–37%), ответственность за судьбу страны (32%). При этом она отмечает, что «при высоком сходстве у русских и других национальностей по значимости они совпадают в трех случаях (государство, символы, праздники) и почти совпадают еще в трех случаях (территория, язык, ответственность за судьбу страны). Последний фактор особенно важен, поскольку именно он характеризует нашу российскую идентичность не только как государственную, страновую, но и как гражданскую [Дробижева 2015: 123].

Доминантой государственно-гражданской идентичности в современном российском обществе выступает самоидентификация индивидов, прежде всего, с гражданами Российской Федерации (75–80% в 2013–2015 гг. по России в целом). Вместе с тем эта идентичность содержит и такие элементы национально-гражданской идентичности, как чувства общности и солидарности с гражданами страны, ответственности за свою судьбу и жизнь окружающих. Результаты социологических исследований также показывают, что у большинства россиян государственно-гражданская идентичность совмещается с этнической идентичностью [Дробижева 2015: 124]. Так, при ответе на вопрос: «Кем Вы себя чувствуете в большей мере?» – 47% респондентов по стране в целом назвали себя «скорее россиянами», 25% одновременно счи-

тают себя и россиянами, и представителями определенной национальности. Однако в республиках респонденты из числа представителей титульных этнических групп рассматривают себя прежде всего как представителей своей национальности [Дробижева 2012: 24–25]. Это позволяет сделать вывод о том, что, наряду с государственно-гражданской идентичностью, которая является преобладающей по стране в целом, в национальных регионах большую роль играет этнонациональная идентичность индивидов, составляющих этнические сообщества, стремящихся к усилению своей государственности. В связи с этим некоторые исследователи отмечают, что сложившаяся государственно-гражданская идентичность не оказывает существенного влияния на снижение дезинтеграционного потенциала этноконфессиональных различий в российском обществе [Авксентьев, Аксюмов 2013: 32–35].

Анализ процессов нациестроительства и формирования национальной идентичности в современном российском обществе позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, идея о российском народе как единой нации оказалась заманчивым, но не реализованным проектом нациестроительства в постсоветской России.

Во-вторых, в России сложилась политическая нация и специфическая государственно-гражданская идентичность, а в основу национальной интеграции был положен принцип: «Одна нация – много этнических культур».

В-третьих, сложившееся макрополитическое сообщество (политическая нация) и сформировавшаяся государственно-гражданская идентичность оказались, с одной стороны, недостаточными для преодоления межэтнических и межконфессиональных противоречий, а с другой – не способными стать реальной основой культурно-аксиологической общности россиян.

В связи с этим в современной России начался поиск новой модели нациестроительства и национальной интеграции. При этом некоторые исследователи считают, что такой моделью может стать формирование в России трансэтнической нации-цивилизации и конструирование, соответственно, национально-цивилизационной идентичности как основы консолидации российского общества [Лубский 2015: 30–35]. В связи с этим следует отметить, что формирование национально-цивилизационной идентичности в российском обществе сегодня связано с целым рядом трудностей, которые обусловлены, с одной стороны, тем, что общественному сознанию в России навязываются различные ее цивилизационные

образы, а с другой – тем, что сама идея национально-цивилизационной идентичности в настоящее время находится на периферии массового сознания россиян. Поэтому особая роль в формировании национально-цивилизационной идентичности в России должна принадлежать ценностной политике и гуманитарным технологиям. В связи с этим одним из условий формирования нации-цивилизации и конструирования национально-цивилизационной идентичности является распространение в общественном сознании представлений о России как государстве-цивилизации и формирование заботы о ее национальных интересах.

В настоящее время в дискурсе презентуются самые различные цивилизационные образы России как цивилизации. Особое значение в этом цивилизационном репертуаре имеют образы России как восточно-христианской, православной, русской, русско-славянской, или восточнославянской, евразийской и российской цивилизации [Лубский 2005]. Для формирования в современном российском обществе национально-цивилизационной идентичности наиболее подходящим, на наш взгляд, является образ России как российской цивилизации. В научной литературе существуют различные представления об особенностях российской цивилизации. Согласно одному из таких представлений, особенность этой цивилизации состоит в том, что доминантной формой социальной интеграции в ней выступает государственность как государственно организованное общество, неформальная институциональная матрица функционирования и развития которого задается государством [Лубский 2014: 7–9]. Эта матрица, с одной стороны, включает такие базовые принципы, как этатизм, державность, социоцентризм и патернализм, выступающие культурными маркерами национально-цивилизационной идентичности [Лубский 2013], с другой – обуславливает формирование в государственно-организованном обществе нормативного типа личности, выступающего основой конструирования этой идентичности в России.

Проекты нациестроительства и модели национальной интеграции, связанные с формированием нации-цивилизации и конструированием национально-цивилизационной идентичности в России, подвергаются критике со стороны либерально ангажированных ученых. Они полагают, что основной целью нациестроительства в России является формирование гражданской нации на основе принципов и ценностей гражданского общества. Поэтому любые попытки использовать идею цивилизации в качестве альтернативы нации ими считаются несостоятельными, а вся-

кие разговоры о цивилизационной специфике России рассматриваются как реанимация идеологемы ее «особого пути» [Между идеями... 2012].

В связи с этим следует обратить внимание на то, что в настоящее время в рамках культуры неоглобализма существенно изменились представления о локальных цивилизациях в эпоху глокализации. Некоторые исследователи, преодолевая представления о них как дискретных социокультурных единицах, предлагают применять понятие цивилизации только к тем локально-историческим образованиям, которые обладают способностью к усвоению и выражению универсальных идиом и значений через призму своих ценностей и исторического опыта [Лубский 2016]. В этом плане локальные цивилизации могут рассматриваться как «вызовы» глобальным императивам, а цивилизационные идентичности – как основа воспроизводства цивилизаций в международной политике [Civilizational Identity... 2007]. В рамках таких представлений о локальных цивилизациях проекты нациестроительства, связанные с формированием нации-цивилизации и конструированием национально-цивилизационной идентичности в России, являются не попыткой идеологического обоснования ее особого пути в противостоянии с Западом, а стремлением к формированию собственных, обусловленных ее цивилизационной спецификой ответов на вызовы глокализации как условием национальной интеграции и фактором консолидации российского общества.

Таким образом, в 90-х годах прошлого века в России в процессе либеральных преобразований была предпринята попытка реализации такого проекта нациестроительства, который предполагал формирование гражданской нации и национально-гражданской идентичности как необходимого условия национальной интеграции и консолидации российского общества.

В начале XXI в. в рамках идеи о российском многонациональном народе как единой нации был предложен новый проект нациестроительства, направленный на формирование российской нации одновременно как нации политической и гражданской при сохранении культурного многообразия народов России. В результате реализации этого проекта в России сформировалась полиэтническая политическая нация, объединяющая граждан Российской Федерации. Преобладающей в российском обществе стала государственно-гражданская идентичность, включавшая также некоторые элементы национально-гражданской идентичности. Опреде-

ленную конкуренцию государственно-гражданской идентичности составила этнонациональная идентичность, преобладающая в национальных регионах среди представителей титульных национальностей. В результате государственно-гражданская идентичность оказалась недостаточной для снижения дезинтеграционного потенциала этноконфессиональных различий в российском обществе.

В связи с этим появилась потребность в разработке новых проектов нациестроительства и моделей национальной интеграции. Реализацию одного из таких проектов связывают с формированием в России как государстве-цивилизации трансэтнической нации-цивилизации и национально-цивилизационной идентичности, способной преодолеть этнические и конфессиональные противоречия в обществе.

Примечание: Статья подготовлена в рамках реализации гранта Российского научного фонда № 15-18-00122 «Институциональные практики и ценностная политика в сфере гармонизации межэтнических отношений в экономически развитых странах со сложной этнокультурной структурой: сравнительный анализ и моделирование имплементации в российских условиях».

Литература

1. Авксентьев В.А., Аксюмов Б.В. 2013. Россияне: от гражданской к цивилизационной идентичности. – Научная мысль Кавказа. № 4. С. 31–37.
2. Астафьева Е.М. 2016. Нациестроительство в гетерогенном обществе: проблема выбора пути. – Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки. Т. 149. № 1. С. 52–66.
3. Багдасарян В.Э. 2014. Нациестроительство или империестроительство: развилка подходов. – Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование. № 1(33). Т. 7. С. 47–50.
4. Барышная Н.А. 2014. Нациестроительство как способ формирования межэтнических отношений. – Власть. № 3. С. 43–47.
5. Горшков М.К. 2011. Социальные основы формирования гражданской нации в современной России. – Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: К 70-летию академика В.А. Тишкова. – М.: Наука. С. 103–114.
6. Дробижеева Л.М. 2012. Российская идентичность и согласие в межэтнических отношениях: опыт 20 лет реформ. – Вестник Российской нации. № 4–5. С. 17–25.
7. Дробижеева Л. 2015. Межнациональное согласие в политике государства и массовом сознании. – Вестник Российской нации. № 5. С. 105–126.
8. Зверева Г.И. 2009а. Как «нас» теперь называть? Формулы коллективной самоидентификации в современной России. – Вестник общественного мнения. № 1 (январь–март). С. 73–80.

9. Зверева Г.И. 2009б. Учреждение «российской нации»: год 2008. – Пути России: Современное интеллектуальное пространство: школы, направления, поколения. – М.: Университетская книга.
10. Иноземцев В.Л. 2013. Потерянное десятилетие. – М.: Московская школа политических исследований. – 600 с.
11. Кара-Мурза С.Г., Куропаткина О.В. 2014. Нациестроительство в современной России. – М.: Алгоритм; Научный эксперт. – 408 с.
12. Лубский А.В. 2005. Цивилизационные образы России. – Социально-гуманитарные знания. № 4. С. 47–61.
13. Лубский А.В., Лубский Р.А. 2013. Этатизм и патернализм как культурные маркеры цивилизационной идентичности в России. – Гуманитарий Юга России. № 3. С. 90–103.
14. Лубский Р.А. 2014. Российская государственность как социальная реальность. Ростов н/Д: Фонд науки и образования. 292 с.
15. Лубский А.В. 2015. Государство-цивилизация и национально-цивилизационная идентичность в России. – Гуманитарий Юга России. № 2. С. 30–45.
16. Лубский А.В. 2016. Цивилизационный дискурс в условиях глокализации. – Философия права. № 2. С. 65–69.
17. Малинова О.Ю. 2008. Тема империи в современных российских политических дискурсах. – Наследие империй и будущее России. – М.: Новое литературное обозрение. С. 59–102.
18. Малинова О.Ю. 2012. Российская идентичность между идеями нации и цивилизации. – Вестник Института Кеннана в России. Вып. 2. С. 48–56.
19. Между идеями нации и цивилизации: дилеммы макрополитической идентичности в постимперском контексте. – Фонд «Либеральная миссия». 2012. Доступ: <http://www.liberal.ru/articles/5797> (Проверено 12.05.14.)
20. Михайлов В.М. 2011. К вопросу об эволюции государственно-гражданской идентичности россиян. – Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: К 70-летию академика В.А. Тишкова. М.: – Наука. С. 115–124.
21. Паин Э.А. 2004. Между империей и нацией: модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. – М.: Новое издательство. – 248 с.
22. Перегудов С.П. 2011. Национально-государственная идентичность и проблемы консолидации Российского государства. – Полис. Политические исследования. № 3. – С. 141–163.
23. Репьева А.М. 2013. Нациестроительство. Формирование и существенные характеристики (США и Россия). – Международные отношения. № 2. С. 68–79.
24. Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие (Отв. ред. В.А. Тишков). 2011. – М.: Наука. – 462 с.
25. Тишков В.А. Понимание нациестроительства в России в мировом контексте. – Блог В.А. Тишкова. Доступ: http://valerytishkov.ru/cntnt/novy_e_publicacii/val_tishkov.html
26. Bell W., Freeman W. 1974. Introduction. – Ethnicity and Nation-Building: Comparative, International, and Historical Perspectives (Ed. by W. Bell, W. Freeman). Thousand Oaks (Ca.): Sage Publications.

27. Civilizational Identity. The Production and Reproduction of «Civilizations» in International Relations (Ed. by M. Hall, P.T. Jackson). 2007. – N.Y.: Palgrave McMillan. 242 p.
28. James P. 1996. Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community. – London: Sage Publications. – 338 p.
29. Nation Building in Comparative Contexts (Ed. by K.W. Deutsch, W.J. Folt). 1966. New York: Atherton.

«Власть», М., 2017 г., № 8, с. 39–48.

В. Зорин,

доктор политических наук, профессор,
заместитель директора

Института этнологии и антропологии

имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

МУСУЛЬМАНЕ РОССИИ: РЕАЛИИ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы оценки численности мусульманского населения Российской Федерации, а также подчеркивается важность учета исламского фактора во внешней и внутренней политике России. На примере Северо-Западного федерального округа раскрываются особенности исламо-государственных отношений. Анализируются актуальные задачи, стоящие перед мусульманскими организациями в настоящее время.

Ключевые слова: ислам, гражданская идентичность, межконфессиональные отношения, численность мусульман в России, «Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года», исламо-государственные отношения.

Бесспорно, для Российского государства межэтнические и межконфессиональные отношения всегда были приоритетом внутренней жизни и национальной безопасности. Три года назад был принят важный доктринальный документ: «Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации до 2025 года»¹. Для страны прошедший период был временем больших успехов и немалых испытаний, среди которых – усилившееся

¹ <http://www.ufa-edu.ru/education/Nacionalnoe%20obrazovanie/Normdoc/2025>.

политическое и экономическое давление со стороны Евросоюза, растущие санкции наших европейских и американских партнеров, ухудшение отношений с НАТО, попытки раскачать политическую стабильность, в том числе и за счет этноконфессионального фактора, возросшая активность запрещенных в России международных террористических организаций.

Однако, как и всегда, их «усилия» привели к обратному результату. Эти беспрецедентные меры в отношении нашей суверенной страны, наоборот, способствовали объединению и консолидации многонационального и поликонфессионального народа России. Можно с уверенностью сказать: проект единства российской гражданской нации выдержал очередные испытания, и это является важным фактором преодоления ксенофобии, экстремистских и радикальных настроений, национализма и религиозной нетерпимости. С особой силой мероприятия, посвященные 70-летию Великой Победы, доказали верность наших людей идеалам единства, справедливости и патриотизма.

Жизнь показала, что фундаментальные положения о необходимости осуществления в России формулы «единства в многообразии» отвечают не только насущной потребности обеспечения гражданского согласия в крупном государстве, это также еще и единственная реализуемая формула устройства многоэтнической и поликонфессиональной страны. Сразу следует подчеркнуть, что новая идеология гражданского нациестроительства ни в коей мере не означает отрицание или растворение российских национальностей (наций в этническом смысле слова) в некоей монокультурной общности под названием «российская нация».

Россия – многоконфессиональная держава. В девяти федеральных округах Российской Федерации проживает население, сложное не только по этническому, но и по религиозному составу. Официальных данных о численности граждан по религиозной принадлежности в Российской Федерации не существует. Всероссийские переписи населения не учитывают религиозную принадлежность. Исследователи используют различные косвенные методы для оценки религиозного состава населения: данные социологических опросов, сведения о государственной регистрации религиозных организаций. Существует и так называемый этнографический метод, согласно которому те или иные национальности объявляются приверженцами определенных конфессий: русские – православные, татары – мусульмане, калмыки – буддисты и т.д. При этом упускается, что в составе каждой националь-

ности есть последователи не одной, а многих религий, а также есть неверующие. Ни один из перечисленных методов не может дать правильных сведений о количестве верующих – они могут быть использованы только для приблизительной оценки состава населения по культурно-религиозной традиции.

Следует различать понятия «состав населения по культурно-религиозной традиции» и «количество верующих по конфессиям». Первое понятие включает не только верующих, но и тех, кто считает близкой себе определенную религиозно-культурную традицию (в силу своего воспитания, образования, образа жизни, бытовых традиций и пр.).

При анализе данных Всероссийских переписей населения 2002 и 2011 гг., в Российской Федерации к православной культурной традиции могут быть причислены свыше 70 национальностей общей численностью 124,3 млн человек, или 86% населения¹. Но это не численность православных и тем более не численность верующих. Из этой страны часть относит себя к другим религиозным направлениям. Например, многие народы Севера относят себя одновременно и к православию, и к народным культам, шаманизму, что характерно и для некоторых народов Поволжья, Алтая. Определенная часть русского населения является приверженцами разных направлений протестантизма и так называемых новых (для России) религиозных направлений. Появились и «русские мусульмане». Некоторые исследователи определяют их численность около 10 тыс. человек. Часть вообще не связывают себя с религией. По данным социологических опросов численность населения православной культурной традиции в России может быть оценена как 100–110 млн человек (около 72% населения). К исламской культурной традиции могут быть отнесены более 65 национальностей – это 16,1 млн человек, или 11% населения страны. По данным социологических опросов, численность населения исламской культурной традиции может быть оценена как 7,2 млн человек (около 5% населения).

¹ Здесь и далее расчеты проводились совместно с В.В. Степановым под руководством В.А. Тишкова. Оценка по состоянию на начало 2011 г., включая данные Всероссийской переписи населения 2010 г. (полученные в октябре), а также сведения о международной миграции, итоги которой перепись не смогла учесть.

С этими оценками солидаризируются видные российские ученые, в том числе М. М. Мчелдова. Если прибавить сюда трудовых мигрантов, то получится цифра в районе 18 млн человек¹.

Дискуссия о численности мусульман в России идет не первый год, однако она не имеет столь принципиального характера, который ей порой придается. Во-первых, наша страна, особенно после вступления в Лигу исламских государств, имеет там статус наблюдателя. Во-вторых, в истории России имеется многовековой опыт сосуществования православных христиан и мусульман, заложенный 250 лет назад известными указами Екатерины Второй.

Следует подчеркнуть, что вопрос об отношении к религии не предусмотрен при проведении Всероссийских переписей населения. Последний раз этот вопрос задавался в 30-е годы прошлого века. Тем не менее подобный опыт есть в некоторых странах, в том числе и постсоветских. Думаю, что при подготовке к очередной переписи (2020) можно вернуться к рассмотрению целесообразности внесения этого вопроса в переписной лист.

По общему экспертному мнению, мусульманская проблема в России (в дореволюционной Российской империи, в СССР и в современной, постсоветской Российской Федерации) всегда была актуальной и требовала своего конкретно-исторического подхода. Государственная власть в России всегда отдавала себе отчет, что игнорирование исламского фактора в выработке и проведении внутренней и внешней политики чревато тяжелыми последствиями. Для современной России решение вопроса о политической интеграции собственного мусульманского населения связано с вопросом территориальной целостности и национальной безопасности, а также с возможностью формирования устойчивой политической системы. Известный российский востоковед А. Малашенко отмечает существование в современной России специфических исламо-государственных отношений, включающих в себя ряд проблем политического, идеологического характера, связанных с вопросами этнической традиции, культуры, миграции. Он полагает, что эти отношения, несомненно, оказывают воздействие на ста-

¹ См.: Мчелдова М.М. Ислам и единство российского общества: современность и исторический опыт // Ислам в современном мире. 2015. Т. 6. № 1. С. 95.

бильность общественных отношений¹. И с этим нельзя не согласиться. Проиллюстрируем это на примере Северо-Западного федерального округа.

Самыми крупными этническими группами, традиционно исповедующими ислам, на территории Северо-Западного федерального округа являются татары, азербайджанцы, узбеки и таджики. Их общая численность, согласно данным Всероссийской переписи населения 2010 г., составляет 141,3 тыс. человек, или немногим более 1% от населения федерального округа.

Наибольшее влияние на деятельность официальных исламских структур оказывает татаро-башкирское сообщество, проживающее на Северо-Западе, начиная с Петровских реформ. В течение последних десятилетий заметно выросли землячества северокавказских этносов, что привело к образованию новых мусульманских общин (чеченских, дагестанских).

На численность и этнический состав уммы макрорегиона серьезное влияние также оказывает динамика миграционных процессов. Так, до 2015 г. граждане Узбекистана и Таджикистана обеспечивали до четверти миграционного прироста в Санкт-Петербурге и Ленинградской области (эти два субъекта Российской Федерации абсорбируют 80% всей внешней миграции в Северо-Западном федеральном округе, поэтому данные по ним имеют определяющее значение для анализа миграционных процессов и изменений этнической структуры населения). Особенно интенсивный процесс переселения из среднеазиатских стран наблюдался в 2011–2013 гг. В 2013 г., например, миграционный прирост за счет них составил в Санкт-Петербурге более 25 тыс. человек, что даже в пятимиллионном мегаполисе не может остаться незамеченным. В относительном выражении эти показатели характерны и для Ленинградской области.

В ходе проводимых социологических исследований к приверженцам ислама в федеральном округе в целом отнесли себя 1,3%, что вполне коррелирует с данными об этническом составе населения. При этом очевидно, что временно пребывающие на территории России мусульмане не попадают в выборку. В региональном разрезе значительно больше положительных ответов в

¹ Малашенко А. (2014) Российские мусульмане в международном контексте. URL: <http://www.globalaffairs.ru/number/Rossiiskie-musulmane-v-mezhdunarodnom-kontekste-17204>

сравнении со среднеокружными значениями встречается в Санкт-Петербурге (4,8%) и Мурманской области.

Данные о религиозных организациях мусульман (РОМ) также достаточно адекватно характеризуют место этой авраамической религии на конфессиональном пространстве федерального округа: из более чем 2100 зарегистрированных организаций к исламу относятся около 40, или 1,8%. Наряду с ними имеется большое число незарегистрированных групп мусульман, совершающих намаз в арендуемых или подсобных помещениях самостоятельно или под руководством самодеятельных имамов. На территории федерального округа действуют пять мечетей, в том числе две соборные (Санкт-Петербург и Вологда), а также некоторое количество модельных домов. В целом деятельность исламских официальных организаций носит стабилизирующий характер и направлена на обеспечение межконфессионального согласия. Влияние ваххабитских и салафитских проповедников на мусульман Северо-Запада России латентно и связано главным образом с наличием временных трудовых мигрантов¹.

Один из крупнейших специалистов России по исламскому праву Л.Р. Сюкияйнен исходит из того, что ислам не является инородным элементом российской истории и культуры, а является религией и образом жизни миллионов россиян на протяжении многих веков. Исламская цивилизация накопила множество форм социальной регуляции, в том числе политико-правовых. Среди них есть и те, что могут быть использованы современным Российским государством и обществом в создании демократического общества, в частности такие, как стремление к стабильности и умеренности, к лояльности по отношению к власти, к совещательности, к достижению компромисса в конфликтах и избеганию вреда, к консолидации общества и государства².

Развитие нашей страны на основе сохранения ее этнокультурного и религиозного многообразия, представленного в России в том числе и многовековой мусульманской традицией, равно как и формирование российской нации на условиях включения в ее сложную структуру элементов гражданско-территориальной и эт-

¹ Данные текущего архива автора и В.Б. Угрюмова.

² См., например: Сюкияйнен Л.Р. Шариат, адат и российское законодательство: соперничество или взаимодействие? Человек и общество на Кавказе. Проблемы правового бытия. – Ставрополь, 2001; Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. – М.: ООО «Садра», 2014.

нокультурной общности, бесспорно, может служить залогом прочности российской государственности, одним из факторов укрепления которой является межкультурное и межрелигиозное взаимодействие.

И в этой связи возникает несколько вопросов, решение которых послужит укреплению общероссийской идентичности и решению данной задачи.

Когда мы говорим о необходимости формирования общих ценностей, то здесь необходимо обращать внимание и на религиозные ценности, и на этнокультурные традиции. Ведь учение ислама, как и других традиционных религий России, выступает за равенство народов, уважительное отношение к культурному разнообразию.

В стратегии государственной национальной политики отражен именно такой сбалансированный подход. Документ делает акцент на роли религии в сохранении межнационального согласия, в деле предупреждения и разрешения конфликтов.

Я убежден, что в этой важной работе многое зависит от правильной постановки приоритетов и системности. Прежде всего, речь идет о подготовке и профессионализме священнослужителей. Можно сказать, что исламское образование становится составной частью работы по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений. Низкий уровень подготовки мусульманского духовенства и, как следствие, более высокая популярность радикальных проповедников, обучившихся за рубежом, – одна из причин роста радикальных настроений молодежи. На сегодняшний день имам – это базовый элемент развития мусульманской общины в России. Повышение уровня их подготовки позволит духовным управлениям при поддержке органов власти сформировать кадровый резерв. Организация подготовки собственных отечественных кадров приведет, на мой взгляд, к формированию системы конкурентоспособного отечественного обучения, собственной богословской школы, значительно сократится количество молодежи, выезжающей за рубеж для получения религиозного образования¹.

¹ Зорин В.Ю. Выступление на заседании Совета по межнациональным отношениям при Президенте РФ 22 октября 2013 г. Уфа; Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии. 2003. № 2(21). С. 5–31.

Одной из функций религии и религиозных организаций в условиях современности является их возможность выступать в качестве ресурса политической и социальной консолидации. Они способны при помощи гражданских, культурных, вероучительных объединительных моментов выполнять функции обеспечения национальных интересов и консолидации носителей российской цивилизационной идентичности, во многом способствуя продвижению интересов России, поскольку люди «без общих понятий и целей, без разделяемых всеми или большинством чувств, интересов не могут составить прочного общества», – как говорил российский историк В.О. Ключевский¹.

В условиях геополитического и экономического давления на нашу страну, возросшей террористической опасности со стороны ИГИЛ (запрещенной в нашей стране организации) значительно возрастает роль религиозных объединений и организаций в поддержке внешнеполитического курса страны. И это ясно акцентировали военная операция России в Сирии и кризис в российско-турецких отношениях, связанный со сбитым самолетом. «Народная дипломатия» и «мягкая сила» традиционных российских организаций может многое сделать для улучшения международного имиджа России и решения стратегических геополитических задач.

Другими важными направлениями деятельности исламских организаций могут стать их участие в реализации социальных программ, борьба с бедностью, волонтерство, противодействие наркотикам.

По данным ВЦИОМ, более 80% населения выступает против однополых браков. Общей заботой россиян независимо от вероисповедания является укрепление семьи, улучшение демографии, борьба с абортами.

Стратегия госнацполитики ставит задачу участия религиозных организаций в деятельности по развитию межнационального и межконфессионального диалога, противодействию экстремизму, предупреждению конфликтных ситуаций на межэтнической основе. И здесь в субъектах федерации СЗФО накоплен определенный позитивный опыт.

Россия продолжает оставаться привлекательной для мигрантов, несмотря на кризисные проявления в экономике. В 2014 г. в

¹ Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 41.

России побывали более 17 млн иностранных граждан. Каждый десятый из них прибыл в Санкт-Петербург и Ленинградскую область. Сейчас на территории России с различными целями находятся более 11 млн иностранных граждан. Около 72,3% из них – граждане государств СНГ, 10,2% – граждане государств Европейского союза. Такое соотношение сохраняется уже много лет с незначительными колебаниями. Наибольшее количество граждан к нам приезжает из Украины, Узбекистана, Таджикистана и Казахстана. Безусловно, на динамику въезда повлияла ситуация на Юго-Востоке Украины. Среди визовых лидеров – Германия, США. Граждане СНГ преобладают почти во всех федеральных округах, их количество среди въезжающих иностранных граждан составляет от 72% в Центральном федеральном округе, 97% в Приволжском федеральном округе и 98% в Крымском федеральном округе, Северо-Западный ФО состоит наполовину из граждан СНГ. Понятно, что в основном приезжают люди исламских конфессий, и для них нередко мечеть является местом встреч, консультаций, оказания помощи и поддержки.

Мусульманские религиозные организации могут использовать и используют различные методы и формы работы с мигрантами. Например, проведение национальных, религиозных праздников, дней национальной культуры, создание вечерних школ по изучению русского языка, русской культуры, православной религии, основ законодательства, в частности трудового и гражданского кодексов. Также это могут быть приемы граждан по личным вопросам. Люди должны иметь возможность обратиться за помощью или советом.

Это тем более важно сегодня, потому что ислам нередко ассоциируется с наплывом в Россию мигрантов, которые зачастую ведут себя неадекватно, демонстрируя неуважение к местным традициям и обычаям, что составляет прочную основу настороженного и негативного отношения к исламу.

Подавляющая часть россиян судят об исламе по тем, кто находится на виду, т.е. по тем представителям мусульманского мира, которые вызывающе ведут себя, – это, как правило, радикалы. Образ мусульманина, таким образом, формируется у общества под воздействием акций религиозных экстремистов, конфликтов с участием мусульман, радикальных заявлений мусульманских политиков и духовных лиц.

Поэтому важной задачей сегодня является формирование положительного имиджа мусульман в России и мире. И в этой связи необходимы следующие мероприятия:

- информирование населения об основах мусульманской религии через СМИ;

- распространение информации о позитивной деятельности мусульман во всех регионах России.

Более того, на наш взгляд, следует проводить религиозно-педагогическую подготовку и повышение квалификации кадров специалистов-госслужащих, работающих в сфере государственно-конфессиональных отношений, что будет способствовать повышению эффективности деятельности в отношении мусульман.

Однако главное – это обеспечить исполнение законов на всех уровнях власти. В сфере свободы совести и вероисповеданий необходимо создать эффективно функционирующий механизм реализации государственной политики, что будет содействовать укреплению взаимопонимания и сотрудничества представителей разных религий и людей неверующих, стабильности в обществе. Именно средства массовой информации влияют на массовое сознание, формируют стереотипы и информационные миры.

В межконфессиональных отношениях появляется конфликтный потенциал, который периодически выливается в разовые конфликты. Конфликтные проявления связаны со строительством культовых зданий, заключением под стражу и судебными процессами по делу служителей культа, а также и расхождениями в понимании религиозных идей, постулатов веры в одноименных конфессиях (внутри православия и внутри ислама). Существенный конфликтный потенциал содержит само соотнесение религии с терроризмом и экстремизмом, оправдание экстремизма постулатами религии и веры, что заботит прежде всего служителей ислама. В этом плане ведется широкая дискуссия о правомочности и оправданности использования таких лексем, как «истинный ислам», «традиционный ислам», «северокавказский ислам», «радикальный ислам», «политический ислам», «исламизм», «умеренный ислам», «исламские террористы», «Исламское государство Ирака и Леванта», а также о трактовках понятий «джихад», «такфир», «аль-васатыйя» и др.

Также конфликтные ситуации связаны с распространением нетрадиционных верований, учений и деноминаций, прежде всего языческого толка (родноверство, инглизм, народная религия и др.), а также таких верований, как иеговизм, кришнаизм и др.

Органы власти субъектов СЗФО в целом овладели основными приемами антиконфликтного менеджмента межэтнических отношений. Однако в сфере межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений фиксируются явные проблемы. Они не всегда находят решение и периодически выливаются в локальные конфликты, накопление «критической массы» которых может вылиться в масштабный конфликт.

Я разделяю мнения экспертов, которые считают, что сложности межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений во многом объясняются отсутствием концептуального документа федерального уровня, определяющего принципы и механизмы государственно-конфессиональных отношений, аналогичного «Стратегии государственной политики Российской Федерации на период до 2025 года». Не ясны в полной мере в концептуальном и операциональном плане трактовки принципа светскости государства и роли органов власти различного уровня в его обеспечении; основы взаимодействия светских и религиозных деятелей; принципы выстраивания отношения государства и общества к новым религиозным движениям и вероучительным практикам.

В заключение следует сказать, что на современном этапе важнейшим ресурсом нашего общества становится взаимодействие христианской и мусульманской, религиозных и светских культур в политической жизни российского федеративного государства. Необходимо достижение согласия относительно базовых ценностей общества в политической жизни с учетом российского цивилизационного и культурного контекста, евразийского выбора нашей страны. Успех в этом отношении будет способствовать (наряду с экономическим и социальным развитием) полноценному признанию постсоветской России в мире как суверенной, политически стабильной страны, по отношению к которой внешнее вмешательство типа оранжевых революций для достижения внутренних потрясений бесполезно.

Литература

1. Мчедлова М.М. Ислам и единство российского общества: современность и исторический опыт. Ислам в современном мире // Ислам в современном мире. 2015; № 11(1). С. 93–102. DOI:10.20536/2074–1529–2015–11–1–93–102
2. Сюкияйнен Л.Р. Шариат, адат и российское законодательство: соперничество или взаимодействие? Человек и общество на Кавказе. Проблемы правового бытия. – Ставрополь, 2001.
3. Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. – М.: ООО «Садра», 2014.
4. Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии. 2003. № 2(21). С. 5–31.
5. Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М.: Мысль, 1987. – С. 41.

*«Ислам в современном мире»,
М., 2016 г., т. 12, № 2, с. 117–126.*

МЕСТО И РОЛЬ ИСЛАМА В РЕГИОНАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ, ЗАКАВКАЗЬЯ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В. Чигрин,

доктор социологических наук, профессор,
заведующий кафедрой социологии и социальной
философии Крымского федерального
университета им. В.И. Вернадского
(г. Симферополь)

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕГРАЦИИ ЭТНОСОВ КРЫМА В РОССИЙСКИЙ ПОЛИЭТНИЧЕСКИЙ СОЦИУМ

Аннотация: Статья посвящена актуальной проблеме исследования специфических особенностей интеграции многообразных этносов Крыма в российский полиэтничный социум в современных условиях. Решается вопрос о внутренних особенностях интеграции этносов Крыма в российское полиэтничное пространство. Делается вывод о необходимости формирования новой страницы исторической памяти нынешних и будущих поколений, о становлении непредвзятых межэтнических и межконфессиональных отношений.

Ключевые слова: интеграция, этнос, социум, Крым, Россия.

Полиэтнический социум следует рассматривать как универсальную форму организации социального пространства, в котором реализуется бытие людей, объединенных в определенные этнонациональные и региональные общности, отношения которых следует характеризовать в системе, включающей специфические условия функционирования – ресурсные, исторические, экономические, политические, социокультурные, ментальные и др.

На этом основании целесообразно констатировать, что современный этап общественного развития характеризуется не просто интенсификацией изменений в плоскости этнонациональных и межрегиональных отношений, но достаточно часто радикальными переориентациями, которые приобретают диаметрально противо-

положные направления под давлением по-разному направленных потоков информации.

Особый тип полиэтнического социума – это социум, который создается на руинах многонациональных империй. Характерными чертами таких империй являются, как правило, проявления геноцида и социцида относительно этносов или социальных общностей, насильственная депортация, наличие поселенческих ограничений (полосы или зоны оседлости, прописка, невозможность получить документы, которые дают возможность переехать в другую местность), создание искусственных этнонациональных территориальных единиц (Еврейская, Чечено-Ингушская автономия) и др. В социокультурной сфере также можно перечислить множество ограничений языкового, персонального характера, ограничений на традиции и обряды, создание таких условий, которые приводили к межэтническим конфликтам (ферганские и другие события в СССР в конце 80-х годов). Именно Россия представляет собой такую форму полиэтнического социума, родившегося на развалинах «новой исторической общности – советского народа», миф о котором занимал прочное место в советской идеологии.

Конечно, в недавней истории нашей страны были периоды, которые показывали удивительную силу единства этносов, населявших бывшую Российскую империю, но были и периоды недоверия и ксенофобии, перераставшие в межэтнические конфликты. Все эти вопросы изучены не до конца, и нам – историкам, философам, политологам, психологам – еще предстоит на основе анализа прошлого, настоящего и будущего построить целостную концепцию нациестроительства.

Замечу сразу: все эти черты были присущи не «титальной нации СССР», как сегодня утверждают западные и украинские политики, а имперской идеологии, которую насаждали представители руководящих органов, принадлежавшие к разным этносам.

В результате подобных субъективных вмешательств в нормальные этнонациональные и региональные отношения к моменту распада советской империи последние были существенно искажены, что и обусловило специфику кризисного развития ряда постсоветских республик, в частности Украины.

Как показывают последние годы, эта специфика приводит как к межэтническим столкновениям внутреннего характера, так и к межгосударственным конфликтам.

Россия активно ищет пути, которые позволили бы избежать подобных коллизий. Но, как представляется, некой универсальной формулы пока что не выработано. Тем более можно утверждать, что внутри этой будущей формулы должен присутствовать региональный сегмент, обеспечивающий полноценную интеграцию этносов в полиэтнический социум России.

В этом ключе крайне важным регионом здесь представляется Республика Крым, интеграция которой во всероссийский полиэтнический социум имеет ряд особенностей внутреннего и внешнего характера.

К внешним негативным факторам, безусловно, следует отнести действия Украины и Турции, которые пытаются не только изолировать полуостров ресурсно и экономически, но и формируют так называемую Крымско-татарскую автономию на территории Херсонской области. Там создаются вооруженные формирования, агрессивные намерения которых вполне понятны. Туда же будут рекрутированы с территории Турции этнические турки-месхетинцы, которых можно было бы подключать к разного рода диверсионным акциям (достаточно вспомнить имена «подрывников» ЛЭП у границы).

По заявлениям украинских политиков и их покровителей, Крым является украинским, и мы, крымчане, страдаем «под гнетом репрессий российских оккупантов». Но, с другой стороны, как объяснить, что по отношению к «стонущим», среди которых более полумиллиона составляют этнические украинцы и крымские татары, применяются самые разные санкции – от искусственной изоляции полуострова от материковой Украины до перекрытия Северо-Крымского канала и «блэкаута».

Нельзя сбрасывать со счетов и намерения сформировать из числа крымских татар или украинцев «пятую колонну», которая могла бы принять участие в дестабилизации обстановки в Крыму.

Однако сегодня речь пойдет о некоторых внутренних особенностях интеграции этносов Крыма в российское полиэтническое пространство.

Так, в плане исторической преемственности образа жизни и передачи социокультурного опыта из поколения в поколение население Крыма имеет ряд геополитических особенностей [1]. В своем тысячелетнем формировании история Крыма видела немало народов и племен, которые приходили или уходили, оставив после себя определенное культурное наследие. Некоторые народы, ступив на крымскую землю, остались там навсегда, обогатив своим

культурным колоритом пеструю этническую гамму. Список этих народов более чем обширен, приведем лишь несколько примеров – тавры, киммерийцы, скифы, древние греки (эллины), римляне, сарматы – они оставили свой след в истории Крыма. Русские, татары, армяне, греки, караимы, немцы, украинцы и другие народности проживают в Крыму бок о бок по сей день.

Естественно, что все эти народы вступали в различные отношения друг с другом, иной раз не очень мирные и почти всегда непростые. Тем не менее, процессы межэтнического взаимопроникновения, ассимиляции, образования новых этнических групп шли в Крыму в это время довольно активно.

После присоединения Крыма к Российской империи в 1783 г. на территории Крыма наряду с крымскими татарами, караимами, крымчаками и местным христианским населением (армяне, крымские греки и др.) стали активно расселяться русские и украинцы, греки и болгары, а также немецкие, чешские, эстонские и польские колонисты.

Давайте обратим внимание на этнический состав населения Крыма. По данным последней переписи населения, в Крымском федеральном округе проживает 2 млн 284,4 тыс. человек.

На основе анализа этнического состава населения Крыма, а также изучения имеющихся исторических и географических публикаций по аспектам расселения этносов Крыма можно сделать некоторые обобщения об особенностях расселения этносов по территории РК.

Анализ карты этнического состава населения Крыма позволяет выделить места компактного проживания наиболее многочисленных этносов Крыма (восточнославянские этносы и крымские татары), а также некоторых относительно небольших по численности этнических групп (крымские армяне, болгары, греки, евреи, немцы).

Русские, являясь самым многочисленным этносом, проживают во всех районах и городах Крыма. Несмотря на это, существуют определенные различия в размещении представителей данного этноса на территории полуострова. Так, наибольшее их количество проживает в основном в городах (здесь их доля доходит до 70–72 %) – Керчь, Феодосия, Симферополь, Евпатория, Ялта, Алушта и др. Высокий их процент наблюдается и в сельской местности центральных, южных и восточных районов РК.

Украинцы также проживают по всей его территории, но наибольшее их число размещено в основном в сельской местности

северной и западной частей полуострова (Краснопереконский, Джанкойский, Первомайский, Черноморский районы).

Крымские татары являются третьим по численности этносом Крыма и проживают на территории всей республики – как в городах, так и в селах. Важной особенностью их расселения является большое количество массивов компактного проживания. Это объясняется организованным характером их возвращения из мест депортации; получением земельных участков, компактно расположенных в определенных районах и городах; расселением в местах, исторически являющихся зоной проживания крымских татар, и т.д.

Анализируя карту расселения этносов, можно заметить интересную особенность: большая часть крымских татар проживает в центре, на северо-востоке, востоке и юго-востоке Крыма (степные и предгорные районы), тогда как на западе, юго-западе, юге (за исключением Бахчисарайского района – по историческим причинам) и на Керченском полуострове их численность намного меньше.

Наибольшее количество крымских немцев проживает в Симферополе, Евпатории и Ялте. Кроме того, немцы проживают компактными группами в Симферопольском, Красногвардейском, Черноморском, Нижнегорском, Кировском районах.

Представители остальных малочисленных этносов, проживающих в Крыму, размещены по его территории дискретно, небольшими группами, часть которых ассимилировалась с представителями других более крупных этносов. Поэтому четко назвать районы, где компактно проживают караимы, крымчаки, крымские поляки, молдаване, мордва, грузины, чуваша, эстонцы и другие народности, затруднительно. Однако, несмотря на свою небольшую численность, многие из этих этносов создали свои национально-культурные общества (всего на сегодня 25 этносами создано 29 подобных обществ) и ведут активную работу по сохранению и развитию своих национальных культур.

Статистические данные свидетельствуют о том, что большинство малочисленных этносов тяготеет к крупным городам (Симферополь, Ялта, Евпатория, Керчь, Феодосия), где у представителей данных этносов объективно имеется больше экономических, социальных, культурных, религиозных и иных возможностей.

Теперь следует обратить особое внимание на проблемы, которые генерирует разнообразный этнический состав населения Крыма. Следует отметить, что этнические проблемы в Крыму –

явление не новое. Еще издревле некоторые народы мирно уживались на полуострове, а у некоторых уже в самой ментальности отсутствовало понимание того, что такое добрососедство. Такие народы всегда стремились либо захватить больше земель, либо как-то унижить и оскорбить другие народы, внушить им чувство неполноценности.

На современном этапе развития истории Крыма также можно проследить проблемы, которые приводят к разногласиям между этносами, порождая подчас конфликты, мотивы к которым присущи каждому из основных этносов Крыма – русским, украинцам и крымским татарам.

Русский этнос, представляющий собой наиболее многочисленную общность населения, крайне болезненно относился к факту дистанцирования от России, к факту того, что в силу политических процессов – перестройки, развала Советского Союза – они оказались в другом государстве, и, как следствие, произошло усложнение родственных контактов.

Еще одним фактором, обуславливающим комфортное проживание русских, был языковой. Но русскоговорящая часть населения Крыма с 90-х годов XX в. сталкивалась с проблемами образования на украинском языке, многие документы просто не предполагали в своем написании русского языка и должны были предъявляться только на государственном языке. На государственную службу принимали только со знанием украинского языка. Вопрос о присвоении русскому языку статуса второго государственного несколько раз поднимался в преддверии президентских и парламентских выборов, но так и не был решен. Сама проблема языка в Крыму стала не только этнической, но и политической.

Украинский этнос в Крыму в это время был менее конфликтогенным. Положительную роль в этом сыграло признание на государственном уровне украинцев титульным этносом и автоматическое поднятие его вверх по сравнению с другими народностями, что способствовало возникновению чувства компенсации за многолетние этапы статуса «малоросса». Эта осторожность, в основе которой лежит недостаточное понимание того, «кого же считать сегодня главным этносом», привела к некоторым проколам в последней переписи населения Крыма 2014 г. [2], особенно со стороны тех, кто является украинцем (украинкой) по национальности, живет в смешанном браке, имеет родственников в Украине.

Крымско-татарский этнос потенциально является самым проблемным. Для этого есть объективные причины.

В связи с этим следует начать с процесса интеграции крымско-татарского народа в украинский социум. Динамика интеграции крымско-татарского народа отслеживается с 1987 г. Условно этот процесс можно разделить на два этапа: первый – с 1987 по 1994–1995 гг.; второй – с 1994–1995 гг. до сегодняшних дней.

Особенность первого этапа заключается в крайне болезненной адаптации крымских татар, которая выражалась в их дискомфорте, неуютности, неуверенности, депрессивном поведении. И это имеет следующие причины:

1. Родина, о которой так много говорили родители, часто представляла чужой, неуютной и враждебной.

2. Происходили стратификационные изменения – крымские татары в Азии являлись, как правило, городскими жителями с достаточно высоким процентом высшего образования и, следовательно, были заняты в сфере интеллектуального и управленческого труда. Вернувшись в Крым, многие из них вынуждены были поселиться в сельской зоне, превратиться в работников сельскохозяйственного труда. Значительная часть трудовых ресурсов была дисквалифицирована. Безработица достигала свыше 50%.

3. Это сопровождалось падением уровня жизни и радикальным разделением на бедных и богатых после возвращения в Крым.

4. Наблюдалось не всегда доброжелательное отношение к процедуре возвращения крымских татар со стороны славянского населения Крыма.

Анализ поведения славянского населения и отношения к вопросу о возвращении крымских татар и их интеграции в крымское общество свидетельствует, что славянское население было напряжено и испытывало чувство отчуждения и неприятия крымских татар. Причина в опасениях, что присутствие крымских татар принципиально изменит их (славян) жизнь в Крыму, что крымские татары будут посягать на жизненное пространство славян, что они составят конкуренцию на довольно ограниченном рынке труда, что крымские татары принесут с собой агрессию. Опасения оказались напрасными, и славянское население от порога отчуждения и неприятия шагнуло к доброжелательности, сочувствию, принятию крымских татар.

Второй этап динамики интеграции крымских татар позволяет говорить о ролевых изменениях в их психологии. Крымские татары возвращаются в своей массе к состоянию осознания себя коренным народом, они делают заявки на активную значимость в крымском обществе, на интеграцию во власть, на свое место на

рынке труда в прежнем качестве работников умственного и управленческого труда. Причем руководители крымско-татарского националистического движения желают интегрироваться согласно своим представлениям о роли своего этноса, требуют к себе особого отношения со стороны государства.

Крымские татары в лице своих политических структур сразу после распада СССР потребовали конституционного признания их коренным народом. Как было заявлено в Декларации о национальном суверенитете крымско-татарского народа, принятой на Курултае (съезде) еще в 1991 г.: «Крым является национальной территорией крымско-татарского народа, на которой только он обладает правом на самоопределение, так как оно изложено в международных правовых актах, признанных мировым сообществом. Политическое, экономическое, духовное и культурное возрождение крымско-татарского народа возможно только в его суверенном национальном государстве».

Госдеп США, спецслужбы стран блока НАТО всячески поддерживали данный политический тезис, выдвигаемый меджлисом, и на различных уровнях внедряли его в политическую и юридическую практику.

Даже поверхностный взгляд говорит о противоречивости этой декларации по отношению к международному праву. Кроме того, что документ дискриминирует статус других этносов Крыма, он противоречит Международному пакту об экономических, социальных и культурных правах народов. И, конечно, само по себе заявление о национальном суверенитете крымских татар несет в себе потенциал национального конфликта.

Попытки крымских татар определить свой статус в Крыму как коренного народа, дискуссии на эту тему в политических, научных и общественных кругах вызывают негативную реакцию и отчуждение к крымским татарам со стороны других этносов, проживающих в Крыму.

И, наконец, последний тезис конфликтогенного содержания – заявление крымских татар о дискриминации по этническому признаку. Указывается на то, что крымские татары подвергаются фильтру и дистанцированы от работы в законодательных, исполнительных органах власти Республики Крым, что их права ограничены в политической, экономической и других областях общественной жизни. Все эти тезисы эксплуатировались депутатами Верховной рады Джемилевым и Чубаровым, которые тем не менее чувствовали себя в Киеве весьма комфортно.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что последний серьезный конфликт между славянами и крымскими татарами был вызван событиями зимы 2014 г., когда на Украине произошел государственный переворот и жители Крыма в основной массе решили вернуться в состав Российской Федерации. Важно то, что не все представители крымско-татарского населения поддержали решение руководителей меджлиса о том, Крым должен оставаться в составе Украины. Но тем не менее в феврале произошли события, так или иначе давшие крымским татарам ярлык «несогласных».

Этническая ситуация в Крыму имеет неоднозначный характер. С одной стороны, Крым в силу своего геополитического положения (перекресток Азии и Европы, место пересечения культур) и исторических обстоятельств находится в сложной этнополитической ситуации и имеет статус региона с потенциальными возможностями развития этнических конфликтов. С другой стороны, трудно не заметить, что в Крыму на протяжении последних двух лет осуществляется результативная национальная политика и нет радикального этнического противостояния.

Крым был и останется регионом с исторически сложившимся полиэтническим социумом особого типа (без выраженной титульной составляющей). Властям, а также каждому представителю каждой народности следует понимать то, что полуостров является домом не только для них, но и для каждого представителя других этносов. Не должно быть разногласий на почве такого понятия, как «коренной народ», ведь каждый, кто был рожден на крымской земле, уже ее коренной житель. Это необходимо помнить каждому крымчанину, а также исследователям, которые изучают любые проблемы, связанные с этническими аспектами социальных практик.

К большому сожалению, некоторые исследователи забывают о такой важнейшей составляющей самоидентификации членов общества, какой является историческая память. В то же время следует согласиться с точкой зрения И.Е. Козновой [3], согласно которой существует тесная взаимосвязь между ментальными установками людей, их памятью и поведением. Ментальность – это непрерывный опыт социума, проявляющийся как цепь опытов поколений. Ментальность как память передается в виде психических, логических, лингвистических и других образов и структур, а также в виде текстов. Ментальные установки людей определяют характер и особенности исторического процесса.

Современное же общество, по нашему мнению, постоянно находится в поиске того, насколько память, которая выражает отношения «прошлое – настоящее», в действительности объясняет настоящее.

Несоблюдение указанных условий может привести к рискам получения неадекватных данных, которые сегодня являются недопустимыми для нормального развития Крыма, для обеспечения его безопасности. Наконец, недопустимы они и для системы образования, цель которого – не только подготовка специалистов определенных отраслей производства, но и формирование их гражданского сознания, частью которого является неискаженная историческая память.

В связи с этим следует учитывать, что, во-первых, Республика Крым является одним из наиболее населенных регионов с такими специфическими отраслями, как мореходство, рыболовство и рыбообработка, туризм, санаторно-курортное обслуживание, а также со сложной социальной инфраструктурой, весьма чувствительной к кризисным явлениям. Это приводит к разнообразию социальных проблем, с которыми сталкивается наш регион. Естественно, осмысление этих проблем разными территориальными и социально-профессиональными группами населения, их перевод в сферу повседневных и инновационных социальных практик не является, да и не может быть единообразным.

Во-вторых, это проблема взаимодействия культур, языков, конфессий, которой, как показывает практика, украинские власти не озаботились в должной мере за все 23 года «независимости». В результате мы сталкиваемся с тем, что в некоторых основных этнических группах населения Крыма имеются политически активные элементы, выступающие с националистических позиций и видящие, вслед за М. Джемилевым и Р. Чубаровым, своей целью превращение своего народа в титульный этнос полуострова. С другой стороны, другие представители крымско-татарского, украинского, российского и других этносов, формирующих полиэтничный социум Крыма, представляют принципиально иную модель менталитета, которую можно определить формулой «мы – крымчане». Здесь наш анализ свидетельствует об активном включении в этот процесс факторов исторической памяти, неоднозначной у разных этносов Крыма и их внутренних составляющих.

Украина фактически провоцировала Крым на этнополитический конфликт, который, к счастью, имел вялотекущий характер. Попытки обострить ситуацию накануне воссоединения Крыма

с Россией, используя часть крымско-татарского этноса (изнутри) и украинских националистов (извне), провалились. И здесь западные и украинские политики правого толка и обслуживающие их социологи не учли того, что в среде крымских татар фиксируется несколько срезов исторической памяти.

Те, кто пережил, даже будучи ребенком, депортацию, вполне естественно фиксируют в своей памяти этот страшный для тысяч людей прецедент, неприятие которого становится частью менталитета этих людей.

Те, кто родился и вырос в местах депортации, в частности в Узбекистане, подсознательно считают его своей малой родиной, а потому более умеренно, толерантно рассматривают ситуацию, не поддерживают, во всяком случае, активно, этнополитические элиты, которые активно действуют в процессе развития конфликта, ищут поддержку своих позиций за пределами Крыма. И это иной срез исторической памяти крымско-татарского населения.

Наконец, крымско-татарская молодежь характеризуется лабильностью исторической памяти. Именно в ней мы видим смесь менталитетов – менталитет принадлежности к общности «мы – крымчане», менталитет этнонациональной исключительности, наконец, менталитет «исторического беспамятства», насаждавшегося прямо или косвенно в годы украинского владения Крымом.

Резюме. Подобные миксы исторической памяти мы наблюдаем и у молодежи иных, в том числе славянских, этносов, что ставит особые задачи и перед социологами, и перед работниками образования.

Что касается преподавательского корпуса, коллективов университетов и колледжей, речь здесь должна идти об открытии и формировании новой страницы исторической памяти нынешних и будущих поколений, и о становлении непредвзятых межэтнических и межконфессиональных отношений, и о многих других вопросах, которые придется решать Крыму в новой геополитической конфигурации.

Этот механизм, как представляется, может стать одним из важных факторов интеграции этносов Крыма в российский полиэтнический социум.

Литература

1. Чигрин В.А., Харабуга В.В. Ситуация в Крыму и формирование исторической памяти общества // Вестник Института социологии. 2015. № 4 (15). С. 24–34.
2. Перепись населения в Крымском федеральном округе (2014) [Электронный ресурс]. URL: <http://ru-wiki.org/wiki/> (Дата обращения: 02.05.2015.)
3. Кознова И.Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства. – М., 2000. – 207 с.

*«Гуманитарий Юга России»,
Ростов-на-Дону, 2016 г., № 4, с. 84–94.*

С. Жемчураева,

кандидат социологических наук, старший научный сотрудник лаборатории по исследованию социально-политических, правовых и духовных процессов, Комплексный научно-исследовательский институт имени Х.И. Ибрагимова Российской академии наук (г. Грозный)

К ВОПРОСУ О МЕСТЕ РЕЛИГИИ В СТРУКТУРЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЧЕНЦЕВ

Проблема идентичности в современных условиях приобретает все большую актуальность, и связано это с множеством факторов. В первую очередь, данная тематика вызывает интерес в связи со стремительно протекающим процессом глобализации. Именно идентичность, по мнению многих ученых, является главным обстоятельством, противостоящим глобальным трансформациям. Необходимость задаться вопросом «Кто мы?» и знать на него ответ побуждает ученых к изучению сложной структуры идентичности как возможности создания стабильного общества.

Взаимодействие человека со средой в процессе производственной деятельности во многом влияет на национальный характер, жизненные ценности, составляющие менталитет народа. В значительной степени он является формой духовного приспособления к среде обитания, способом наделения смыслом привычных, повседневных действий и поступков¹.

¹ См.: Природные и географические факторы в истории России и формировании менталитета русского народа. <http://www.fullistoria.ru/fuists-278-1.html> (Дата обращения: 29.09.2012.)

Идентичность чеченцев исторически формировалась в сложнейших социально-политических условиях, что существенно отразилось на составляющих ее компонентах.

Бесстрашие не является качеством какой-либо расы или народа. Сама среда, в которой формируется человек, порождает определенные качества личности. Исключительно суровые природные условия, в которых жили чеченцы, бесконечные войны, в которых приходилось им участвовать, закалили их характер, сделали отважными и храбрыми воинами. Среди них редко можно было встретить труса.

Мужчина-чеченец должен вести себя так, чтобы не посрамить честь, не потерять уважение окружающих. Подобная среда формировала людей, главным смыслом жизни которых становилось сохранение чести, достоинства и свободы¹.

Представление о свободе у чеченцев не является чем-то внешним, второстепенным, но имплицитно их бытию и вплетено в ткань повседневной речи чеченцев. Слово «свобода» на чеченском языке переводится как «маршо». Чеченцы встречают друг друга приветствием: «Марша вог'ийла», провожают в путь со словами: «Марша г'ойла», а если кто-то остается на месте, то говорят: «Марша йойла», что переводится как «Приходи свободным», «Уходи свободным» и «Оставайся свободным». Как видно, в представлении чеченцев категория «свобода» связана с разными состояниями их социальной динамики. Подобные приветствия в языках иных народов Северного Кавказа не обнаружены². Они не являются случайными, поскольку содержат в себе длительный опыт бытия этноса, нацеленного на свободную и независимую жизнь. Глубинный их смысл фиксирует не только психологический настрой этноса, но и его устремленность на естественное свободное динамическое состояние³.

Чеченское общество еще задолго до проповедей Жан-Жака Руссо и других просветителей начало борьбу с личной зависимостью человека от другого человека, нравственную борьбу с рабст-

¹ См.: Ибрагимов Муса, Ибрагимов Мовсур. Чечня: через круги ада (переселения и депортации чеченского народа). – М.; Саратов: Аквариус, 2003. – С. 15.

² См.: Акаев В.Х. Чеченское общество в поисках геополитической и социокультурной идентичности // Южно-российское обозрение. 2001. Вып. 5.

³ См.: Акаев В.Х. Национальная идея чеченцев (от постановки до разработки) // Независимый институт гуманитарных исследований Чеченской Республики и Чеченское отделение Философского общества России. – Грозный: Книжное изд-во, 2005. С. 72.

вом, какими бы историческими формами оно ни прикрывалось. В Чечне победили взгляды, сущность которых проповедовали: в Англии – Томас Мор, в Чехии – Ян Гус, в России – руководители ранних крестьянских восстаний. Речь идет о демократических принципах, утвердившихся как строй общества. Конечно, на уровне быта были проявления несвободы вроде захвата пленных, долговой зависимости и т.п. Важно, что идеал человеческой свободы в данных конкретных обстоятельствах максимально приближен к возможностям человека¹.

Родной язык, отражая этнически обусловленную картину мира, представляет собой первичную символическую среду любого народа. По образному сравнению американского лингвиста Дж. Теодорсона, «это повозка традиций, сохранившихся и передающихся из поколения в поколение чувств, эмоциональных ассоциаций и мифов»². Родной язык всегда являлся непреходящей ценностью для чеченского этноса, составлял ядро его культуры. На современном этапе этнокультурного развития этноса необходимо прилагать все возможные усилия для сохранения чеченского языка³. Ведь, согласно данным, опубликованным ЮНЕСКО, чеченский язык находится под угрозой полного вымирания. К числу вымирающих эта всемирная организация также относит абхазский, адыгейский, кабардино-черкесский, карачаево-балкарский, ингушский, осетинский языки и др. Всего в России в зоне риска оказалось 136 языков⁴.

В ходе исторического развития обозначились ментальные особенности, характеризующие чеченцев. Гостеприимство, уважение и непререкаемый авторитет старших, любовь к Родине, абсолютная преданность дружбе, умение вопреки любым обстоятельствам держать слово, высокий уровень толерантного отношения к представителям иных этносов и конфессий – социально-психологические качества, свойственные данному этносу.

¹ См.: Национальная идея и власть в этническом менталитете чеченцев. <http://www.chechnya.ru> (Дата обращения: 05.10.2011.)

² Сикевич З.В. Социология и психология национальных отношений: уч. пособие. – СПб.: Михайлов В.А., 1999. – С. 182.

³ См.: Жемчураева С.Ш. Родной язык как значимый компонент этнической идентичности чеченцев // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Социология. Политология. 2013. Вып. 2. Т. 13. С. 17.

⁴ См.: Караев Р. Язык на грани смерти. <http://www.grozny-inform.ru/main.mhtml?Part=17&PubID=11217> (Дата обращения: 21.04.2012.)

Существенным маркером многоуровневой структуры идентичности чеченцев является достаточно выраженная привязанность к земле предков. В сознании каждого этнического чеченца четко обозначена духовная связь со своим родовым селом. Чеченцы стремятся иметь домовладение в селении, где проживали их предки, даже когда постоянная работа находится в городе; завещают произвести захоронение их именно в родовых селениях, если найдут смерть в другом регионе страны или мира. Сакральное отношение к Родине транслируется чеченцами из поколения в поколение посредством различных преданий.

Знание своей родословной также является значимой характеристикой представителей чеченского этноса. Каждый чеченец должен знать свою родословную, по крайней мере, имена семерых своих предков. Отсутствие соответствующих сведений о генеалогии рода у чеченцев ставит под сомнение их этническое происхождение. Современный исследователь Э. Сулейманов, описывая основные характеристики этнического менталитета чеченцев, пишет: «Чеченцы знают, по крайней мере, семь-восемь поколений своих предков и близких родственников, хотя мусульмане, а тем более язычники, не регистрировали и не регистрируют в мечетях данные о рождении и смерти, как принято у христиан. Горец может обидеться, если ему напоминают о не очень достойном поступке его предка, – нередко может дойти до серьезного конфликта. Он также может гордиться фактически оправданной храбростью и мудростью своего предка, восхваляя его поступок перед знакомыми и воспитывая сыновей»¹.

Обращаясь к проблеме тайповой идентичности чеченцев, стоит отметить, что и сегодня не переводятся «аналитики», которые за каждым серьезным событием в Чечне видят клан, тайп, вирд или еще что-то из этого ряда². Однако сами чеченцы нередко, прожив бок о бок десятки лет, узнают о тайповой или вирдовой принадлежности друг друга случайно, а иногда в связи с какими-либо чрезвычайными обстоятельствами.

Чеченский тайп, по мнению Б. Б. Нанаевой, – это группа людей или семейств, выросших на основе общих производственных

¹ Сулейманов Э. Общество и менталитет чеченцев. <http://www.watchdog.cz/index.php?show=000000-000015-000006&lang=2> (Дата обращения: 31.01.2015.)

² См.: Манкиев А.А., Ибрагимов М.М., Жемчурова С.Ш. Чеченский тайп в его историческом прошлом и сознании современной студенческой молодежи // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2013. № 3 (20). С. 98–104.

отношений. Члены его, пользуясь одинаковыми личными правами, были связаны между собой кровным родством по отцовской линии. Свобода, равенство, братство, хотя никем не были сформулированы, являлись основой, главным началом общественных связей чеченцев¹.

Возникновение у чеченцев тайпа как социального института сопряжено с длительными историческими и социально-экономическими трансформациями, происходившими в чеченском обществе. Само слово «тайфа» – арабское и означает «совокупность людей, проживающих на территории определенного участка земли». Общественно-политическая организация чеченцев, основанная на родовых отношениях, являла собой устойчивое социальное образование, способное противостоять любым проявлениям вмешательства в их жизнь.

При проведении социологического исследования, посвященного изучению восприятия тайпа молодежью Чеченской Республики в 2012 г. (n = 750), для подтверждения названных наиболее существенных идентичностей студентам было предложено указать, в каком статусе им легче себя чувствовать и осознавать. Распределение ответов на этот вопрос было важно для верификации исходной гипотезы исследования о том, что тайповая принадлежность не является значимой в «портфеле идентичностей» современных чеченцев.

Результаты опроса показали, что конфессиональная принадлежность молодых людей является важнейшим компонентом, ядром их идентичности (этот вариант ответа выбрали 73,5% респондентов). 18,2% опрошенных наиболее комфортным для себя считают отождествление себя с чеченским этносом. Статус космополита – гражданина мира является привлекательным для 3,8% студентов. Только 1,9% молодых людей легче осознавать себя представителями своего тайпа. Европейцами себя чувствуют 1,2% респондентов, и 0,5% опрошенных отметили, что статус «человек» является для них наиболее подходящим².

¹ См.: Нанаева Б.Б. Политические традиции чеченцев. – Грозный: Книжное изд-во, 2008. – С. 50.

² См.: Жемчурова С.Ш. Религия и этничность как значимые компоненты идентичности чеченцев (по материалам социологического исследования) // Социология религии в обществе позднего Модерна (Памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / Отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: Белгород, 2013. – С. 245–249.

Результаты проведенного исследования показали, что тайп в восприятии современной чеченской молодежи является мифическим родством, основанным на исторической памяти. В настоящее время он не выполняет реальных социальных функций, но выполняет функции родственной солидарности. Тайповая идентичность существенно уступает религиозной, семейной и этнической идентичностям.

Отдельного внимания заслуживает вопрос конфессиональной идентичности чеченцев. Чеченцы – мусульмане-сунниты, ислам здесь представлен в форме суфизма. Шейх Кунта-Хаджи, родившийся в горном ауле Исти-Су (Мелча-Хи), примерно в 1830 г., является самым ярким, общепризнанным во всем исламском мире чеченским святым-суфием, основателем суфийского братства зикристов. Кунта-Хаджи пришел в наиболее драматический час своего народа и действительно спас его дух не только от существовавших, но и от ожидавших его позже невероятных бед¹. В 1994 г. в г. Грозном вышла книга В. Акаева «Шейх Кунта-Хаджи. Жизнь и учение». В ней автор так объясняет особенности ислама, которые проповедовал Кунта-Хаджи: «Суфийский тарикат способствовал распространению и укреплению ислама на Северном Кавказе в XIX в., когда многие представители официального ислама перестали соблюдать нормы Корана и шариата, стали попирали права бедных в угоду местным эксплуататорам и царским чиновникам... Зикризм, будучи социальным движением и формой религиозной мысли, возник в конце Кавказской войны... Кунта-Хаджи появился на политической арене Чечни, когда уставший от непрерывной войны с царизмом народ нуждался в мирной передышке. Проповеди Кунта-Хаджи о мире, братстве, поддержке обездоленных, сирот соответствовали общему настроению, душевному состоянию народа. Главными в его проповедях были идеи непротivления злу насилием, отказа от военных действий против царизма, значительно превосходившего горцев по своей военной мощи, а также призывы к смирению»².

В одной из проповедей Кунта-Хаджи Кишиев, по утверждению его мюридов, произнес: «Братья! Нас из-за восстаний становится все меньше и меньше. Дальнейшее сопротивление властям

¹ См.: Магомедов Р. Великий чеченец – эвлия Кунта-Хаджи Кишиев // На-на. 2004. № 6–7. – С. 4–9.

² По материалам сайта <http://www.chechnya.ru> (Дата обращения: 12.08.2012.)

Богу не угодно! И если скажут, чтобы вы шли в церкви, идите, ибо они только строения, а мы в душе – мусульмане. Если вас заставят носить кресты, так это только железки, – носите их, оставаясь в душе магометанами. Но если ваших женщин будут унижать и насиловать, запрещать язык, культуру и обычаи, подымайтесь и бейтесь до смерти, до последнего! Свобода и честь народа – это его язык, обычаи и культура, прощение друг другу обид и оскорблений, помощь вдовам и сиротам, разделение друг с другом последнего куска хлеба»¹.

Эта глубоко осмысленная речь Кунта-Хаджи выражала моральное, духовное состояние и социальное положение чеченцев, потерпевших поражение в Кавказской войне в 1859 г. В проповеди шейха просматривается обеспокоенность судьбой своего народа. Кунта-Хаджи предлагает смириться с поражением, выполнять требования царской власти. Но он тут же, что особенно важно, определяет предел смирению.

Консолидирующую роль в жизни чеченцев ислам сыграл и в годы депортации 1944–1957 гг. В жестоких условиях депортации чеченцы сохраняли свою честь, достоинство, национальный язык, лучшие обычаи и традиции, религиозные верования, соответствующим образом воспитывали детей. Национальная идея чеченцев в отмеченный период – это вера в Бога, братство, взаимная поддержка, самосохранение, душевно-эмоциональная устремленность на Кавказ². Как отмечает исследователь чеченской культуры и истории Микаэла Поль, «религия стала одним из важнейших факторов, способствовавших выживанию этноса в изгнании. Несмотря на рассеянность по огромной территории и ограничения, накладываемые спецрежимом, выходцы с Кавказа, особенно чеченцы, не только не потеряли свою веру, но и укрепили ее. В свою очередь, религия дала им силы, помогла сплотиться и сохранить надежду перед лицом унижений и угроз, которым подвергалась их культура и само физическое существование»³. Физически находясь в депортации, народ в своих мечтах, душевных переживаниях, снах был

¹ Акаев В.Х. Нравственно-религиозное учение чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1995. № 2. С. 27.

² См.: Акаев В.Х. Чеченское общество в поисках геополитической и социокультурной идентичности // Современные проблемы геополитики Кавказа. Ростов н/Д, 2001. – С. 123.

³ Поль Микаэла. Неужели эти земли нашей могилой станут? // Объединенная газета. 2004. № 23.

на родине предков, вне которой совершенно не мыслил своего существования.

Подводя итоги, следует отметить, что вышеназванные компоненты являются основополагающими в структуре идентичности чеченцев, однако перечень маркеров многоуровневой идентичности изучаемого этноса не представлен здесь в полной мере. На это могут быть нацелены дальнейшие социологические исследования.

В связи со сложностью государственно-политического развития процесс становления чеченского общества тоже происходил достаточно сложно. Соответственно, эволюция социокультурных и конфессиональных особенностей чеченцев происходила неравномерно, волнообразно и противоречиво, в результате чего сформировались основные характеристики, маркирующие их идентичность: максимальная солидарность, сплоченность; достоинство человека, свобода личности; преемственность и традиционность; особая роль религии, неотделимая от этнической принадлежности; сакральное отношение к Родине, земле предков; индивидуальная и коллективная ответственность.

«II Бигиевские чтения – 2015. Мусульманская мысль в XXI веке: Единство традиции и обновления: Материалы II Международной науч.-образовательной конф., г. Санкт-Петербург, 17–20 мая 2015 г.», М., 2016 г., с. 273–281.

И. Волков,

кандидат политических наук, ученый секретарь,
Общество изучения истории отечественных
спецслужб

СИСТЕМА ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РУССКОМ ТУРКЕСТАНЕ КАК ОСНОВА МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Аннотация: В статье рассматриваются проблемы этноконфессиональных отношений на российских территориях в дореволюционной Средней Азии. Это представляется необходимым для понимания современных этноконфессиональных процессов в Центральной Азии, поскольку без знания прошлого трудно разобраться в настоящем и тем более прогнозировать их развитие в будущем. В ней анализируются проблемы

этноконфессиональных отношений в доисламском Туркестане, они рассматриваются в период господства религии Пророка, а также во время пребывания края в составе Российской империи.

Ключевые слова: ислам, Туркестан, этноконфессиональные отношения, христианство, иудаизм.

Автор указывает, что в разное время этноконфессиональные отношения в Туркестане неодинаково, но существенным образом влияли на религиозную жизнь в регионе, придавая ей многие своеобразные и неповторимые черты. Они были основой межцивилизационного взаимодействия народов Средней Азии, которое было одинаково выгодно каждому из них. Но, главное, – они обеспечили возможность мирного сосуществования христианских и иных неисламских конфессий Русского Туркестана с многочисленными последователями ислама.

Введение

Сегодня мы наблюдаем все возрастающее напряжение на Ближнем Востоке: рушатся государства, в регионе распространяются хаос и религиозный экстремизм, который выплескивается с миллионами беженцев в Европу, создаются новые провинции «халифата» (террористической организации «Исламское государство», запрещенной в РФ группировки) по всему миру, нарушается межконфессиональное равновесие. Экстремизм, прикрывающийся исламскими лозунгами, продолжает способствовать формированию отрицательного образа ислама в мировом общественном сознании.

В условиях глобализации, казалось бы, «далекие» и чужие проблемы затрагивают всех, и никакие заборы не помогут Европе остановить поток беженцев с Ближнего Востока. А создание, например, на острове Минданао филиппинской провинции «халифата» «ИГ» (террористическая организация, запрещенная в РФ) представляет большую опасность, как для самих Филиппин, так и для других стран Юго-Восточной Азии и Австралии, потому что завтра именно их граждане могут стать главными мишенями для террористических атак боевиков.

Как правильно указывает профессор Яхьяев М.Я., чтобы противостоять этим процессам, «нужен целый комплекс мероприятий экономического, политического, социокультурного ха-

рактера, устраняющий конкретные условия и причины экстремистской трансформации исламской религиозной идеологии и практики. Поэтому крайне актуальны ускоренная модернизация российского общества, выведение депрессивных регионов России из состояния прогрессирующей архаизации и маргинализации» [12, с. 75].

При этом надо учитывать, что модернизация будет возможна только в условиях межконфессионального мира и согласия. Положительный опыт решения подобного комплекса мероприятий в нашей истории имеется. Поэтому предметом нашего научного интереса выступает система этноконфессиональных отношений, выстроенная царской Россией в регионе, где ислам исповедовало фактически абсолютное большинство населения – 93%, способствовавшая интенсивному социально-экономическому развитию Русского Туркестана.

Межрелигиозные отношения в Туркестане

Когда речь заходит о Русском Туркестане, то вряд ли возникает необходимость в обозначении хронологических рамок исследования. Подобно таким понятиям, как Британская Индия, Французская Африка, Бельгийское Конго и т.п., он в них не нуждается, поскольку известны их начальные и конечные даты существования. Любому профессиональному историку известно, что Русский Туркестан существовал с 12 февраля 1865 г., когда была учреждена Туркестанская область [Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ) – 2, – Т. 40. Отд. 1. – СПб., 1867. – № 41792 – С. 184], до 9 марта 1917 г. – времени издания приказа туркестанским генерал-губернатором А.Н. Куропаткиным о расформировании (ликвидации) одноименного края. Таким образом, Русский Туркестан как реалья, административно-территориальное и историко-географическое понятие просуществовал ровно 52 года в составе Российской империи.

Сегодня можно считать аксиоматичным то обстоятельство, что Туркестан с древних времен (до появления в нем ислама) был средоточием самых различных религиозных конфессий – христианства, буддизма, зороастризма, иудаизма, манихейства и др. По мнению академика В.В. Бартольда и многих других востоковедов, «наиболее распространенной религией в доисламском Туркестане был буддизм» [5, с. 184]. Исследователь Г. Шурц писал о том, что

«буддизм, благодаря хитрой поддержке китайцев, уничтожил, в конце концов, воинственную дикость среднеазиатов» [11, с. 90]. Сильные позиции в доисламской Средней Азии имел зороастризм. Кстати, Г. Шурц уверенно заявлял о том, что христианство распространилось в этом регионе раньше зороастризма, на что российский исследователь В.П. Литвинов парировал: «Есть все основания полагать (и это подтверждается данными археологии), что зороастризм появился в Туркестане еще до рождения Христа, а именно в последние века до н. э.» [5, с. 130].

О распространении манихейства в Туркестане писал известный российский историк Р.Л. Кызласов, причем он отмечал, что позже оно породило «сибирское манихейство» [4, с. 9]. Особенно много манихеев было среди уйгуров Восточного Туркестана. Что касается иудаизма, то существует много версий относительно его появления в Туркестане. В 1996 г. их перечислял в своей монографии известный отечественный туркестановед П.П. Литвинов [8, с. 135–136]. Сам он склонялся к тому, что религия Моисея утвердилась в Средней Азии еще до прихода сюда ислама, и что здесь издавна появились приверженцы индуизма. При этом ссылался на мнения А. Вамбери, Г.А. Арндаренко, Л.Е. Дмитриева-Кавказского, Г.Л. Дмитриева и др.

Появление христианства в Туркестане увязывается с деяниями в регионе апостолов Христа, Фомы Близнеца и отчасти Андрея Первозванного [3, с. 3–4; 2, с. 68–71]. «По мнению большинства «светских» (нецерковных) историков, христианство распространилось в Туркестане в III–IV вв., что было связано с переселением сюда сирийских христиан, вызванным усилением гонений римских властей на христиан по всей Империи» [4, с. 131]. Христианство в доисламской Средней Азии было неоднородным – здесь сосуществовали приверженцы различных исторических «интерпретаций» религии Спасителя: несториане, яковиты, мелькиты, «протокатолики», армяне-халкидониты и пр.

За отсутствием выверенных источников нам трудно судить о межрелигиозных отношениях в доисламском Туркестане. Вместе с тем существующие документы не содержат в себе информации о межрелигиозных конфликтах в тот период. Касаясь взаимоотношений христианских «толков» в Средней Азии, митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким) склонен обвинять в «раздрае» между ними предательское поведение несториан, особенно в части их отношений к мелькитам (православным) [см.: 3].

Однако его мнение можно считать сугубо субъективным, поскольку оно не подкреплено никакими серьезными данными на сей счет.

П.П. Литвинов считает, что в рассматриваемый период взаимоотношения всех существовавших в Туркестане конфессий носили мирный характер, но о тесном сотрудничестве между ними он предпочитает не упоминать. По его мнению, при всем «многоцветье» конфессионального мира в доисламской Средней Азии вряд ли есть основания «преувеличивать значение мирного сосуществования различных религий в Туркестане». Он полагает, что «оно носило сугубо внешний, поверхностный характер. И не могло носить иного, так как в реальном историческом процессе каждая конфессия всегда старается распространить свое влияние на максимально большее число людей, чем неизбежно входит в трения с другими религиями» [6, с. 116].

С этим мнением можно согласиться, однако хотелось бы заметить, что, касаясь взаимоотношений туркестанских конфессий, П.П. Литвинов почему-то исключает из этого «круга» языческие верования и культы, которых придерживалось большинство населения тогдашнего Туркестана как оседлого, так и кочевого. Причем они в значительной мере были присущи даже тем народам или родам и племенам, которые приняли какое-то из вышеперечисленных вероисповеданий. Безусловно, их нельзя исключать из общего круга этноконфессиональных отношений в Туркестане рассматриваемого периода.

Первое упоминание о мусульманах в Средней Азии относится к середине VII в., когда арабские войска в 654 г. напали на Маймург. Потом они периодически совершали набеги на земли региона, но без попыток исламизации его населения. Попытки тотальной исламизации коренного населения региона, сопровождавшиеся как насильственными действиями, так и политическими, отмечаются в начале VIII в., когда арабский полководец Кутейба ибн Муслим приступил к действительному завоеванию Туркестана.

Современный узбекский историк, академик А.Р. Мухамеджанов пишет о том, что арабы объявили все религии региона ложными и один только ислам единственно правильной верой. Они разрушили храмы и капища, прежде всего зороастрийские, а равно буддийские, христианские, манихейские и др., превратив их в мечети. Сжигалась чуждая арабам религиозная и иная литература. Тем, кто посещал мечети, выдавали по два серебряных дирхема. Принявших ислам освобождали от уплаты налогов. По мнению академика, «понадобилась жизнь многих поколений, чтобы мест-

ное население усвоило чуждое ему арабское письмо и снова стало грамотным и просвещенным» [10, с. 64].

Однако, несмотря на «миссионерские» усилия арабов, ислам так и не смог окончательно победить все другие религии Туркестана, хотя следует признать, что он завоевал в регионе весьма сильные позиции. Безусловно, во времена Саманидов и Караханидов ислам выступал как формально «государственная» религия, тем не менее, жизнь всех неисламских конфессий Средней Азии продолжалась, но, понятно, не в таких свободных условиях, как в доисламский период. Эти условия во многом смягчились во время монгольского завоевания и их управления Туркестаном. Чингизиды старались ладить со всеми религиозными общинами края, оказывая им покровительство.

Например, христианские «толки» (православные и католики) имели свои узаконенные епархиальные организации (епископии). Свободно функционировали буддийские учреждения и остатки зороастрийских общин. Судя по документам, межрелигиозные и этноконфессиональные отношения в Туркестане монгольского периода были мирными и добрососедскими. Так продолжалось фактически до середины XIV в., пока на рубеже 1330–1340-х годов католики не устроили политические провокации, которые привели к почти поголовному истреблению всех христиан. При Тимуре (Тамерлане) христианство исчезло из Средней Азии, таким образом, окончательно выпав из всей сложившейся веками системы межрелигиозных и этноконфессиональных отношений в регионе. Вскоре за ним последовали буддизм, зороастризм, манихейство и др.

Любопытно, что П. Литвинов, признавая вину католиков в истреблении христиан в Средней Азии, тем не менее отмечает, что «христианство, с его сложным вероучением, непростой обрядностью, литургией, потребностью в специальных богослужебных учреждениях и т.д., не могло надолго прижиться в регионе, имевшем консервативное сочетание производительных сил и производственных отношений. Возможно, мы первыми указываем на то обстоятельство, что ислам “вытолкал” христианство из Туркестана именно тогда, когда базис как совокупность указанных отношений вошел (и надолго) в период стагнации существующего в регионе экономического порядка, когда фактически застыл прогресс в развитии хозяйственного производства и торговли. В таких условиях единственно возможной идеологической рефлексией сложившейся “парадигмы” для населения Средней Азии мог быть только ислам» [6, с. 123].

Данное мнение представляется нам серьезным, но не бесспорным, однако мы не станем здесь это обосновывать. Главное для нас заключается в том, что, несмотря на тотальное господство ислама в Туркестане, он даже в этот период не был единственной религией в регионе – кроме него здесь жили приверженцы иудаизма и индуизма. Конечно, те и другие жили в Средней Азии в весьма униженных условиях, однако сам факт их присутствия свидетельствует о том, что в ней в той или иной мере, но все же существовали межрелигиозные и этноконфессиональные отношения.

Безусловно, все кардинально изменилось после присоединения Средней Азии к России. Через полтысячелетия сюда вернулось христианство всех направлений (православие, католицизм, армяно-григорианство, протестантизм и пр.). Понятно, что здесь уже не было приверженцев буддизма, и тем более зороастризма, но ряды адептов иудаизма расширились за счет притока, так называемых «европейских» евреев из «внутренних» губерний России. Больше стало и индуистов, которые теперь избавились от тех ограничений, которые были установлены для них мусульманами (например, кремация покойников).

Таким образом, с утверждением власти России в Туркестане здесь сложилась принципиально новая религиозная ситуация и, соответственно, адекватная ей система межрелигиозных и этноконфессиональных отношений. Однако это «новое» было «хорошо забытым старым», поскольку основные «игроки» в региональной религиозной жизни, несмотря на значительную разницу в численности их приверженцев, остались прежними: ислам, христианство, иудаизм и индуизм.

Разумеется, что главной и господствующей (теперь уже только в численном отношении) конфессией Русского Туркестана оставалась религия Пророка. Однако, как отмечал П.П. Литвинов, «пришествие российской государственности и цивилизации в Среднюю Азию должно было неизбежно сломать многовековые порядки и подорвать монопольное господство ислама в жизни народов Туркестана. Доселе замкнутый в себе, он вынужден был открыться и вопреки своей воле вступить в разного рода контакты с “пришлыми” конфессиональными сообществами. Более того, в новых исторических условиях он должен был изменить характер своих отношений и с теми конфессиями, с которыми он ранее “сотрудничал” на привычной и выгодной для себя основе, т.е. он утратил право безраздельного господства над среднеазиатскими ев-

реями и индусами. Теперь во взаимосвязях с ними он был вынужден придерживаться российских порядков, весьма благоприятных для последних. Он сохранил свое небрежение ими на бытовой почве, но извлечь из него былую пользу для себя уже не имел возможности» [8, с. 216].

С этим мнением вполне можно согласиться, поскольку в среднеазиатских ханствах многие евреи выступали в роли ростовщиков, запрещенных, как известно, мусульманским правом (шариатом). У некоторых из них накапливались значительные средства, и даже правители ханств порой брали у них займы, причем, понятно, под процент. Так, бухарский эмир Сейид Насрулла Багатур-хан однажды занял у самаркандских евреев 20 тыс. золотых (80 тыс. руб. – *И.В.*), но не смог отдать их в установленный срок. Как достойный мусульманин он расплатился с ними большим участком земли (свыше 30 га), на котором вскоре возникла знаменитая на всю Среднюю Азию «Джугуд-махалля» («Еврейский квартал»), известная в советское время как махалля «Красный Восток».

Однако не все среднеазиатские ханы отличались такой честностью, и многие из них откровенно вымогали у «капиталистских» евреев безвозмездные суммы, а порой и открыто насильно забирали их. С приходом России в Среднюю Азию ситуация поменялась, и «туземный» еврейский капитал стал быстро набирать силу, подчинив себе 18 из 20 отделений российских банков в регионе. Понятно, что этот фактор самым существенным образом повлиял на характер межрелигиозных и этноконфессиональных (мусульмано-еврейских) отношений. Даже в среднеазиатских ханствах (протекторатных вассалах России) отношение властей к коренным («туземным») евреям тоже стало иным – более терпимым.

На почве ростовщичества, в основном, формировались и исламо-индуистские отношения в Русском Туркестане, причем индусские заимодавцы «драли» с мусульман до 180%. В основном они обирали сельских жителей – производителей хлопка. В случае неуплаты долга индусы забирали имущество должников, обрекая их на нищету. Естественно, что это не могло не вести к росту напряженности этноконфессиональных отношений на данном «фланге» межрелигиозных связей в Русском Туркестане.

Неудивительно, что первый туркестанский генерал-губернатор К.П. Кауфман 27 октября 1877 г. вынужден был издать циркуляр, которым «обязал индусов-ростовщиков в течение 6 месяцев реализовать приобретенные за долги имущества и запретил приобретать таковые впредь. Местная администрация получила возмож-

ность применять к индусам-нарушителям строгие административные меры» [8, с. 193]. Последняя, не менее других возмущенная «драконовыми» процентами ростовщиков-индусов, столь рьяно исполняла предписания кауфмановского циркуляра, что они стали спешно покидать пределы края. Кауфману пришлось издать 10 июня 1878 г. новый документ, в котором указывалось, что продажа имущества индусов должна касаться только земель сельскохозяйственного назначения, а не городских (домов, торговых лавок, караван-сараяв и т.п.). После этого индусы успокоились, однако их отношения с мусульманами остались прежними. Вообще, мы считаем нужным заметить, что доля приверженцев индуизма в системе межрелигиозных и этноконфессиональных отношений в Русском Туркестане всегда была весьма незначительной.

Этноконфессиональные отношения в Русском Туркестане

Что касается отношений ислама с христианскими конфессиями, то, разумеется, прежде всего, следует отметить его межрелигиозные и этноконфессиональные связи с русским православием. Мусульмане Средней Азии прекрасно понимали, что православные христиане есть приверженцы «господствующей» в Российском государстве религии, имеющей особенный, отличный от всех прочих, статус – привилегированный и преимущественный. Понятно, что это самым непосредственным образом влияло на характер межрелигиозных и этноконфессиональных отношений ислама и православия в Русском Туркестане.

Официально признанное царской властью мусульманское духовенство региона на всех торжественных мероприятиях и церемониях славословило не только гражданскую, но и церковную (православную) власть в лице епархиального архиерея либо других присутствовавших авторитетных представителей Русской православной церкви, как правило, заслуженных протоиереев, участвовавших в присоединении и обустройстве Туркестанского генерал-губернаторства (края). В городах мусульмане нередко посещали богослужения в православных церквях, привлеченные мелодичным колокольным «звоном» и хоровым пением. В целом, по признанию большинства современников и исследователей, исламо-православные отношения в Русском Туркестане были достаточно терпимыми.

В «коренных» областях Туркестанского края (Сырдарьинской, Ферганской и Самаркандской), где оседлое мусульманское население было особенно «твердым» в вере, православные (как, впрочем, и все иные – христианские) богослужебные учреждения не подвергались нападению даже во время мусульманских бунтов. Только кочевники-киргизы, чья исламская религиозность была весьма поверхностной, в дни восстания 1916 г. сожгли несколько церквей в селениях Пржевальского уезда и разграбили Иссык-кульский монастырь, перебив часть не успевших укрыться на острове монахов.

Вместе с тем нельзя сказать что ислам в Средней Азии отличался исключительной «верноподданностью». Отнюдь. Везде, где это было возможно, он наступал на позиции «господствующей веры». Особенно это было ощутимо на ниве прозелитизма. За время российского присутствия в Туркестане исламу удалось привлечь в ряды своих адептов многие десятки православных верующих [см.: 7, с. 27–241; 9, с. 131–151].

Вообще, если учитывать все 52 года царской власти в Русском Туркестане (1865–1917), то можно прийти к выводу о том, что, в отличие от западных держав с их владениями, отношение мусульман к «государственной» религии было намного более толерантным, чем, например, отношение мусульман к англиканской церкви в Британской Индии.

К негосударственным христианским конфессиям отношение мусульман Русского Туркестана было, разумеется, иным. Зная о том, что у властей края есть проблемы с католической общиной, мусульмане демонстративно оказывали ей различные преференции. Например, когда глава католиков Туркестанского края «курят» Юстинас Пронайтис прибыл в 1902 г. в Ташкент, то мусульманское духовенство быстро нашло ему просторную квартиру в лучшем квартале города и в дальнейшем поддерживало с ним теплые, дружественные отношения. При этом, как это ни парадоксально, мусульмане в целом относились негативно к полякам-католикам, называвшим их «дикарями» и ведшими открыто, мягко говоря, неблагопристойный, с исламской точки зрения, образ жизни.

Простые мусульмане Средней Азии относились с некоторым недоверием к армянам-христианам, однако исламский «бизнес» в регионе охотно с ними сотрудничал в сфере торговли и предпринимательства – «гайканский» этнос считался по праву лучшим торговцем Азии.

К немецким протестантам Русского Туркестана мусульмане относились достаточно уважительно, поскольку в большинстве своем они служили в войсках и правительственных учреждениях. К тому же, все знали о том, что первый туркестанский генерал-губернатор К.П. Кауфман был из немцев и один из его преемников Н.О. Розенбах был тоже из них. Не в меньшей мере им было известно, что генерал-губернаторы соседнего с Русским Туркестаном Степного края – М.А. Таубе и Е.О. Шмидт – были немцами. Следует заметить, что сами немцы в Средней Азии – лютеране, меннониты, адвентисты и др. – проявляли равнодушие к контактам с адептами религии Пророка.

Ближе всех из христианских конфессий ислам Туркестана сходилась с русскими сектантами – баптистами, молоканами, штундистами, «хлыстами», «шелопутами» и др. Безусловно, мусульмане учитывали, что «раскольники» (как их официально именовали царские власти) являлись «гонимыми» религиозными общинами, нуждавшимися в помощи. И они ее получали от мусульман «в пику» российским властям. Известны, например, факты тесного и плодотворного хозяйственного сотрудничества мусульман с баптистами селений Верхне- и Нижне-Волынского, Ходжентского уездов, Самаркандской области. Мусульманам импонировали трезвость, рачительность, трудолюбие и т.п. христиан-«раскольников». Таким образом, в целом исламо-христианские отношения в Русском Туркестане составляли основной сегмент в системе межрелигиозных и этноконфессиональных связей в регионе.

Что касается внутрехристианских межрелигиозных и этноконфессиональных отношений, то они складывались неоднозначно, но в общем по Русскому Туркестану во многом определялись позицией и действиями «господствующей» церкви. У Русской православной церкви в Средней Азии сложились разные отношения с христианскими конфессиями региона. Туркестанский епископ Аркадий писал, что она «с осторожностью и вниманием относится... и к проживающим в пределах Туркестанской епархии католикам и протестантам»¹.

Под «протестантами» архиерей имел в виду лютеран, поскольку ниже подчеркивал, что они «любят зайти помолиться в православные храмы», хотя в Ташкенте у них была собственная

¹ Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1754. – С. 64.

кирха. Таким образом, слова епископа: «с вниманием» – относились к немецким протестантам, «с осторожностью» – безусловно, к католикам, многие из которых были антироссийски настроенными. Ограниченными и сдержанными были отношения православной церкви в Туркестане с армяно-григорианской общиной. «Армянская» проблема возникла для епархиальных властей только с 1902 г., когда, согласно закону от 14 декабря 1900 г., под их «крыло» была передана Закаспийская область. Но суть проблемы заключалась не в религиозном противостоянии, а в попытках православного духовенства помочь администрации в борьбе с ростом армянского национализма. Со своей стороны армяно-григорианская церковь в Средней Азии вела себя по отношению к православию весьма корректно, сознательно избегая прозелитических действий. Отношение Православия к немецким сектантам (меннонитам и адвентистам) в Русском Туркестане было индифферентным, поскольку эти замкнутые национальные общины никогда не посягали на основы «господствующей веры» в империи.

Значительно сложнее складывались отношения православной церкви в Средней Азии с русскими христианскими конфессиями – старообрядчеством и сектантством. В идейной борьбе православия с «расколом» (старообрядчеством) было много традиционного и отжившего, и, к сожалению, туркестанские епархиальные власти нередко грешили и тем, и другим. Отношение православной церкви к русским сектантам было тоже дифференцированным. Например, контакты с молоканами были «мягкими» до тех пор, пока последние не занялись прозелитизмом. Однако и после этого открытой враждебности в православно-молоканских отношениях не наблюдалось. То же было характерно и для отношений с некоторыми «мелкими» сектами. Острая борьба православной церкви в Средней Азии с баптизмом была обусловлена тем обстоятельством, что не только в этом регионе, но и по всей России баптисты активно наступали на позиции «господствующей» церкви, отторгая от нее сотни и тысячи верующих. В Средней Азии, где русский человек был оторван от исторической «среды» православия, где в условиях многоконфессиональности и полиэтничности происходило «разложение» религиозного сознания православных верующих, деятельность баптистов была особенно опасной.

Отношения между неправославными христианскими конфессиями в Туркестанском крае были весьма ограниченными. Формировать те либо иные отношения с православной церковью

их побуждало то обстоятельство, что она стояла рядом с государственной властью, на которую в известной мере могла влиять. Вступать в какие-либо отношения между собой их ничто не побуждало. На служебном, бытовом, деловом и прочих уровнях связи действительно имели место, но на сугубо конфессиональном они отсутствовали. Примером тому может служить Закаспийская область, где функционировали достаточно многочисленные католическая, лютеранская и армяно-григорианская общины. В документах отсутствуют упоминания о каких-либо совместных религиозных мероприятиях, ими проводимых. То же было характерно и для других областей Туркестанского генерал-губернаторства. Вместе с тем было бы ошибочно полагать, что неправославные христианские конфессии функционировали в условиях полной изоляции. Они иногда достаточно активно общались между собой в организации массовых мероприятий, но не религиозных, а культурно-просветительных, благотворительных, праздничных и др. Во время торжественных церемоний, проводимых властями по тому или иному поводу, депутации от христианских конфессий активно общались между собой и выступали, как правило, вместе, демонстрируя единство всего христианского населения края. Но такое «единение» носило эпизодический характер и, понятно, не имело под собой глубокой, прочной основы. Таким образом, говорить о единстве христианского мира в Средней Азии не представляется возможным.

В свою очередь, основным пунктом в межрелигиозных и этноконфессиональных связях христианских общин в Средней Азии было их отношение к исламу. Понимая это, военная администрация Русского Туркестана изначально выступила против миссионерской активности православия среди мусульманского населения Средней Азии, поскольку для всех прочих конфессий она была запрещена ст. 4 «Устава духовных дел иностранных исповеданий»¹.

Нет оснований утверждать, что Русская православная церковь не предпринимала в Туркестане миссионерских усилий как по отношению к мусульманам, так и к адептам всех иных конфессий региона – закон определял такое ее право. И случаи «победоносного» характера на этом поприще у православного клира Средней Азии имели место. Но туркестанская администрация, как отмечалось, не поощряла православного прозелитизма, в связи с

¹ Свод законов Российской империи. – 1857. – С. 5.

чем власти Туркестанской епархии вынуждены были следовать ее указаниям.

Однако в системе межрелигиозных и этноконфессиональных отношений в Туркестанском крае на поприще христианского прозелитизма «господствующую веру» заметно превосходили сектанты, причем они «отлавливали» души не мусульман, а именно православных. В государственных архивах Узбекистана и Казахстана хранятся сотни дел с прошениями православных верующих о разрешении им перехода в баптизм, адвентизм, молоканство и проч. До весны 1905 г. такие переходы были категорически запрещены. Как известно, 17 апреля 1905 г. царь Николай II вынужден был издать указ «Об укреплении начал веротерпимости»¹.

Указ, как и ранее, запрещал переходы православных и иных христиан в «иноверные» конфессии – ислам, иудаизм, буддизм и др. Но он разрешал переходы из одной христианской конфессии в другую. Однако число переходов православных в ислам после указа стало резко возрастать. В 1908 г. «Туркестанские епархиальные ведомости» писали, что «переходы из православия в мусульманство... настолько стали делом заурядным, что уже никого не удивляют»².

Таким образом, общее снижение православной религиозности в стране в предреволюционный период, вызванное сложным комплексом разного рода причин, давало знать о себе и в Русском Туркестане. Некоторые правительственные и церковные деятели склонны были видеть в этом происки ислама и призывали к ужесточению борьбы с ним законодательным и административным образом. Предложения такого рода звучали и на V Всероссийском миссионерском съезде, работавшем в 1910 г. в Казани и специально посвященном вопросам «антимагометанской» борьбы. Однако выступивший на съезде известный российский исламовед и туркестанский общественный деятель Н.П. Остроумов предупредил, что обострение отношений православия с исламом в Средней Азии может породить такой «мусульманский вопрос» в России, «который будет бесконечнее и опаснее польского, еврейского и финляндского вопросов» [8, с. 140].

Съезд согласился с ним и принял так называемые «10 тезисов» противодействия исламу в Туркестане, весьма умеренных по своему содержанию.

¹ ПСЗРИ-3. – Т. 25. Отд. 1. – СПб., 1908. – № 26125. – С. 257–258.

² Туркестанские епархиальные ведомости. – 1908. – № 7. – 1 апреля.

Заключение

Система межрелигиозных и этноконфессиональных отношений в Русском Туркестане была сложной и многообразной. Ислам, который исповедовало большинство жителей региона, учитывал новые обстоятельства российской власти и старался адаптироваться к указанной системе. С христианством, прежде всего православием, мусульманское духовенство поддерживало дружественные и толерантные отношения, а «господствующая вера» относилась к туркестанскому исламу с пониманием и уважением. Эта система была достаточно эффективной основой для сотрудничества и взаимодействия мусульман Средней Азии с православными христианами и представителями иных конфессий Российской империи, создания условий для ускоренной модернизации регионов России с преобладающим мусульманским населением.

Мир знает крайне мало примеров модернизации исламских стран. Советские республики Средней Азии – один из них, и едва ли не самый успешный. Необходимо подчеркнуть, что не просто экономический подъем, но и современное цивилизационное развитие региона началось уже после присоединения Средней Азии к России во второй половине XIX в. В советский период этот процесс принял характер подлинного «экономического чуда», благодаря невиданным в истории человечества темпам подъема экономики и культуры народов Средней Азии. Например, ключевых показателей в здоровье и образовании населения, достигнутых в регионе 40 лет тому назад, соседние государства смогли достичь лишь в настоящее время либо так до сих пор и не достигли [см.: 1].

Литература

1. Данилов А.А., Филиппов А.В. (ред.) Прибалтика и Средняя Азия в составе Российской империи и СССР: мифы современных учебников постсоветских стран и реальность социально-экономических подсчетов. – М.: Центр общественных технологий, 2009. – 199 с.
2. Долотов А.В. Веротерпимость среднеазиатских народов: прошлое и настоящее // Вестник Кыргызского Национального университета им. Жусупа Баласагына. Серия I. Гуманитарные науки. – Вып. IV. – Бишкек, 2004. – С. 68–71.
3. Владимир, Митрополит Бишкекский и Среднеазиатский. Земля потомков патриарха Тюрка. Духовное наследие Киргизии и христианские аспекты этого наследия. – М., 2002. – 348 с.

4. Кызласов Р.Л. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник Московского университета. Серия 8. История. – 1998. – № 3. – С. 8–11.
5. Литвинов В.П. Религиозное паломничество: региональный аспект (на примере Туркестана эпохи Средневековья и Нового времени): монография. – Елец: Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, 2006. – 378 с.
6. Литвинов П.П. Благовест над землями ислама: Русский Туркестан. (По архивным, правовым и иным источникам). – Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2014. – 538 с.
7. Литвинов П.П. Государство и ислам в Русском Туркестане. 1865–1917 (по архивным материалам): монография. – Елец: Елецкий государственный педагогический институт, 1998. – 320 с.
8. Литвинов П.П. Неисламские религии Средней Азии (вторая половина XIX – начало XX в.): Монография. – Елец: ЕГПИ, 1996. – 230 с.
9. Литвинов П.П. От Христа к Магомету: религиозное ренегатство в Средней Азии (конец XIX – начало XX в.) // Собор: Альманах по религиоведению. – Елец: ЕГПИ, 1999. – С. 131–151.
10. Мухамеджанов А.Р. История Узбекистана (IV – начало XVI в.). – Ташкент, 2003. – 296 с.
11. Шурц Г. История человечества. Средняя Азия и Сибирь. – СПб., 2004. – 204 с.
12. Яхьяев М.Я. К вопросу об экстремизме в исламе // Исламоведение. – 2015. – Т. 6, № 2 (24). – С. 64–76.

*«Исламоведение»,
Махачкала, 2016 г., № 2, с. 5–15.*

ИСЛАМ В СТРАНАХ ДАЛЬНЕГО ЗАРУБЕЖЬЯ

А. Самохин,

кандидат исторических наук, доцент кафедры новой, новейшей истории и международных отношений Кубанского государственного университета (г. Краснодар)

ОТДЕЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЯ СИРИЙСКОГО КРИЗИСА (2011–2016)

Аннотация. Статья посвящена изучению геополитических интересов, определяющих политику некоторых сторон, вовлеченных в сирийский кризис. Подчеркивается, что дестабилизация политической обстановки в Ближневосточном регионе превращается в один из главных вызовов энергетической безопасности мира.

Ключевые слова: международный терроризм, национальные интересы, энергетическая политика, военное вмешательство.

Для России, участвующей в решении сирийского кризиса, первостепенное значение имеет растущее влияние фактора ИГИЛ (исламское государство, запрещенное в РФ) и других радикальных групп на постсоветское пространство и собственную территорию. ИГИЛ, осуществляющее военное присутствие на территории Афганистана, продемонстрировало серьезный потенциал по дестабилизации Таджикистана. В случае разрастания террористической деятельности ИГИЛ в Центральной Азии и начала там региональной войны полное масштабное вовлечение в нее России предопределено. Следовательно, сирийская операция является вступлением в фактически неизбежную войну на выгодных для России условиях – вдали от границ бывшего СССР и без участия российских сухопутных войск [1].

Таким образом, вмешательство в Сирию позволяет в самом худшем случае отсрочить полномасштабную сухопутную войну с участием России в бывшей советской Средней Азии на годы, а в лучшем – предотвратить ее. Советско-сирийский альянс был создан в годы холодной войны. После ее окончания Сирия – клиент российской военной промышленности – осталась одной из стран Ближнего Востока, где Москва сохранила завоеванные в советскую эпоху геополитические позиции. Ее армия использует советские и российские вооружения, а некоторые сирийские офицеры прошли подготовку в России [2]. По некоторым оценкам, 72% всего оружия, которое покупает Сирия, российское. При этом за годы войны потребности Сирии в новом оружии выросли в 5 раз, и она стала крупнейшим покупателем продукции нашей оборонной промышленности [3].

Сохранение Б. Асада у власти отвечает ряду российских интересов. Американская интервенция остановила бы тенденцию к сокращению военной активности США за рубежом, инициированную президентом Бараком Обамой, – тенденцию, которую Москва считает позитивной. Кроме того, Россия стремится не допустить смены режима в Сирии насильственным способом извне, что было бы чревато опасными последствиями для постсоветских государств на российской периферии и населенных мусульманами регионов Северного Кавказа и Поволжья Российской Федерации.

Кроме того, Сирия занимает важное место в геополитических устремлениях России. Российский военно-морской флот имеет небольшой пункт материально-технического обеспечения в сирийском порту Тартус, который является единственной российской военной базой за пределами бывшего СССР [4]. База в Тартусе способна обеспечить присутствие российского флота в Средиземном море даже в случае обострения отношений с Турцией, контролирующей черноморские проливы. Этот стратегический объект в настоящее время скромнее по масштабам, но важен в свете намерений России усилить свою геополитическую роль в восточном Средиземноморье и на Ближнем Востоке. И поскольку в настоящее время российская внешняя политика обретает идеологический аспект, а русская православная церковь становится одним из ключевых партнеров Кремля, защита сокращающегося христианского меньшинства в Сирии и на Ближнем Востоке в целом, судя по всему, превращается в один из ее новых геополитических интересов [2].

При оценке интересов России в Сирии не стоит забывать также и об энерго-политическом измерении конфликта. Война в Сирии – это во многом эхо борьбы, которую начали крупнейшие игроки мирового газового рынка. Главный приз в этой борьбе – доступ на крупнейший и самый щедрый газовый рынок Европы [5].

К началу «арабской весны» в 2010 году ЕС подошел в тяжелом экономическом состоянии. Из-за кризиса многие страны ЕС сократили субсидии новых проектов в области возобновляемой энергетики. Еще одной «зеленой» альтернативой углеводородам должна была стать атомная энергетика, которая бурно развивалась в 2000-е годы. Однако после трагедии на АЭС «Фукусима» число сторонников атомной энергетики в Европе резко сократилось. Доля электроэнергии, производимой на атомных станциях в Европе, будет неуклонно сокращаться. Станции постепенно закрываются «из-за возраста»: в планах до 2025 г. предусмотрена остановка одной трети из ныне действующих 144 реакторов.

В итоге, выбирая из всех существующих энергоносителей, европейские страны решили сделать ставку именно на природный газ как самый экологически безопасный из всех углеводородов. В перспективе доля газа в европейском энергобалансе (на начало 2010 г. она составляла 18,8%) продолжает неуклонно расти. А учитывая ограниченные возможности наращивания добычи на месторождениях в Северном море, рост потребления будет удовлетворяться за счет газового импорта.

Если цены на нефть и уголь фактически определяются биржевыми котировками, то газовые являются во многом предметом договорных соглашений между продавцом и покупателем. В этом плане Брюссель не устраивает цена долгосрочных контрактов на газ, устанавливаемых «Газпромом» и норвежской Statoil [5].

Ситуация стала улучшаться после начала «сланцевой революции» в США, благодаря которой значительные объемы СПГ были переориентированы с американского рынка на европейский. Однако Брюссель не оставил надежды получить новые источники трубопроводного газа. И «арабская весна» предоставила такую возможность. Однако для этого должно было исчезнуть одно важное препятствие – режим Башара Асада в Сирии.

В выстраивании ближневосточной стратегии Евросоюз особое внимание придает развитию экономических отношений с Саудовской Аравией. Так, Берлин впервые одобрил продажу танков «Леопард II» в Саудовскую Аравию, несмотря на «недемократич-

ность режима» и возможность их использования для подавления протестов в том же Бахрейне.

В свою очередь, на фоне охлаждения отношений с Вашингтоном Эр-Рияд стремится укреплять отношения с Европой. Примечательно, что на 2010 г. ЕС вышел на первое место в качестве поставщика продукции ВПК для Саудовской Аравии [5]. Ситуация в Иордании с газопроводной точки зрения еще больше отвечает интересам Катара и ЕС. Король Абдалла II получает значительные субсидии от Катара, кроме того, Доха имеет серьезное влияние на иорданскую оппозицию в лице «Братьев-мусульман». Так что, несмотря на нестабильность в стране, проект газопровода не пострадает даже в случае смены власти в Аммане. Единственным по-настоящему проблемным участком остается Сирия Башара Асада.

Неудивительно, что в этих условиях Катар стал одним из главных вдохновителей борьбы с сирийским режимом. Ведь в случае его победы в гражданской войне падет последнее препятствие на пути газовой трубы из Катара на берег Средиземного моря [6]. Похожей логикой во многом могут объясняться и действия стран ЕС.

У Соединенных Штатов Америки есть и свое видение того, как должна развиваться ситуация в регионе. Альтернатива дальнейшей дестабилизации Ближнего Востока – выстраивание новой системы сдержек и противовесов, в той или иной степени ориентирующейся на Вашингтон. Наиболее удобным вариантом является создание треугольника, в котором всегда можно было бы объединить при необходимости две стороны против наиболее сильной и, тем самым, поддерживать выгодный для Вашингтона баланс. Такой треугольник может быть создан с участием трех ключевых ближневосточных сил – Ирана, Турции и Египта. То есть, с одной стороны – сильный Иран, претендующий на влияние в большом шиитском мире, с другой – Египет и Турция, конкурирующие между собой за влияние в суннитской зоне и при этом совместно сдерживающие дальнейшую экспансию Ирана [5].

Таким образом, в борьбе вокруг Сирии симпатии США – на стороне катарцев и европейцев. Впрочем, у сирийского режима есть мощный союзник – Иран. И энергополитических соображений в действиях Тегерана по поддержке Дамаска ничуть не меньше, чем у Катара или ЕС.

Иранцы давно вынашивали свои планы на строительство газопровода к побережью дружественной Сирии. Долгое время реализации этих замыслов мешал суннитский режим Саддама Хусей-

на. Однако после свержения иракского диктатора путь для иранского газа в Сирию оказался открыт – так как к власти в Ираке пришло шиитское большинство, а влияние Тегерана на соседнюю страну резко возросло.

В июле 2011 г. Сирия, Иран и Ирак подписали энергетическое соглашение, согласно которому трубопровод с предполагаемой стоимостью 10 млрд долл. и трехлетним сроком строительства должен был пройти от иранского порта Ассалуйе в районе газового месторождения Южный Парс в Персидском заливе до Дамаска в Сирии через территорию Ирака. Таким образом, реализация проекта газопровода может скрепить преимущественно шиитскую ось крепкой экономической «пуповиной».

Фактически идет жесткая конкуренция за выбор маршрута транспортировки газа из одного и того же месторождения, часть которого контролирует Катар, а часть – Иран [5].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что России, по существу, не выгодны оба проекта газопроводов, способных составить конкуренцию Газпрому на европейском рынке, но в случае реализации иранского проекта России будет проще договариваться о взаимоприемлемых условиях с Исламской республикой, чем с Катаром.

С момента начала внутрисирийского конфликта Российская Федерация всерьез озабочена сохранением правительства Б. Асада в управлении государством. В этой связи сирийскому руководству настойчиво рекомендовали наладить диалог с оппозицией, чтобы не допустить вооруженного восстания.

По мере перерастания конфликта в гражданскую войну основную озабоченность у России стала вызывать возможная интервенция Запада или арабских стран в Сирию с целью замены режима Б. Асада прозападным правительством. Руководство РФ было потрясено событиями в Ливии в 2011 г., когда ее решение не накладывать вето на резолюцию Совета Безопасности ООН о введении над этой страной бесполетной зоны создало возможность для военного вмешательства НАТО и смены режима в стране. Россия восприняла случай с Ливией как прецедент, который не должен повториться в Сирии, поэтому Москва отвергала в Совете Безопасности любые предложения, связанные с осуждением режима Б. Асада.

Благодаря хорошей осведомленности о ситуации в Сирии российское руководство довольно быстро пришло к выводу, что в

отсутствие иностранного военного вмешательства у правительства Б. Асада есть все шансы сохранить власть.

Эта оценка диаметрально расходилась с расчетами многих деятелей в Вашингтоне и ряде европейских столиц, считавших, что правящий режим в Сирии вот-вот падет. Москва не отказывалась от диалога с сирийской оппозицией, но обнаружила, что повстанческие силы слабы, разрозненны и выдвигают нереалистичные требования – это опять же противоречило точке зрения, превалировавшей на Западе и во многих арабских странах [2].

Москва считает, что в политике США в отношении Сирии отсутствуют стратегические цели, четкие задачи и реалистичные оценки. По мнению российской стороны, сирийская политика Вашингтона говорит как о перенапряжении сил Америки на мировой арене, так и о ее нарастающей «усталости» [7].

С точки зрения Москвы, продолжение конфликта в Сирии создает опасность роста численности боеготовых и идеологически обработанных джихадистов, которые могут вернуться (и уже возвращаются) на родину, в том числе в Россию и соседние государства Центральной Азии. По существующим оценкам, в Сирии в рядах радикальных исламистов воюют от 2 до 5 тыс. выходцев из России [8].

Преобладание джихадистских элементов в составе антиасадовских сил в Сирии затрудняет и усилия по мирному урегулированию конфликта [9]. Вовлеченность Российской Федерации в сирийский конфликт обусловлена двумя основными стратегическими целями: бросить вызов американской гегемонии на мировой арене и помочь правительству президента Сирии Башара Асада в борьбе с радикалами-исламистами, являющимися реальной угрозой национальной безопасности России.

Обострение сирийского конфликта вынуждает российское руководство играть более активную роль в борьбе с международным терроризмом, способствовать налаживанию мирного переговорного процесса и решению ряда проблем вроде уничтожения химического оружия и гуманитарной помощи. В случае решения этих задач, престиж РФ в Ближневосточном регионе и мире в целом будет расти.

Примечания

- ¹ Кашин В. Зачем России война в Сирии. URL: <http://www.vedomosti.ru>
- ² Тренин Д. Интересы России в Сирии. URL: <http://carnegie.ru>
- ³ Багдасаров С. Сирия: Причины конфликта. Пути выхода. URL: <http://sabagdasarov.ru>
- ⁴ Сатановский Е. Идем на Восток // Военно-промышленный курьер. 2015. № 38 (604).
- ⁵ Султанов Э. Еще один газ. URL: <http://www.kommersant.ru>
- ⁶ Taylor R. Pipeline Politics in Syria // Armed Forces Journal. URL: <http://www.armedforcesjournal.com>
- ⁷ Хроленко А. Война в Сирии для России – упреждающая война. URL: <http://vz.ru>
- ⁸ Сатановский Е. Чего ждать от участия России в войне на Ближнем Востоке? URL: <http://sobesednik.ru>
- ⁹ Акопов П. Войска РФ в Сирии – защита национальных интересов России. URL: <http://ria.ru>

*«Вестник Адыгейского государственного университета»,
Майкон, 2016 г., № 1 (174), с. 5–54.*

Р. Ланда,

доктор исторических наук

(Институт востоковедения РАН)

ЛИВАН И «АРАБСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ВЕСНА»

Являясь неотъемлемой частью арабского и мусульманского мира, Ливан при всей своей специфике и стремлении занять «особое место» все же тесно связан с окружающими его странами. О воздействии на него всего происходящего в Палестине и Израиле сказано уже немало. Связь с Иорданией осуществлялась через ПДС, с 1972 г. вообще перебазировавшегося из Иордании в Ливан, связь с Египтом – через Арабский (контролируемый Каиром) и Американский университеты в Бейруте, многочисленных трудовых и прочих мигрантов, общеарабские организации (типа Движения арабских националистов) и Лигу арабских государств. Вторжения армии США в Афганистан в 2001 г. и в Ирак в 2003 г. не оставили ливанцев равнодушными: некоторые из них поехали туда сражаться против «неверных». Всё, что происходит с Ираном и Ираком, волнует шиитов Ливана, да и вообще политическую элиту страны. Гражданская война в Алжире в 1992–2002 гг. (фактически дольше) также была объектом внимания (и участия) ливанцев-суннитов.

Вследствие всего этого Ливан никак не мог остаться в стороне от массовых выступлений молодежи в Египте и Тунисе, а затем в Ливии и Сирии, вылившихся вскоре в уличные беспорядки и попытки захвата власти исламистами. Такие же попытки имели место в Алжире, Марокко, Иордании, на Бахрейне и в Йемене, но без особого успеха. Восторжествовав в Ливии, исламисты вскоре потерпели крах в Египте и Тунисе, но сумели навязать тяжелую многолетнюю борьбу народу Сирии. Из Сирии они, перегруппировав свои силы, распространили боевые действия на Ирак и Курдистан. Пользуясь сообщничеством сравнительно немногочисленных исламо-экстремистов Ливана, они периодически отходили на его территорию в целях отдыха, пополнения личного состава, перевооружения и подготовки новых акций, в основном за пределами Ливана, но иногда и на его территории. Но сам Ливан, как страна с непривычными для большинства арабов условиями жизни в горах, а главное – страна с суннитским меньшинством, не был целью экстремистов.

Тем не менее на территории Ливана вновь начались боевые столкновения, инциденты, покушения, акты террора и т. п. Этому способствовала политическая обстановка, характеризовавшаяся старыми счетами, обидами и претензиями общин друг к другу, взаимным недоверием и подозрительностью, нерешенностью многих проблем.

Несмотря на официальное прекращение гражданской войны, подлинный мир в Ливане так и не наступил. Опирающееся на парламентское большинство, а также на поддержку Запада правительство Фуада ас-Синьоры (в прошлом одного из сотрудников Р. аль-Харири, представлявшего деловые круги суннитов Сайды) не могло совладать именно с внутривластной ситуацией в стране, в которой после гибели Р. аль-Харири не было общепризнанного лидера, а претендовавший на это место президент Лахуд был непопулярен в глазах многих – даже нелегитимен (ввиду неконституционного продления им своего срока пребывания на высшем посту государства). В то же время недовольство маронитов (да и прочих христиан), долгое время игравших в стране ведущую роль, вызывало усиление позиций мусульман и друзов, но особенно – исламских радикалов, которые тоже не ладили между собой, так как быстро набиравшая очки шиитская «Хизбалла» стала превосходить по своему влиянию не только соперничавшую с

ней шиитскую «Амаль», но и связанных с «Аль-Каидой» экстремистов-суннитов¹.

Поэтому, несмотря на все сделанное Р. аль-Харири и последующие усилия в правительстве и парламенте его сторонников («Альянса Харири»), спокойствия в стране не было. Выше уже говорилось о провокациях суннитских экстремистов в Триполи и расположенном рядом палестинском лагере Нахр аль-Барид, где боевики «Фатах аль-Ислам» напали на армию Ливана. Аналогичные атаки вели ультраисламистские группы «Джунд али-Шам» в лагере Айн аль-Хильва вблизи Сайды. Теракты происходили также в Бейруте и его окрестностях, причем были направлены и вовне (подобно запуску трех ракет по территории Израиля), и внутри страны (в частности, против миротворцев ООН на юге Ливана, шестеро из которых погибли). Выход из правительства Ф. ас-Синьоры шести министров от оппозиции в ноябре 2006 г. усилил политическую напряженность в стране, которая и так не спадала в течение первой половины 2007 г. в связи с вопросом особого международного трибунала ООН по делу об убийстве Р. аль-Харири. Когда положительная резолюция о создании такого трибунала, несмотря на резкие возражения ливанской оппозиции (70 ливанских депутатов протестовали против ее одобрения в апреле 2007 г.), все же была принята, она вызвала шквал критики. Генсек «Хизбалла» Х. Насралла охарактеризовал резолюцию как вмешательство во внутренние дела Ливана, нарушение принципов и Устава ООН. Примерно ту же позицию заняла «Амаль». Представитель России в Совете Безопасности ООН В. Чуркин заявил, что резолюция «ущемляет суверенитет Ливана и сомнительна с точки зрения международного права». С новой силой возобновились теракты, нападения на подразделения армии, взрывы в школах, церквях, религиозных кварталах и центрах. Естественно, результатом этой новой вспышки насилия стал частичный возврат к политической дестабилизации страны. Не успевшие забыть кошмар гражданской войны ливанцы, неважно, правые или левые, христиане или мусульмане, по наблюдениям А.В. Сарабьева, в очередной раз почувствовали «незащищенность своих семей, своих домов и своего бизнеса... Однако особенность сложившейся ситуации заключается в том, что конфессиональная подоплека

¹ Куделев В.В. «Аль-Каида»: структуры, союзники и покровители. М., 2008. С. 229–230; Сарабьев А.В. Ситуация в Ливане: системность конфликта и бессистемность решений // Ближний Восток и современность. 2007. С. 268–269.

конфликта как будто отсутствует, просуннитские организации устраивают беспорядки в городах с большинством суннитского населения (Триполи), затем подвергают опасности полного разрушения лагерь с палестинцами-суннитами, против них действует армия, руководимая правительством, где ведущие позиции принадлежат политикам-суннитам»¹.

Более того, как выяснилось к маю 2007 г., отсутствовала на деле и национальная подоплека конфликта, так как и «Фатах аль-ислам», и «Джунд аш-Шам» по своему составу – не ливанские, а весьма пестрые этнически: кроме ливанцев, относительно немногочисленных, среди боевиков этих групп были сирийцы, палестинцы, саудовцы, йеменцы, алжирцы, марокканцы и даже выходцы из Бангладеш. Это объяснялось как относительной слабостью радикального суннизма в Ливане, о чем выше говорилось, так и усиленной активностью в Ливане с 1980-х годов организаций, «разделяющих идеологические ориентиры вселенского джихада, обладающих ячейками, способными дестабилизировать обстановку в стране». Они пополнялись (и даже формировались) ультраисламистами из Палестины, Алжира, Сирии, Египта, Саудовской Аравии и Ирака. Потерпев неудачу в той или иной стране, они, как правило, стремились укрыться в Ливане, где после окончания гражданской войны было относительно спокойно, чем и воспользовались «Джунд аш-Шам», «Асбат аль-Ансар» и другие группировки, охотно привлекавшие в свои ряды «моджахедов-возвращенцев» из горячих точек².

Многих из них с 2003 г. перебрасывали в Ирак, а оттуда принимали раненых и отступающих. Была создана целая сеть по вербовке и переправке боевиков в Ирак, преимущественно йеменцев, сирийцев, иорданцев и саудовцев. Эмиссары «Аль-Каиды», появившиеся в это время в Ливане, особое внимание уделяли палестинским беженцам, в первую очередь имевшим опыт войны в Ираке или подпольной работы в Израиле. Однако ныне и среди палестинцев Ливана подвизается немало исламистов из других

¹ Сарабьев А.В. Ситуация в Ливане: системность конфликта и бессистемность решений // Ближний Восток и современность. 2007. С. 267, 270–272, 276–277.

² Сарабьев А.В. Ситуация в Ливане. С. 277. Не вызывает удивления, что в подобной обстановке в апреле 2007 г. более половины всех маронитов Ливана были готовы покинуть родину. После войны «Хизбалла» с Израилем 60 тыс. маронитов уехали за рубеж (Родионов М.А., Сарабьев А.В. Марониты: традиции, история, политика. – М., 2013. – С. 416).

стран. В частности, только в ходе боев в Нахр аль-Барид в 2007 г. было выявлено до 50 боевиков родом из Алжира, Марокко и Туниса (а сколько не выявлено?). Интернационализация этнического состава суннитских экстремистов в Ливане к тому времени достигла столь высокого уровня, что лидер «Аль-Каиды» Айман аз-Завахири в апреле 2008 г. даже назвал Ливан (не вполне заслуженно) «форпостом движения джихада на Ближнем Востоке» и призвал создать в этой стране «суннитскую автономию». Очевидно, с 1984 г., когда сунниты составляли 21% населения Ливана (750 тыс. чел.), их доля возросла за счет притока единоверцев из соседних стран. А для «Аль-Каиды» Ливан всегда представлялся удобной позицией и для атаки на миротворческие силы в южной части страны, и для нападения на северные районы Израиля. Поэтому аз-Завахири подчеркнул «ключевую роль» Ливана в борьбе против Запада и Израиля¹. Однако при все возрастающем численном преимуществе и политической организованности шиитов, независимости друзей и антиисламистской позиции христианских общин суннитским экстремистам не удалось закрепиться в Ливане.

Тем не менее не стоит сбрасывать со счетов существовавшие в Ливане давние корни исламского традиционализма, в частности салафизма (следование идеям возврата к «чистоте» веры предков – от «салаф», т.е. «предки, предшественники»). Районы Аккар и Дунийя близ Триполи более полувека являются центром распространения салафизма, главным проповедником которого в Ливане был шейх Салим аш-Шаххаль (ныне таковым является его племянник Хасан аш-Шаххаль), в основном воспринявший идеи реформатора ислама Рашида Риды, подробно излагавшиеся в египетском журнале «Аль-Манар». До 1980-х годов салафиты вели себя мирно, поддерживая лояльный контакт с другими течениями ислама. Но с возвращением в страну радикально настроенных «арабских афганцев» положение изменилось. Часть салафитов стала выступать за создание государства «чистого ислама» уже в 1980-е годы, объединившись в рядах «Нуват аль-Джейш аль-Исламий» (Ядро армии Ислама). С 1999 г. начинаются стычки салафитов с армией Ливана (первый бой с армией в течение шести дней вела группа ветерана «афганского джихада» Б. Канджа). Далее последовали уже упомянутые трехмесячные столкновения в 2007 г. с армией

¹ Нечитайло Д.А. Современный радикальный исламизм. Стратегия и тактика. – М., 2011. – С. 367–369; Johnson M. Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840–1985. – London, 1986. – P. 226.

организации «Фатах аль-Ислам». Разбитая в лагере Нахр аль-Барид, она все же сохранила свои позиции в лагерях Айн аль-Хильва, Бадави, Бурдж аш-Шимали и Рашидийя. Тогда же «Фатах аль-Ислам» установила прочную связь с «Джунд аш-Шам». Кроме того, салафиты постепенно даже расширили сферу своего влияния. Часть их занялась изучением трудов мусульманских философов и особенно идеологов салафизма. Их возглавил директор института аль-Бухари в Аккаре шейх С. аль-Кабби. Наряду с ним лидерами «академического салафизма» стали также шейхи Хасан аш-Шаххаль, Амануллах аль-Джами и аз-Зубай, проповедующие это учение в университете аль-Файха (в пригороде Триполи Абу Самра). Существует и другое течение, в которое входят сторонники борьбы за торжество салафизма сугубо военными методами. К ним относятся группировки шейха Зейн аль-Абидин бен Срура (постоянно проживающего в Лондоне, подальше от зоны боев), движение «Мадхалийя» (Вмешательство) и «Даи аль-Ислам» (Проповедник ислама) аш-Шаххалья, связанные со сторонниками «чистого ислама» из государств Персидского залива. Есть и менее организованные группы «неоджихадистов», действующие стихийно, от случая к случаю, под воздействием антипатий к Западу или шиитам¹.

Антипатии к Западу в ливанском обществе, особенно среди мусульман, не ослабевали. Причин тому было немало. Но с 2004 г. к ним следует присоединить также инициативу США по поводу «Большого Ближнего Востока», предусматривавшую «проведение широких политических, демократических и экономических реформ» в странах региона от Пакистана до Северной Африки «в обмен на масштабную финансовую помощь Запада». Конкретно говоря, США, исходя из «неправильного» устройства Ближнего Востока после Первой мировой войны преимущественно Англией и Францией, настаивали на «правильной» перестройке режимов (а кое-где и территориальных пределов) стран Ближнего Востока с введением в них «демократии» (по американскому образцу), «свободных выборов» и «просвещенного общества». Все эти прекрасные слова на Востоке звучали как абстрактные формулы, лишённые реального содержания и оторванные от действительности ближневосточных стран, в которых демократия понималась как жизнь по патриархальным обычаям и канонам кланов, племен, кровно-родственных, территориальных и религиозных общин и

¹ Нечитайло Д.А. ... С. 441, 442.

сект, свобода выборов сводилась не к выражению *индивидуального* мнения избирателя, а к более или менее адекватному (и редко достижимому) представительству интересов тех же кланов, племен, общин, этносов и конфессий, вернее интересов их элит. Жители Ближнего Востока к тому же были возмущены бесцеремонным вмешательством в их внутренние дела и отлично понимали, исходя из их прежнего опыта, что «просвещенное общество», предлагаемое им Западом, означает не что иное, как навязывание западных стандартов в понимании правил и образа жизни, отношения к религии и поведению в быту вплоть до «вестернизации» национальной культуры, образования, манеры одеваться, питаться и развлекаться.

Именно поэтому дипломатия прежде всего арабских стран отвергла инициативу США. Не раз арабские лидеры указывали США на необходимость прежде всего решить экономические и социальные проблемы арабов, а уж потом заниматься реформами, как отметил президент Египта в марте 2004 г., «с учетом национальных особенностей, традиций, влияния религий и собственного политического опыта». Чуть позже он же в беседе с премьер-министром Англии заявил, что «любая модернизация должна опираться на традиции и культуру региона». Пресса Египта предупреждала, что реализация американского плана может привести к власти в странах Ближнего Востока «руководство, настроенное более враждебно по отношению к США»¹.

Не приходится удивляться после этого, что через 7 лет США фактически поддержали свержение египетского президента Мубарака, хотя он всегда был лоялен по отношению к США. Но им этого было недостаточно. Задуманная ими трансформация «Большого Ближнего Востока» предполагала устранение всех лидеров как не-лояльных, вроде Саддама Хусейна в Ираке или Муаммара Каддафи в Ливии, так и лояльных, вроде Хосни Мубарака в Египте или Зин аль-Абидина Бен Али в Тунисе. Им нужны были *послушные* марионетки, каковых они пытались найти среди исламистов Египта, Туниса и Ливии, но потерпели неудачу, которая была предопределена, ибо на Востоке в роли открыто проамериканских режимов могут выступать лишь феодальные монархии с крепкой традиционной основой и мощным истеблишментом, являющиеся к тому же религиозно почитаемыми теократиями, каковы в арабском

¹ Мамед-заде П.Н. План США «Большой Ближний Восток» и реакция на него в мире // Ближний Восток и современность. 2004. № 23. С. 65, 66–67.

мире Марокко и Иордания (чей проамериканизм достаточно условен), а в первую очередь «нефтекратии» Персидского залива.

Подтверждается это хотя бы позицией Ливана, всегда считавшегося ориентированным на Запад. Министр иностранных дел Ливана Жорж Обейд заявил в апреле 2004 г., что «демократические модели не могут быть импортированы в страны региона». При этом его заявление было достаточно осторожным по сравнению с обвинением его саудовского коллеги принца Сауда аль-Фейсала в адрес планов США «силой внедрить демократию в арабском мире». В конце концов США формально отказались от своей инициативы к исходу марта 2004 г., но на деле пытались, где возможно, реализовать хотя бы отдельные пункты их злополучного плана, который был ими как бы невзначай опубликован в мае 2004 г. и вызвал критику короля Иордании Абдаллаха II, генсека Лиги арабских государств Амра Мусы и, наконец, сессии ЛАГ 22–23 мая 2004 г. в Тунисе, где в качестве шага к компромиссу была признана необходимость преобразований в арабском мире. Однако практических шагов в этом направлении сделано не было. Постепенно выяснилось, что США вовсе не были заинтересованы в действительно демократических преобразованиях на Ближнем Востоке, тем более – проводимых без их вмешательства. Наоборот, они стремились воспользоваться теми или иными слабостями или упущениями в политической практике арабов, дабы подчинить их себе, а в случае отказа подчиниться – принудить их к этому силой. В частности, советник президента США по национальной безопасности К. Райс сочла, что на Ближнем Востоке «дефицит свободы» – якобы причина терроризма, приписываемого ею, кстати, странам, «которые не хотят идти в фарватере американской политики». О том, что терроризм нередко провоцируется именно агрессивностью США, речь, разумеется, не шла¹.

Политическая обстановка в Ливане всегда была сложной. Но после 2004 г. она особенно усложнилась. Наряду с проправительственными силами и оппозицией существовали и так называемые «перебежчики», менявшие свою позицию в зависимости от ситуации. Возникла в феврале 2005 г. и «третья сила» – группировка бывших министров и прочих политиков, как христиан, так и мусульман (что свидетельствовало о практическом размывании принципа конфессионализма), во главе с экс-премьером Салимом аль-Хуссом. Цель свою они видели в сохранении национального

¹ Мамед-заде П.Н. ... С. 68–69, 73.

единства и ливанского государства, которому, по их мнению, угрожали бесконечные споры власти и оппозиции. Практически к компромиссу между ними призвала депутат Бахия аль-Харири (сестра убитого премьера), выступившая в защиту Таифского соглашения, ставшего «конституцией», за сохранение боевых отрядов «Хизбалла» в качестве движения сопротивления Израилю, за дружбу с Сирией. Многообразную картину политического спектра Ливана дополняли всякого рода «умеренные оппозиционеры», а также «Хизбалла», остававшаяся вроде бы в оппозиции, но избежавшая конфронтации с президентом Лахудом и считавшая своим главным оппонентом христианскую часть оппозиции. «Хизбалла» впервые получила пост министра в правительстве Наджиба Микати, 50-летнего суннита, выпускника Гарварда, бессменного с 1998 г. члена всех кабинетов и сторонника аль-Харири, преуспевающего бизнесмена (в том числе в Сирии). Личный друг президента Сирии Б. Асада, Микати считался, тем не менее, «умеренно просирийским» деятелем, что дало ему поддержку и сторонников властей, и оппозиции среди депутатов. Сам Микати считал свое правительство «переходным», члены которого обязывались не выставлять свои кандидатуры на парламентских выборах 2005 г. и ограничивали свои задачи организацией выборов, содействием международному расследованию убийства Р. аль-Харири, стабилизацией экономики Ливана. Как уже отмечалось ранее, выборы в мае–июне 2005 г. дали преимущество суннитам, шиитам и друзьям (80 мандатов против 33 у христиан), что совершенно не устраивало США и Запад в целом, так как Ливан прямо у них на глазах переставал быть откровенно прозападным государством с ориентацией на блок НАТО. Поэтому США стали делать все больший упор на якобы «господство» Сирии в Ливане, стали требовать от Сирии «прекратить поддержку терроризма» и «предоставить возможность ливанцам самим определять судьбу Ливана». Антисирийские выпады части ливанской оппозиции практически звучали в унисон с этими тезисами Вашингтона. Дело дошло до того, что в Конгресс США был представлен законопроект «Об освобождении Ливана и Сирии» (напоминающий принятый Конгрессом закон 1998 г. «Об освобождении Ирака»), в котором действия правительства Сирии квалифицируются как «угроза национальной безопасности Соединенных Штатов Америки и всеобщему миру». Хорошо еще, что президент США Джордж Буш-мл., не очень четко представляющий себе, где находятся арабские страны, что они собой представляют и как называются, догадался пригласить к се-

бе маронитского патриарха Насраллаа Сфейра. Патриарх напомнил президенту, что «Ливан был первым демократическим государством на Ближнем Востоке и останется центром распространения демократии в этом регионе» и даже процитировал папу Иоанна-Павла II: «Ливан является образцом демократии для Востока и Запада»¹.

Несомненно негативным моментом ливанской ситуации является вмешательство во внутренние дела Ливана извне. Прежде всего это касается положения суннитов. Во-первых, гибель Р. аль-Харири лишила их вождя, способного гибко и точно ориентироваться в сложном калейдоскопе политической жизни Ливана. Во-вторых, лишь 20% суннитов вовлечены в деятельность исламоэкстремистов, но остальные во многом дезориентированы, ибо их политическая элита, ранее влиятельная (особенно в Бейруте, Триполи, Сайде), ныне стремительно теряет и авторитет среди единоверцев, и места в аппарате власти на всех уровнях. Все это способствует росту недовольства основной массы суннитов и распространению среди них экстремистских настроений, часто привносимых извне боевиками-суннитами из Сирии, Ирака, Палестины и других стран².

С уходом войск Сирии в Ливане возникла (вернее – более четко оформилась) политическая чересполосица, наметившаяся еще в 2000 г. На юге Ливана и в Бейруте суннитский исламоэкстремизм в целом сдерживается (или вытесняется) влиянием «Хизбалла», в гораздо меньшей степени, «Амаль». Но на севере страны, в Триполи и Аккаре, «слабеющее ливанское руководство остается один на один с исламистами, пользующимися к тому же поддержкой извне». Эта формулировка П.А. Рассадина нуждается в некотором уточнении: во-первых, она относится к 2005 г., а во-вторых, несколько ослабляется его же призывом «учитывать... маргинальное положение на ливанской политической арене» суннитских радикалов, безусловно уступавших и по численности, и по боеспособности шиитам и друзьям, не говоря уже о гораздо более весомом представительстве последних в армии и госструктурах. Надежды суннитских радикалов связывались в основном с ростом недоволь-

¹ Волович А.А. Ливан и Сирия после Харири: Испытание на прочность // Ближний Восток и современность. 2005. № 25. С. 284–287, 288–289, 293–294.

² Рассадин П.А. Возможные последствия вывода сирийского воинского контингента из Ливана // Современный Ближний Восток: сирийско-ливанское направление. Аналитические записки. Вып. 8 (10). Июнь 2005. М., 2005. С. 17.

ства своим положением как суннитской бедноты, так и элиты (особенно после гибели Р. аль-Харири), а также с упомянутым выше проникновением в Ливан и беженцев, и боевиков-суннитов из соседних стран»¹. Вражда «Хизбалла» с «Амаль», доходившая в ряде случаев до кровавых столкновений, парадоксальным образом работала на «Хизбалла», которая постоянно усиливалась за счет «Амаль», когда-то более многочисленной, но более рыхлой и неорганизованной, что и привело к ее ослаблению.²

Зимой 2006–2007 гг., после начала столкновений армии с исламоэкстремистами в Нахр аль-Барид, по всему Ливану прокатилась волна терактов, явно организованная с целью дестабилизировать ливанское общество и отвлечь внимание армии от палестинских лагерей. Можно предположить также, что экстремисты старались привлечь обитателей лагерей на свою сторону с целью вербовки из них своих сторонников, дабы пополнить ряды для новых сражений в Палестине, Сирии, Ираке, Йемене, а также с целью подготовки новых терактов и мятежей в самом Ливане. А для этого они нуждались в новых бойцах. Жертвами терактов в конце 2006 – начале 2007 г. стали также некоторые деятели правящего лагеря, в том числе депутаты В. Идо и П. Жмайель. В преддверии президентских выборов этим акциям придали особое значение, в том числе намерение «ослабить парламентское большинство», «свалить правительство» и даже «ликвидировать парламентское большинство». В связи с этим около 20 депутатов выехали за рубеж, в основном в Египет, в июле 2007 г. а правительственному блоку и до этого не хватало голосов, чтобы на президентских выборах обеспечить победу своему кандидату³.

К политическим разногласиям добавились финансовые. Бесконечные бои, разрушения и иные потери дорого обошлись Ливану. Его внешний долг составил к 2007 г. 41 млрд долл. (более 180% ВВП). На конференции 25–26 января 2008 г. в Париже 30 стран обещали дать Ливану более 4,5 млрд долл. Но Ливан уже за 2007 г. должен был выплатить 7 млрд, а за 2008 г. – еще 9 млрд. Эти сведения вызвали возмущение и беспорядки в Бейруте, тем

¹ Зимой 2006–2007 гг. в Ливан проникли несколько сотен боевиков из Ирака и Пакистана (Сарабьев А.В. Ситуация в Ливане... С. 278).

² Рассадин П.А. Возможные последствия... С. 16–18.

³ Сарабьев А.В. Ситуация в Ливане... С. 280–282. Количество боевиков, осуществлявших тогда теракты в Ливане, «по разным оценкам, не превосходило нескольких сотен».

более когда стало известно, что кабинет Ф. ас-Синьоры представил конференции программу политических реформ и приватизации государственной собственности, которую оппозиция признала «губительной», считая, что явно прозападная ориентация правительства не позволит придать реформам демократический характер, а приватизация, тем более, будет проведена в интересах финансовых групп, поддерживающих правящий блок. Все это происходило на фоне переговоров Сирии, Ирана, Египта и ЛАГ по поводу Ливана, продолжавшейся в Ливане антисирийской кампании, попыток США направить ход событий в удобном им духе, в том числе путем все возрастающего давления на Сирию¹.

Крайне запутанная ситуация в Ливане осложнилась еще больше президентскими выборами 2007–2008 гг. Конец 9-летнего (т.е. в глазах многих ливанцев незаконного и противоречившего Конституции) срока пребывания на этом посту генерала Эмиля Лахуда и необходимость его замены даже, по мнению некоторых политологов, «вызвали в стране острый политический кризис». За пост президента боролись *большинство* депутатов (в Ливане они выбирают президента, но – обязательно маронита), поддержанное правительством во главе с премьером-суннитом, и *меньшинство* из сторонников уходящего президента Лахуда. Особую остроту, даже некоторую пикантность, этому противостоянию придавал явно не типичный для Ливана состав большинства и меньшинства. Первое, насчитывавшее 68 (из 127) депутатов Национального собрания, включало движение «Аль-Мустакбаль» (Будущее) во главе с Саадом аль-Харири (сыном погибшего премьера и главой коалиции его приверженцев), блок друзского вождя Валида Джумבלата, партию «Катаиб» Амина Жмайеля (экспрезидента 1982–1988 гг.), к этому времени вставшую на просирийские позиции, «Ливанские силы» Самира Джааджи и Национально-либеральную партию клана Шамунов. Таким образом, большинство политически объединило в своих рядах мусульман, христиан и друзов, что наглядно свидетельствовало о том, что конфессиональная система Национального пакта 1943 г. если еще не изжила себя, то находится на пути к этому. О том же говорил и состав оппозиционного правительству меньшинства – шиитские

¹ Сарабьев... С. 282–283; Ахмедов В.М. Некоторые проблемы эволюции современной военно-политической элиты Сирии // Современный Ближний Восток: сирийско-ливанское направление. Аналитические заметки. Вып. 8 (10), июнь 2005. М., 2005. С. 13.

партии «Хизбалла» и «Амаль», а также Блок за изменение и реформу во главе с экс-премьером – лидером Свободного патриотического движения (СПД) генералом Мишелем Ауном. Аун, пробыв 15 лет в эмиграции во Франции, откуда он направлял действия своих приверженцев в Ливане, в мае 2005 г. вернулся на родину, не скрывая своих президентских амбиций. Необычность коалиций «большинства» и «меньшинства», судя по всему, объяснялась не столько внутренними политико-идеологическими расхождениями (которые сохранялись, но временно были отодвинуты на второй план), сколько различием внешнеполитических ориентаций. «Большинство» хотело, судя по всему, избавить Ливан от опеки Сирии (только что выведшей свои войска из Ливана, но имевшей там много сторонников) и Ирана, успешно расширявшего свое влияние не только в Ливане, но и вообще в арабском мире, во многом – благодаря успехам «Хизбалла». «Большинство», как и правительство, стремилось использовать массовый протест ливанцев против убийства Р. аль-Харири, а также связанные с ним антисирийские демонстрации, главным образом сотен тысяч суннитов и маронитов, получившие название Кедровой революции и Движения 14 марта (дня наивысшего размаха этих демонстраций). В отличие от них «меньшинство» делало упор на борьбе против вмешательства США в дела Ливана и за сплочение всех ливанцев в сопротивлении Израилю. Упрекая правительство в «антипатриотизме», партии «меньшинства» также проводили мощные демонстрации, прежде всего шиитов и части маронитов, под антизападными и антиамериканскими лозунгами, за соблюдение «духа Таифа» и против «происков» Израиля. Разумеется, при этом «Хизбалла» максимально использовала свои достижения в войне 2006 г. с Израилем и обвиняла правительство и «большинство» в нежелании сотрудничать с оппозицией в общеливанских интересах, в том числе по вопросам обороны и экономики. Несколько «особую» позицию занимали Мишель Аун и его СПД. Долгое время придерживаясь антисирийской позиции, Аун круто изменил фронт и заключил союз с «Хизбалла» и «Амаль» с целью победить на выборах президента, в роли которого он видел только себя. Одновременно он обвинял «большинство» в игнорировании шиитов, т.е. «трети ливанского народа», а США – во вмешательстве в дела Ливана. Опросы населения указывали на сохранение Ауном популярности среди всех конфессий, и он явно надеялся «дожать» ливанцев броскими популистскими лозунгами, тем более что его «общеливанский национализм» пользовался успехом и среди хри-

стиан, и среди мусульман (за исключением суннитов). В октябре 2007 г. за него были 36,8% опрошенных (включая 40,4% маронитов и 71,3% шиитов), а еще раньше, в августе 2006 г., его поддерживали 45% ливанцев. Иными словами, и «большинство», и «меньшинство» были далеко не едиными, но внутренне противоречивыми коалициями разнородных сил, что свидетельствовало о сохранении зыбкости и неустойчивости общественной ситуации в стране. В подобных условиях победить мог любой кандидат, в том числе не самый популярный и влиятельный внутри страны, но опирающийся на реальную военную мощь и поддержку извне. Таковым оказался бывший главком ливанской армии генерал Мишель Слейман, за которого еще в октябре 2007 г. выступали всего 9,3% ливанцев¹.

Однако после длительных споров, столкновений между партиями вплоть до уличных боев, убийств депутатов от суннитов в июне 2007 г. и «Катаиб» в сентябре того же года, многократных консультаций видных деятелей страны (премьер-министра Ф. ас-Синьоры, председателя парламента Н. Берри, маронитского патриарха Н.Б. Сфейра, лидера суннитов С. аль-Харири, друзей – В. Джумבלата, шиитов – Х. Насраллаа и маронитских вождей М. Ауна и С. Джааджи), а также нажима в ноябре 2007 г. министров иностранных дел Франции, США, Египта, Иордании, Саудовской Аравии, ОАЭ и генсека ЛАГ Амра Мусы «большинство» в конце концов официально выдвинуло в декабре кандидатуру Слеймана. После Ф. Шихаба и Э. Лахуда это был уже третий в истории Ливана генерал (и главком армии, что в данном случае немаловажно), выдвигавшийся в качестве относительно нейтральной и компромиссной фигуры, всех устраивавшей. 25 мая 2008 г. 60-летний генерал стал 12-м президентом Ливана, будучи избран 118 голосами из 127 при активной поддержке маронитского патриарха Н.Б. Сфейра и генсека «Хизбалла» Х. Насраллаа². Единение ведущих лидеров маронитов и шиитов оказалось решающим, хотя

¹ Мохов Н.В. Президентские выборы в Ливане // Ближний Восток и современность. 2008. № 35. С. 181–192, 211,193–196. В пользу Слеймана говорили его связи с военными кругами и ранее упомянутый положительный опыт сотрудничества с Генсеком и вообще структурами ООН.

² Мохов... С. 202–210; Родионов М.А., Сарабьев А.В.... С. 392. Слейман был избран лишь после 18-й попытки провести голосование по его кандидатуре (Shiar Youssef. What really happened in Beirut // Global Research. 15.06.2008. P. 7).

и было достигнуто огромным трудом. Это несколько способствовало успокоению страстей, но отнюдь их не погасило!

За несколько часов до своего ухода с поста президента Э. Лахуд передал армии «полномочия по обеспечению безопасности» и «управление всеми силовыми структурами». Правительство, не признав это решение, взяло на себя исполнение полномочий президента, что вызвало волну критики, прежде всего со стороны Ауна и вообще сил оппозиции. Но на этот раз вершители судеб страны, не желая возврата к довыборному хаосу, вели себя более осторожно. В частности, патриарх маронитов (более других недовольных ходом событий) призывал ливанцев к единству, предложил снизить возраст избирателей до 18 лет (что было жестом в сторону мусульман, у которых молодежь была более многочисленной), а после парламентских выборов 7 июня 2009 г. советовал ливанцам не мешать формированию правительства во главе с лидером суннитов и блока «Аль-Мустакбаль» Саадом аль-Харири. Выборы явились удачей для правительственного большинства, получившего 71 мандат против 57, доставшихся оппозиции. Однако в 2009 г. была продолжена традиция постепенной неформальной «деконфессионализации» политической жизни Ливана. В выборах активно участвовали марониты, в том числе жившие за пределами страны эмигранты (более 100 тыс. человек), среди которых преобладали марониты. Однако из 34 мест, отведенных маронитам, 16 отошли к оппозиции, ибо достались сторонникам Ауна из СПД и блока «Изменение и реформа», который тоже возглавил Аун. Сделав ставку на оппозицию, в частности на союз с «Хизбалла», экс-генерал продолжал рваться к заветному посту президента, но, даже набирая очки и обходя по популярности всех конкурентов, все же отпугивал многих, в том числе маронитов, своей агрессивностью, самоуверенностью и «наполеоновскими» замашками.

Формально в конфессиональном отношении вновь избранные депутаты делились на 34 маронита, по 27 – шиитов и суннитов, 14 православных, по 8 друзов и католиков, 5 армян-григориан, 2 алавиты, 1 армяно-католик, 1 протестант, 1 – вне конфессий. Но это распределение уже не играло как раньше решающей политической роли. Марониты – сторонники С. Джааджи и А. Жмайеля оказались в одном проправительственном блоке («14 марта») с суннитами из движения Саада аль-Харири и друзьями В. Джумблата, а марониты – приверженцы Ауна объединились с шиитами из «Амаль» и «Хизбалла» с широко известной армянской пар-

тией «Дашнакцутюн», составив оппозицию. Впрочем, это размежевание было не окончательным: вскоре после выборов ПСП В. Джумблата (всегда тяготевшего к независимой оппозиции и свободе критики даже своих союзников) заявила о выходе из коалиции «14 марта». Джумблат явно опасался зависимости от более влиятельных и богатых маронитов и более многочисленных суннитов, предпочитая иметь руки развязанными, о чем свидетельствовали его заявления «в просирийском ключе» и сближение с «Хизбалла». Уход Джумблата лишил блок «14 марта» 11 депутатов ПСП, что резко уменьшило преимущество «большинства» над «меньшинством» до 3 мандатов и в определенной мере осложнило деятельность нового правительства во главе с назначенным в июне 2009 г. Саадом аль-Харири¹.

Все это отнюдь не способствовало стабилизации обстановки, более того, как бы «замораживало» напряженность ситуации и неясность перспектив. К тому же стороны без конца подозревали друг друга в заговорах, интригах, провокациях, в частности оппозиция обвиняла США, Израиль и Саудовскую Аравию в намерении «вовлечь “Хизбалла”, а затем Сирию и Иран в кровавый конфликт, используя незаконное вооружение Хизбалла и межсектантские трения как повод». Из лагеря правых сил отвечали разоблачениями «ядерной программы Сирии» (наличие которой еще требовалось доказать) и грозили «крупными операциями» лояльных правительству сил «при поддержке милиций аль-Харири и Джумблата» (вообще-то официально распущенных) против организаций и учреждений оппозиции». Периодически споры и угрозы перерастали в столкновения с применением оружия, с захватами и обменами (иногда – расстрелами) заложников. Боевые столкновения чередовались с демонстрациями и забастовками, а попытки «сил порядка» их подавить нередко, вследствие военного преимущества сил оппозиции, приводили к «сдаче оружия» и «капитуляции» полиции и солдат. Нередко после окончания боев следовали заявления: «Не следует придавать значения всей этой суете» (Ф. ас-Синьора); «Имело место недоразумение» (С. аль-Харири); «Друзские горы всегда будут укрытием для Сопrotивления, а Бейрут останется его колыбелью» (В. Джумблат о желании помочь бойцам «Хизбалла» после стычек с ними). Любопытны были и некоторые свидетельства, в частности имама мечети Аль-Кудс в Сайде: «Многие сунниты сражались против сил правитель-

¹ Родионов М.А., Сарабьев А.В. ... С. 317, 355, 393, 419–421.

ства в рядах “Хизбалла”», так как «сегодня идет американо-саудовско-египетско-иорданская война против “Хизбалла”, потому что она борется против Израиля»¹.

Правительство «национального единства» во главе с С. аль-Харири имело в своем составе 11 представителей оппозиции (из 30 министров), т.е. «гарантированную треть». Но единства не получилось, так как отношения между блоком «14 марта» и оппозицией не были урегулированы. Поэтому кабинет аль-Харири критиковали со всех сторон, но особенно маронитские партии «Катаиб» и ЛС. Лидер «Катаиб» А. Жмайель уже в декабре 2009 г. заявил, что кабинет обречен на неудачу, ибо «заминирован изнутри». В 2010 г. обстановка накалилась еще больше ввиду попыток лидеров «Катаиб» расправиться с «Хизбалла», используя Спецтрибунал ООН по Ливану. 12 января 2011 г. 11 членов кабинета ушли в отставку, вызвав тем самым его крах. С. аль-Харири со своими сторонниками оказался в оппозиции.

Противоречивая, многоцветная, кипящая внутренними импульсами и подталкиваемая извне социальная реальность Ливана просто не могла не рождать все новые и новые кризисные ситуации. Война 2006 г. с Израилем, борьба армии Ливана с «Фатах аль-ислам» и «Джунд аш-Шам» в 2007 г. и другие операции имели своим результатом укрепление авторитета армии и в то же время маронитов, всегда занимавших в армии ведущее положение благодаря более тесным, чем у других общин, связям с Западом, его генштабами, военными академиями, разведслужбами, образовательными учреждениями. Не случайно в это же время произошел своего рода «политический ренессанс» маронитов. Хотя многие их вожди погибли в междоусобицах предыдущих десятилетий, а их видный лидер Самир Джааджа был даже осужден пожизненно в 1995 г., марониты сохранили свое влияние и на экономику, и на политику страны.

В 2005 г. после вывода войск Сирии из Ливана был освобожден из заключения С. Джааджа, начавший быстро восстанавливать структуры и влияние партии ЛС (в его отсутствие партия была запрещена, но действовала в подполье под руководством его жены Стриды). В 2006 г. на «встрече в Кедрах» (в г. Бшарре) была

¹ Shiar Youssef... P. 8. Одновременно сообщалось, что разведслужбы Иордании и Саудовской Аравии заняты подготовкой «ливанских милиций» за пределами Ливана, а в феврале 2008 г. у побережья Ливана вновь появились военные корабли США. Shiar Youssef... P. 9–13.

сделана попытка сплотить все силы маронитов. Однако это не удалось: часть маронитов поддержала С. Джааджу, осудив М. Ауна, претендовавшего на общеливанское лидерство, но другая – склонялась к Ауну, отвергая амбиции слишком быстро, по их мнению, усилившегося Джааджи. Тем не менее Джааджа последовательно установил контакты с Европарламентом, ЛАГ и США в 2007 г., с Генсеком ООН, госсекретарем США и членами американского Конгресса в 2008 г., ливанской диаспорой в Кувейте – в 2009 г. После выборов в июне 2009 г. ЛС получили посты министров юстиции и культуры. Но вскоре премьер Саад аль-Харири вынужден был уйти в отставку, столкнувшись с критикой оппозиции. Джааджа полностью его поддержал. Он также последовательно выступал против «Хизбалла», в чем нашел общий язык с В. Джумблатом. В дальнейшем популярность Джааджи только росла вследствие его выступлений за снижение возрастного ценза для избирателей в январе 2010 г., но главным образом благодаря его «ореолу патриота-мученика, пострадавшего от оккупационного режима» (т.е. сирийцев, с которыми Джааджа в разное время, как и многие другие ливанские деятели, то блокировался, то расходился), и именно тогда, когда его соперники из иных партий (особенно «Катаиб» или СПД) отсиживались в эмиграции. В дальнейшем, в том числе на массовом митинге сторонников движения «14 марта» в Бейруте 13 марта 2011 г., Джааджа продолжал требовать разоружения «Хизбалла» и уничтожения этого «государства в государстве». В этом было главное отличие его политики от политики Ауна. Раскол среди маронитов тем самым сохранялся. Аун по-прежнему не ограничивался опорой лишь на своих сторонников, стараясь обращаться ко всем ливанцам, критикуя США, поддерживая «Хизбалла», разоблачая некомпетентность «коалиции 14 марта», желавшей единолично управлять Ливаном, и постепенно сближаясь с Сирией, руководство которой Аун поблагодарил (во время встречи с президентом Сирии Башаром Асадом в декабре 2009 г.) за «поддержку процесса национального примирения» в Ливане. Это сближение было предопределено как необходимостью противопоставить влияние Сирии усилившемуся давлению на Ливан США и прочих держав Запада, так и союзом СПД с «Хизбалла», которая симпатизировала влиятельным в Сирии алавитам и в дальнейшем помогала им противостоять исламо-экстремистам «Исламского государства Ирака и Леванта» (ИГИЛ). Отставка правительства Ливана 12 января 2011 г. после ухода из него 11 министров активизировала позицию Ауна, который резко вос-

противился назначению премьером С. аль-Харири (тогда – исполнявшего временно обязанности главы кабинета) и настоял на назначении миллиардера, экс-премьера и суннита из Триполи Наджиба Микати. Кабинет формировался почти полгода (по мнению многих, из-за несговорчивости Ауна) и увидел свет лишь 13 июня 2011 г. в составе 30 человек, из которых 16 были шиитами (включая двух членов «Хизбалла»), а министром внутренних дел стал близкий к Ауну экс-генерал Марван Шарбель. Благодаря этому СПД оказывало заметное влияние на деятельность правительства Микати¹.

Что же касается С. аль-Харири, то он выехал в Саудовскую Аравию, где и прожил около 3 лет в г. Джидда. Эмиграция стала уже традицией (в том числе по соображениям безопасности) для ушедших в отставку ливанских политиков. Достаточно вспомнить пребывание во Франции Амина Жмайеля в 1989–2000 гг. и Мишеля Ауна в 1991–2005 гг., а также гибель не уехавших вовремя Р. аль-Харири, К. Джумבלата, Р. Караме, Э. Хобейки, Р. Муаввада и многих других, включая П. Жмайеля (внука основателя «Катаиб») в 2006 г., депутатов А. Ганеша и В. Идо в 2007 г.²

Хотя Ливан оказался в целом невовлеченным в события пресловутой «арабской политической весны», он все же пережил многие из характерных для нее событий. Во-первых, в Ливан устремились беженцы из соседних стран, прежде всего из Сирии, пытавшиеся уйти из районов боевых действий. По данным ООН, к началу 2015 г. в Ливане, помимо 4 млн ливанцев, находились около 1100 тыс. зарегистрированных и примерно 500 тыс. незарегистрированных беженцев, прибывших преимущественно из Сирии за 2011–2014 гг. При этом общие масштабы миграций из Сирии за эти годы превышают 3 млн чел. и оказывают негативное воздействие на экономическое, социальное и политическое положение соседей Сирии, особенно Ливана, Турции и Иордании³.

Во-вторых, формально существующие в Ливане демократические институты не работают. Парламент не избирался с 2009 г. ввиду невозможности обеспечить соответствующие процедуры. Новый избирательный закон, о котором толкуют уже года два, так

¹ Родионов М.А., Сарабьев А.В. ... С. 318, 334–335, 336–338, 356–357, 359–360.

² Шевченко В.С. Влияние сирийского кризиса на ситуацию в Ливане // Арабский мир в потоке событий и времени. – М., 2014. – С. 312–313, 317.

³ New York Times. 02.01.2015.

и не принят из-за саботажа тех или иных группировок или кланов. Президентские выборы превращены в бесконечный марафон отмен или пересмотров кандидатур, иногда – длиной чуть ли не в год, когда обязанности президента исполняет премьер-министр (нередко тоже занимающий свою основную должность временно, без утверждения парламентом). Наконец, ввиду бесконечных споров и возражений различных партий, недопустимо затягивается (обычно) формирование правительства. В частности, кабинет Н. Микати формировался с января по июнь 2011 г., а сменивший его кабинет Таммама Салама – с марта 2013 по февраль 2014 г.¹ Дееспособность всех этих кабинетов также вызывает немало вопросов. В частности, в правительство Салама вошли представители трех политических течений («8 марта», «14 марта» и центристов) и девяти конфессий (6 маронитов, 5 шиитов, 5 суннитов, 2 православных, 2 друза, по одному – армянин, католик, греко-католик и протестант²). Учитывая традиционные разногласия между конфессиями Ливана, можно предположить накал дискуссий и расхождений в этом правительстве.

При этом возникали удивительные ситуации: Наджиб Микати не мог ни решить проблему соотношения министров от различных группировок, ни разработать новый избирательный закон. Однако после его отставки и премьер, и члены его кабинета почти год оставались «временно исполняющими» свои обязанности, поскольку Т. Салам, пришедший им на смену, никак не мог сформировать новое правительство. Естественно, нерешенные до этого проблемы все это время так и не решались.

*«Экономические, социально-политические
и этноконфессиональные проблемы
афро-азиатских стран. Памяти Л.Ф. Пахомовой»,
М., 2016 г., ИВ РАН, с. 17–32.*

¹ Например, не будучи избранными, функции президента «временно» исполняли премьеры Салим аль-Хусс (сентябрь 1988 г. – ноябрь 1989 г.), Мишель Аун (сентябрь 1988 г. – октябрь 1990 г.), Фуад ас-Синьора (ноябрь 2007 г. – май 2008 г.), Таммам Салам (май 2014 г. – февраль 2015 г.). Таммам Салам – сын известного политика Ливана XX в. Саиба Салама, неоднократно бывшего главой правительства в 1952–1973 гг.

² Сарабьев А.В. «Сейсмография» ливанского системного кризиса // Войны и конфликты в Арабском мире. – М., 2015. – С. 16.

В. Кириченко,
младший научный сотрудник,
аспирант (Институт востоковедения РАН)
**ШИИТСКАЯ ОБЩИНА
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ КУВЕЙТА**

Аннотация: Анализ ситуации вокруг шиитских сообществ в ряде арабских государств. Особое внимание уделяется положению шиитов в Кувейте и их влиянию на отношения Кувейта с другими странами региона.

Ключевые слова: шиизм, шиитские общины, этноконфессиональные меньшинства, Кувейт, страны Персидского залива, «арабская весна», терроризм.

Во всех арабских странах Персидского залива существуют шиитские общины. Шииты Кувейта составляют примерно 30% населения страны. Среди них есть потомки переселенцев из Восточной провинции Саудовской Аравии и Бахрейна. Некоторые кувейтские шииты являются выходцами из арабских семей, которые в свое время переехали в Иран, а затем вернулись. Часть кувейтских шиитов имеет иранское происхождение и поддерживает деловые или семейные связи со своей родиной. Шиитская община представлена в кувейтском парламенте, и занимает важное положение в политическом истеблишменте и в экономике страны. Особенно заметны шииты среди крупных и средних предпринимателей в сфере торговли¹.

На политической арене страны шииты представлены организациями общественно-религиозного характера, ведущей среди них является «Национальный исламский альянс». Эти шиитские объединения в эмирате являются формальными структурами, потому что основная организационная, общественная и финансовая деятельность (сбор пожертвований) проводится в мечетях, и на собраниях у шиитских религиозных авторитетов; там же согласовываются позиции по политическим проблемам.

В Кувейте собственную особость шииты стремятся не выставлять напоказ. В немалой степени это связано с тем, что кувейтским гражданством обладают лишь 45% населения страны.

¹ Мелкумян Е.С. Партия «Хизбалла» в Кувейте. – <http://www.iimes.ru/?p=6944>

Сглаживанию различий между шиитами и суннитами Кувейта в значительной степени способствуют высокий материальный статус кувейтских граждан, в том числе шиитов, и широкая кампания по ликвидации неграмотности. Доля неграмотных снизилась с 48% в 1970 г. до 11,5% накануне иракской агрессии 1990 г.¹

Власти ведут работу по достижению консенсуса в мусульманской общине. В этой связи была разработана идея «аль-васатыйя» – концепция «умеренности в исламе». Естественно, что идея была поддержана семьей правящего эмира Кувейта.

Шииты признают себя частью кувейтского народа. Они показали свою преданность стране во время иракской оккупации. 2 августа 1990 г. Ирак совершил агрессию против Кувейта. Как известно, причиной нападения на Кувейт было желание С. Хусейна овладеть огромными запасами кувейтской нефти и занять место регионального лидера в Персидском заливе. Саддам считал Кувейт частью Ирака, отторгнутой в период колониального режима. Кроме того, оба государства возделывают единое нефтяное поле. После безуспешных дипломатических переговоров, целью которых было заставить Ирак отказаться от своих намерений, под эгидой США была создана международная коалиция, которая провела крупномасштабную военную операцию под кодовым названием «Буря в пустыне» (январь 1991)².

За месяц боевых действий подразделения США и их союзников разбили иракские войска в Кувейте и в южных пограничных районах Ирака. Основные военные, промышленные и инфраструктурные объекты Ирака были разрушены авиацией и ракетами союзников. Режим С. Хусейна в конце февраля был вынужден прекратить боевые действия и признать поражение.

Во время иракской оккупации шииты Кувейта проявили патриотизм. Наряду с суннитами они участвовали в движении сопротивления. Следует отметить, что эти формирования понесли большие потери, так как их участники не проходили специальной подготовки.

Кувейтские шииты пользуются относительной религиозной свободой. Хотя собрания шиитов по случаю Ашуры (поминальные

¹ Кувейт – культура, история, экономика, достопримечательности. <http://www.panasia.ru/main/kuveit/>

² Хамидов З. Межэтническая и межконфессиональная борьба в Республике Ирак в конце XX века. Ближний Восток и современность, вып. 11. – М., 2001. – С. 304.

дни в память Хусейна, внука Пророка Мухаммада) разрешены, устраивать поминальные шествия не позволено. Вместе с тем шииты Кувейта чувствуют свою второсортность. Так, правительство не финансирует строительство шиитских мечетей в отличие от суннитских. Правительство не допускает создания учебных центров для подготовки шиитского духовенства. Шиитам, которые хотели бы стать имамами, приходится получать образование за рубежом (прежде всего в Ираке и Иране). В Кувейтском университете, в отличие, например, от аль-Азхара, где представлены кафедры всех мазхабов, шиитский мазхаб не изучается. Поэтому в стране не хватает квалифицированных специалистов по шиитскому праву¹. В семейных вопросах мусульмане строго придерживаются шариата джафаритского толка. Поэтому отсутствие шиитских кади – большая проблема.

В 1980-е годы, после Исламской революции в Иране между властями и шиитами Кувейта, стало нарастать недоверие. Особенно напряженными отношения шиитов и суннитов стали после терактов 1983–1985 гг.

В декабре 1983 г. террористические группировки осуществили взрывы в посольстве США и консульстве Франции в столице страны Эль-Кувейте, в результате которых были пострадавшие. Кувейтская служба безопасности арестовала 14 человек, причастных к этим взрывам, большинство из них принадлежало к шиитской экстремистской организации «Да`ва». Весной 1984 г. троим террористам был вынесен смертный приговор, остальные были приговорены к длительным срокам тюремного заключения. В декабре 1984 г. иранские и ливанские террористы угнали кувейтский самолет, следовавший рейсом Дубай – Карачи – Тегеран и потребовали освобождения в Кувейте осужденных ранее террористов. Заложники были освобождены, однако Тегеран отказался выдать угонщиков кувейтским властям.

В мае 1985 г. было организовано покушение на жизнь эмира Кувейта Джабера ас-Сабаха. Ответственность за покушение взяла на себя проиранская организация «Аль-Джихад аль-Ислами», которая осуществила эту акцию в поддержку требований об освобождении боевиков этой организации, действовавшей в Кувейте ранее. В Эль-Кувейте (столице) снова были произведены аресты

¹ Kuwait 2015 International religious freedom report. <http://photos.state.gov/libraries/kuwait/63599/PDF/irf2013.pdf>

подозреваемых в покушении. Кроме того, из Кувейта в июне и июле того же года было депортировано в Иран более 1 тыс. иранцев.

Все эти акты серьезно ухудшили положение мусульман-шиитов в стране. Далеко не все члены шиитской общины были сторонниками Хомейни, или одобряли действия шиитских террористов. Однако кувейтское руководство, стало относиться к шиитам с подозрением, обвиняя их в поддержке режима Хомейни и участии в антигосударственной деятельности. Оно произвело массовые увольнения шиитов с руководящих постов, а также из таких сфер, как национальное образование, полиция, армия и предприятия нефтяной промышленности.

Следует отметить, что у Кувейта до сих пор довольно сложные отношения с Ираном. Дело в том, что официальные власти Кувейта, как и других стран-членов Совета сотрудничества арабских стран Персидского залива (ССАГПЗ) полагают, что Иран стремится дестабилизировать обстановку на Ближнем Востоке и усилить свое влияние в регионе.

В 2011 г. в Кувейте суд приговорил к смертной казни троих человек, обвиненных в шпионаже в пользу Ирана. Перед судом предстали два гражданина Ирана и один подданный Кувейта. Их признали виновными в передаче секретной информации Корпусу стражей исламской революции (КСИР). После этого эмират отозвал своего посла из Тегерана. Министр иностранных дел Кувейта Мухаммад ас-Сабах предупредил, что будет выслан любой иранский дипломат, заподозренный в причастности к шпионской деятельности. Министерство иностранных дел Ирана категорически отвергло эти обвинения. Иранский МИД распространил заявление, в котором обвинил Кувейт в безответственном поведении.

Отношения между двумя странами значительно ухудшились после начала операции «Щит», в рамках которой арабские государства Персидского залива направили военную помощь королю Бахрейна в подавлении шиитских акций протеста весной 2011 г. Сотни кувейтских шиитов вышли на демонстрацию, протестуя против происходившего в Бахрейне насильственного подавления шиитских вступлений¹.

Влияние событий «арабской весны» стало причиной народных демонстраций в Кувейте. На улицу вышли, главным образом, представители низших слоев и рабочего класса, лица, не имеющие

¹ Kuwaiti Shiites protest over Bahrain crackdown. <http://en.trend.az/world/arab/1847956.html>

гражданства, – жители страны, протестовавшие против своего бесправного положения. В Кувейте 70% населения страны (2010) являются иммигрантами. Под давлением демонстраций власти приняли меры с целью смягчить обстановку: были значительно повышены заработные платы госслужащим (проиндексированы на 100%; военным, полицейским и пожарным повышены примерно на 100%); стипендии студентам увеличены до 700–1200 долл., а коренным жителям страны выплачены гранты (1000 динаров)¹.

На фоне событий «арабской весны» в других странах отношения Кувейта и Ирана вновь обострились. В апреле 2011 г. Министры иностранных дел Совета сотрудничества арабских государств Персидского залива обвинили Иран во вмешательство во внутренние дела Кувейта. Было принято специальное заявление, в котором «министры иностранных дел ССАГПЗ осудили неприкрытое вмешательство Ирана во внутренние дела Кувейта, осуществляемое при помощи создания на его территории шпионских сетей». Также в документе говорилось, что «организация будет содействовать специальным службам Кувейта по обеспечению всех мер, принимаемых этой страной для обеспечения своей безопасности»². После этого заявления последовал разрыв дипломатических отношений между Ираном и Кувейтом, однако уже в мае 2011 г. дипотношения были восстановлены.

Правящие круги арабских стран Персидского залива считают, что, после окончания войн в Афганистане и Ираке Иран стал активно поддерживать арабские шиитские религиозные и идеологические организации, занимающие заметное положение в арабских обществах и действующие легально. Речь идет о шиитских партиях, вооруженных силах и режиме алавитов в Сирии, организации «Хезболла» в Ливане и движении хуситов в Йемене³.

Кувейт вошел в коалицию под предводительством Саудовской Аравии, которая 26 марта 2015 г. начала военную операцию против движения хуситов в Йемене, спонсируемых Ираном. В то же время официальные власти страны не спонсируют боевиков сирийской оппозиции. Однако сбор средств в помощь сирийским

¹ Социология «Песчаных революций». <http://postnauka.ru/longreads/5405>

² Арабские монархии обвиняют Иран в подготовке заговоров в регионе. <http://sputnik-georgia.ru/world/20110405/213857143.html>

³ Алексеев В. Страны ССАГПЗ против нормализации отношений с Ираном. http://www.iran.ru/news/analytics/96645/Strany_SSAGPZ_protiv_normalizacii_otnosheniy_s_Iranom

повстанцам ведется частными лицами. Некоторые кувейтские чиновники опасаются, что кампании по финансированию экстремистских группировок боевиков будут подогревать насилие в Сирии и будут способствовать межконфессиональной напряженности в самом Кувейте¹. Следует отметить, что вслед за Саудовской Аравией и некоторыми другими странами 5 января 2016 г. Кувейт отозвал своего посла из Тегерана. Причиной обострения отношений между Ираном и арабскими государствами стало то, что после казни Эр-Риядом шиитского проповедника Нимра ан-Нимра в Тегеране было разгромлено посольство Саудовской Аравии. Также произошло нападение на генконсульство королевства в г. Мешхед. Власти арабских стран Персидского залива обвинили Тегеран в подстрекательстве к беспорядкам. Однако в августе 2016 г. председатель парламента Кувейта дал интервью катарской газете «аш-Шарк» в котором сделал акцент на необходимости создания условий для укрепления отношений между Кувейтом и другими странами – членами Совета (Совет сотрудничества арабских государств Персидского залива. – В. К.) с Ираном². Улучшение отношений Ирана со странами ССАГПЗ положительно бы сказалось на обстановке в регионе Ближнего и Среднего Востока.

*Статья написана специально для бюллетеня
«Россия и мусульманский мир».*

О. Бибикова,

кандидат исторических наук, первый заместитель
главного редактора бюллетеня «Россия
и мусульманский мир»

(Институт востоковедения РАН)

МИГРАЦИОННЫЙ КРИЗИС 2016 г. И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

Миграция стала одним из основных факторов социальных преобразований в глобализирующемся мире. Если раньше миграция контролировалась принимающими странами, так как для по-

¹ Kuwait Minister Accused by US of Terrorism Funding Quits. <http://www.voanews.com/a/reu-kuwait-minister-accused-by-us-of-terrorism-funding-quits/1912715.html>

² Кувейт меняет взгляд на отношения с Ираном. <http://parstoday.com/ru/news/iran-i39346>

полнения трудовых ресурсов государства заключали соглашения, то на рубеже XX и XXI вв. стала расти нелегальная иммиграция. В принимающих странах происходят изменения социальной структуры общества, а в странах эмиграции изменяется социально-демографическая ситуация. Внутри миграционных потоков также есть изменения: миграционный поток 2015–2016 гг. был в значительной степени представлен холостыми мужчинами и детьми без сопровождения родителей.

Особенности современного периода экономического развития высокоразвитых стран заключаются в потребности как высококвалифицированных, так и низкоквалифицированных рабочих для сферы услуг, в связи с чем растет число женщин, эмигрирующих из развивающихся стран в более благополучные государства. А внутри принимающих стран все более отчетливо проявляются разрыв в оплате труда по полу, возрасту и этнической принадлежности.

Страны, в результате миграций, утрачивающие часть населения, испытывают в основном отрицательные последствия. Миграция вызывает определенные изменения в структуре общества. Здесь все более становится ощутимой нехватка трудовых ресурсов за счет отъезда наиболее активных, молодых и здоровых, профессионально подготовленных людей. Кроме того, в результате миграций в ряде стран сокращается численность мужского населения, что, в итоге приводит к негативным демографическим последствиям.

Однако доходы, посылаемые эмигрантами обратно в свои страны, дают средства для развития национальных экономик этих стран, улучшают социально-экономическое положение семей эмигрантов. Достаточно трудно определить суммы, пересылаемые эмигрантами в страны исхода, так как нередко пересылка этих средств происходит по нелегальным каналам, благодаря чему государство не имеет возможности брать процент за услуги пересылки. В частности, выходцы из арабских стран пользуются налаженной системой отправки денег «*хавалья*». По данным МВФ, таким образом ежегодно пересылается более 100 млрд долл. Т.Н. Юдина считает, что в тех странах, где иммигранты составляют более 4,6% от численности постоянного населения (Северная Америка – 8,6%, страны Западной Европы – 6,1%), фактор миграции сильнее воздействует именно на эти страны, в то время как в развивающихся странах их не более 1,6%. Столь высокая концентрация некоренного населения негативно сказывается на социаль-

ных отношениях, культуре, национальной идентичности и политике в этих странах¹. Особенно ярко это проявляется в современных условиях, когда европейские страны, имеющие демографические проблемы и высокий уровень безработицы, вынуждены принимать новых мигрантов из неевропейских стран. При этом надо отметить, что внутри Евросоюза нет согласия по поводу необходимости принять этих людей. Ряд стран, несмотря на демографические проблемы (низкую рождаемость), выступают против такого решения проблемы. Однако внутри Еврокомиссии иного решения не видят. Активным сторонником приема новых иммигрантов является канцлер Германии Ангела Меркель, хотя значительная часть граждан ее страны не уверены в правильности этого решения.

Германия – одна из стран Евросоюза, где проблема иммиграции является острой. Согласно данным авторитетного издания *Atlas des migrations*², в Европе именно Германия принимает больше всего иммигрантов. Наибольшее число иммигрантов, начиная с 1970-х годов, прибыло из Турции. Таким образом, потребность в рабочих изначально была удовлетворена на базе германо-турецкого межгосударственного соглашения. В результате мусульманская община Германии сегодня в основном состоит из турецких иммигрантов. Кроме них есть незначительное число магрибинцев, а также мусульман-выходцев из бывшей Югославии и Албании и, в последнее время, уроженцев стран Западной Африки. Однако основная часть иммигрантов из стран Магриба предпочитает Францию, Бельгию, Италию и Грецию. Причиной этого являются, прежде всего, давние связи стран Магриба с Францией и Бельгией, а также французский язык, до сих изучаемый в школах Магриба и Западной Африки. К иммиграции в Италию более склонны румыны, албанцы и другие выходцы из стран бывшей Югославии. Тем не менее представители этих стран присутствуют в Германии, хотя и в меньшинстве. В частности, в 2009 г. турки в Германии составляли 24,8% всех иммигрантов (1658 тыс.), выходцы с Балкан 663,6 тыс. (мусульмане и христиане), в то время как магрибинцы (в силу малочисленности) даже не были указаны: они вошли в состав группы «другие»³.

В 2015 г. в Европе разразился миграционный кризис, в ходе которого только за первые 10 месяцев года, по данным пригранич-

¹ Юдина Т.Н. Социология миграции. – М., 2006. – С. 91.

² *Atlas des migrations. Un équilibre mondial à inventer.* – P., 2012. – P. 36.

³ *Ibid.* – P. 37.

ного агентства ЕС «Фронтекс», на территорию стран прибыли около 1,2 млн мигрантов¹. По информации Управления Верховного комиссара Организации Объединенных Наций по делам беженцев (УВКБ / UNHCR), подавляющее число этих людей составляют так называемые «лица, нуждающиеся в защите и помощи». Прежде всего, это вынужденные мигранты, покинувшие регионы, отличающиеся особенно нестабильной военно-политической обстановкой, включая Афганистан, Сирию, где идет гражданская война, и Эритрею, страну с жестким диктаторским режимом². Еврокомиссия заявила, что нынешний миграционный кризис в мире является крупнейшим со времен Второй мировой войны³.

В последние годы число мигрантов, пытающихся перебраться именно в Европу, значительно выросло. Дело в том, что европейское население континента катастрофически уменьшается. По мнению демографов к 2050 г. (если не учитывать прибывающих иммигрантов) на континенте вместо нынешних 728 млн будет только 600 млн человек. Практически это равно утрате населения нескольких стран Евросоюза. Подобное сокращение населения наблюдалось только во время эпидемии чумы в 1347–1352 гг.⁴ Наибольшую озабоченность вызывает ситуация в Германии, где специалисты прогнозируют сокращение численности населения с 82 до 59 млн человек к 2050 г.⁵ В 2013 г. были обнародованы результаты переписи населения 2011 г., которые продемонстрировали крайне низкий уровень рождаемости. В январе 2015 г. один из самых авторитетных немецких экономистов Германии, глава Мюнхенского института (Institute for Economic Research) Ханс-Вернер Зинн (Hans-Werner Sinn) заявил, что в течение следующих двух десятилетий ФРГ необходимо принять до 32 млн иммигрантов, в противном случае пенсионная система страны будет парализована. По его мнению, при сохранении актуальной тенденции уровень пенсии в течение следующих десяти лет сократится на 46%⁶.

¹ Мигранты объявили голодовку в центре... vz.ru Лента новостей»2015/11/11/777374...

² <http://www.swissinfo.ch/rus/politics>

³ РИА Новости [http://ria.ru/world/20160108/1356617621.html](http://ria.ru/world/20160108/1356617621.html#ixzz3whPy2KYH)

⁴ <http://www.globosfera.info/2015/10/07/zameshhenie-evropeyskih-natsiy/>

⁵ <http://oko-planet.su/politik/politiklist/293309-migracionnyy-krizis-v-evrope-iego-zakazchiki-chast-i-ii.html> 17.09.2015.

⁶ Русская Германия. 02.01.2015.

До недавнего времени Европа пополняла свои ряды за счет третьего поколения мигрантов, уже родившихся в Европе, за счет беженцев из стран бывшей Югославии, граждан бывших социалистических стран Восточной Европы и Прибалтики, а также нелегалов, ряды которых не убывают. Основным поставщиком иммигрантов были бывшие колонии европейских держав, прежде всего страны Северной Африки, представители которой, переплыв Средиземное море и добравшись до острова Лампедуза, растворялись в европейском пространстве. Те, кому удалось преодолеть высокую стену, воздвигнутую вокруг Сеуты и Мелильи, испанских анклавов в Африке, заведомо знают, что пограничная охрана не будет применять оружие, поэтому они вновь и вновь штурмуют стену, надеясь, что с четвертой-пятой попытки им удастся попасть на испанскую территорию. Во всех случаях депортация тех, кому повезло, возможна лишь после того, как иммигрант или беженец подаст прошение о предоставлении ему искомого статуса и получит отрицательный ответ. Поэтому в Европе всегда был многочисленный отряд нелегалов, которые ждали очередной амнистии, которая позволит им обосноваться в той или иной стране.

Сегодня уже сформировались механизмы, помогающие иммигрантам перебраться в Европу. Исследования аналитиков, а также опрос беженцев позволили обнаружить специальные сайты в Интернете, которые советуют купить экипировку в определенных местах, дают консультации, советы и адреса перевозчиков. Более того, уже сформировалась целая индустрия, которая наживается на потребностях потенциальных беженцев, в частности, в Измире (Турция) местная фабрика специализировалась на изготовлении надувных жилетов, рекомендованных беженцам, но которые отнюдь не спасали тонущих людей. Болгарский востоковед Вл. Чуков, обнаружил в Интернете руководство для беженцев, в котором детально сообщалось о всевозможных расходах и ситуациях, были приведены номера телефонов спасательных служб. Беженцы рассказывали, что все команды, даже по телефону, они получали на английском языке. Аналогичную информацию приводит австрийская газета Info-Direkt со ссылкой на утечки из спецслужб. Она сообщила, что проводники, которые везут мигрантов в Европу через Средиземное море, пользуются поддержкой Facebook, Twitter и Skype. По данным австрийской разведки, проезд сирийских мигрантов в Европу был организован Соединенны-

ми Штатами. Естественно, что это утверждение нуждается в подтверждении, но оно может служить солидной гипотезой¹.

В 2014 г. переправиться через Средиземное море стоило 500 евро, а в 2015 – до 4 тыс. евро. Нелегальная перевозка из Сербии или Венгрии в Австрию стоила 1 тыс. евро. Из Турции в Швецию самолетом – 10 тыс., сухопутный путь из Турции в Германию 12 500 евро. По оценке ООН, только в 2014 г. контрабандисты заработали 170 млн долл. На Балканах этот бизнес в значительной степени контролируется албанскими и цыганскими группировками. По оценкам Международной организации по миграции (МОМ), контрабанда мигрантов приносит такой же доход, как торговля наркотиками².

Как отмечает Вл. Гулевич, эксперт журнала «Международная жизнь», «на африканском континенте сложилась своя криминально-логистическая структура переправки иммигрантов. От Нигера, Судана, Эритреи и Чада до средиземноморского побережья Северной Африки тянутся преступные цепочки, каждое звено в которых отвечает за свой участок работы: транспортировка иммигрантов, размещение на постой, доставка их на ливийское побережье и оттуда переправка их морем в ЕС и т.п.»³.

Характерно, что с приближением зимы, перевозчики нелегалов снизили цены. Об этом рассказывают сами иммигранты. Например, если раньше цена переезда нелегала из Пакистана составляла от 3 до 5 тыс. евро, то в середине октября она упала до 400–500 евро. По некоторым данным с начала XXI в. перевозчики заработали на переправке иммигрантов в Европу 16 млрд евро⁴.

В 2015–2015 гг. в Средиземном море регулярно происходили крушения судов, на борту которых было по несколько сотен мигрантов. Весной 2015 г. после того как Еврокомиссия отвергла предложение топить суда с беженцами у африканских берегов⁵, ЕС принял решение изменить отношение к тем, кто пытается достичь заветного европейского берега. Патрульным кораблям было предложено не буксировать суда обратно к африканскому побережью, а забирать на борт мигрантов и доставлять их на территорию

¹ <http://inosmi.ru/world/20150820/229748267.html>

² <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/2259836>

³ «Международная жизнь». 01.06.2015.

⁴ «Международная жизнь». 16.09.2015.

⁵ Речь идет о решении ЕС уничтожать плавсредства у берегов Африки с тем, чтобы находящиеся на их борту люди могли спастись.

Евросоюза. Причем эта операция осуществлялась даже в ливийских территориальных водах. Принятое ЕС решение подстегнуло криминальных перевозчиков к активизации своей деятельности. Увеличение численности патрульных судов и их присутствие близ африканских берегов увеличивали шансы иммигрантов добраться до Европы. Естественно, что в условиях современных коммуникаций слухи об этом разнеслись по всему Средиземноморью. Возможностью расширить свой бизнес воспользовались и те, кто традиционно переправлял мигрантов с территории Турции.

Сегодня наибольшее количество беженцев прибывает в Европу из Турции. Это обстоятельство заставляет задуматься о роли Турции в переброске иммигрантов в Европу. Один из старейших миграционных путей – афганский¹ – проходит именно через Турцию. До недавнего времени его контролировали курды.

Балканские страны, через которые идет основной поток беженцев, не справляются с миграционным потоком. В этой связи логично заставить Турцию закрыть границу для беженцев. Но европолитики признают, что заставить президента Турции сделать это невозможно, с ним можно только договориться. Канцлер Меркель пообещала 3 млрд евро, а также поддержку Германии в вопросе принятия Турции в Евросоюз.

Пик миграционной волны пришелся на тот момент, когда стало ясно, что нет других средств, чтобы сместить президента Сирии Б. Асада. От прямого вторжения сил Запада (как это было в Ливии) Сирию спасли только дипломатические усилия России (в том числе по ликвидации химического оружия), а затем спецоперация российских ВВС против ИГИЛ с территории Сирии. Сегодня в европейских СМИ звучит мысль о том, что Россия помешала европейцам, которые должны были ударить по Асаду, чтобы приостановить миграционный поток в Европу.

Изучение причин современного миграционного бума приводит к выводу, что в данном случае это был заранее спланированный и организованный процесс, в котором были заинтересованы

¹ С 1980-х годов Иран и Пакистан приняли по 1–3 млн легальных и нелегальных мигрантов. С января по декабрь 2015 г. убежище в ЕС запросили 200 тыс. граждан этой страны. А это в 6 раз больше, чем в 2014 г. Число тех из них, что проникают на территорию ЕС нелегально, здесь не учитывается. Каждый день иранскую границу пересекают 3 тыс. афганских нелегалов. Оттуда большая часть направляется в Турцию и следует по пути прочих мигрантов в Грецию и на Балканы до самого центра ЕС. (Le Huffington Post. Франция. 20.01.2016.) <http://inosmi.ru> 20.01.2016.

не только мигранты и принимающие их государства, но и другие политические акторы.

Детальное рассмотрение ситуации ставит много вопросов. Вот один из них: почему вновь прибывшим беженцам, например на Лампедузу, выдают бесплатно сим-карту? Складывается впечатление, что благодаря этой карте беженцы самостоятельно устроятся в тех странах Европы, где уже обосновались их соотечественники. Однако администрация лагерей признается, что иначе им не справиться с огромным потоком беженцев.

Лампедуза – небольшой итальянский вулканический остров в Средиземном море, в 205 км от Сицилии в 113 км от Туниса. На острове нет источников пресной воды, из-за чего приходится собирать дождевую воду, а для потребления использовать привозную воду с континента. В 2010 г. численность населения составляла 6304 человека. В начале XXI в. остров превратился в транзитный пункт для нелегальных иммигрантов, в основном африканцев, которые ввиду близости острова к Африке, прибывали на Лампедузу в надежде переселиться в Италию. В 2008 г. на остров прибыло более 20 тыс. нелегалов. Власти были вынуждены построить специальные лагеря, где иммигрантам предоставляется кров, пища и медицинская помощь. В начале 2008 г. сотни мигрантов взбунтовались против условий содержания в лагере.

«Арабская весна» 2011 г. привела к увеличению числа беженцев, несмотря на огромное количество утонувших из-за использования негодных плавсредств. В 2013 г. на острове было зарегистрировано 32 тыс. иммигрантов. Между беженцами и коренным населением острова отношения резко обострились. Иммигранты поджигали помещения лагерей, а также местную церковь.

Италия была вынуждена разработать программу по спасению людей «Mare Nostrum», в которой было задействовано 32 морских судна и авиация. Целью операции стало спасение людей, так как количество погибших постоянно росло. Только в 2014 г. погибло 3,5 тыс. человек. По данным ООН по делам беженцев, в 2014 г. на различных лодках через Средиземное море переправились не менее 218 тыс. мигрантов. Осенью того же года операция была заменена на патрульную операцию «Тритон»¹.

¹ <http://ru.euronews.com/2015/02/11/migrant-deaths-in-mediterranean-show-triton-inadequate/>

Кстати, во времена Каддафи лагерь на Лампедузе закрывали, так как ливийский вождь держал слово, данное европейцам, и строго контролировал побережье.

Нынешняя миграционная волна в значительной степени отличается от прежних миграционных вторжений. И не только своим объемом, размер которого еще не известен. Проблема состоит в том, что под «вывеской сирийские беженцы» идет многонациональное сообщество людей, часть которого в статусе беженцев находится уже достаточно давно. Дело в том, что до недавнего времени сама Сирия была прибежищем для беженцев, прежде всего из Ирака. В частности, в начале 2007 г. по данным УВКБ ООН число иракских беженцев в Сирии составило более чем 1,2 млн человек¹. В 2012 г., по данным ООН, на территории Сирии находилось около 1 млн 161 тыс. беженцев из Ирака, Афганистана, Палестины, Сомали и Эритреи. Характерно, что, несмотря на то, что уже в 2011 г. в стране началась гражданская война, Дамаск оказывал продовольственную и финансовую помощь, предоставлял доступное медицинское обслуживание, школьное образование и обеспечивал частичную занятость для взрослых. В частности, в 2011 г. сирийское правительство выделило в помощь беженцам около 120 млн долл., в 2012 г. по понятным причинам эта помощь была уже меньше – 94,5 млн долл.² Некоторую помощь оказало УВКБ ООН.

В 2014 г. из-за начавшихся в пригородах Дамаска военных действий значительная часть иракских беженцев предпочла вернуться на родину. Жившие с 2003 г. в районе Sayeda Zeinab (Дамаск) беженцы-шииты объяснили это угрозами со стороны «Свободной сирийской армии», которая угрожала им расправой³. Кроме иракцев в Сирии были также беженцы из Сомали, Эфиопии и Эритреи, которых называют «климатическими беженцами» в связи с тем, что в их странах в течение шести лет (начиная с 2003 г.) была засуха⁴.

¹ <http://ru.knowledgr.com/03520823/>

² <http://igoshyna.com/ru/publications/internet-publications/61-refugees>

³ <http://www.refugeesinternational.org/reports/2015/11/02/displaced-in-iraq>

⁴ В 2014–2015 гг. Саудовская Аравия депортировала из страны значительную часть иностранных рабочих, освобождая, таким образом, рабочие места для своих граждан после снижения цен на нефть. Часть из них пополнила ряды беженцев, обосновавшихся в Сирии и Турции.

Сегодня среди тех, кто называет себя «сирийцами» и даже имеет сирийский паспорт (по некоторым данным купленный в Турции или Болгарии), есть беженцы из Афганистана, Пакистана, Бангладеш, Нигерии, Эритреи и Мали и Судана. Столь своеобразный букет наводит на мысль о том, что в толпе беженцев могут быть и боевики, принимавшие участие в военных действиях на стороне ИГИЛ. Кроме того, следует напомнить, что боевики в захваченных сирийских городах выпускали из тюрем осужденных, заставляли их участвовать в военных действиях. Есть основания полагать, что именно эти сирийцы на пороге европейских стран уничтожали свои документы, с тем чтобы их впоследствии не идентифицировали, и более других беженцев настроены на получение права постоянного проживания в Европе. Однако большая часть беженцев, двинувшихся в 2015 г. в Европу, была представлена отнюдь не сирийцами. Сирийцев было меньше трети, примерно столько же было афганцев. Остальные – выходцы из разных стран, в том числе европейских, которые не были приняты в ЕС.

Складывается впечатление, что назвав поток беженцев «сирийским», Меркель рассчитывала представить ситуацию как некий гуманитарный акт, основанный на милосердии и сопереживании, что должно было произвести впечатление на население европейских стран, которые были вынуждены принимать беженцев.

Выходец из Луганска, работающий проводником поездов в Германии, написал известному российскому писателю и публицисту Н.Старикову письмо, в котором сообщил свои наблюдения за перевозимыми им пассажирами: «Летом 2015 г. проводникам наших поездов вообще запретили собирать паспорта у пассажиров. По мне так, еще больше упростить проезд нелегалам невозможно... Основная масса “беженцев” отнюдь не сирийцы... Много выходцев из Эритреи, Нигерии, Албании, Афганистана и еще какие-то черные»¹.

Другие наши бывшие соотечественники, живущие в Германии, выкладывают в You Tube свои видеонаблюдения о том, что происходит в Германии. Однако они называют всех беженцев, независимо от цвета их кожи, «сирийцами». Складывается впечатление, что одним из элементов нынешнего миграционного проекта является очернение сирийского народа и вообще арабов, что должно впоследствии способствовать проведению операции типа ливийской. Очевидно, что иммиграционное цунами только назы-

¹ <http://www.e-news.su/news/93104-pismo-o-bezhencah-v-evrope-2.html>

вается «сирийским». В общем потоке сирийцев оказалось в сентябре – 19%, а в середине октября – 25,6%, но акцент в СМИ был сделан на сирийцах¹. В печати публиковали жуткие истории и фотографии (в том числе с погибшим у берегов Турции мальчиком), которые должны были в очередной раз убедить читателя в кровавости «режима Б. Асада».

Некоторые беженцы, перебравшиеся в Европу, на радостях проговариваются о том, что есть специальные организации, которые финансируют беженцев. Действительно, наблюдатели отмечают наличие у них дорогостоящих телефонов и банковских карточек, по которым они получают деньги. Интернет полон признаний беженцев, которые уже добрались до возжеленной Европы и теперь сообщают о том, каким образом им это удалось.

Кульминацией миграционного кризиса стала новогодняя ночь в Германии, когда немецкие женщины подверглись насилию и грабежу со стороны так называемых «беженцев». Эти события сначала замалчивались, но потом оказалось, что аналогичные инциденты имели место не только в Кельне, но и в других городах и не только Германии. Позднее стало ясно, что молодые иммигранты, как уже укоренившиеся, так и вновь прибывшие, устроили дебош во время новогодних гуляний. Полиция оказалась бессильна, так как приезжие парни бросали в толпу зажженные фаеры, тройным кольцом окружали своих жертв, грабили и насиловали женщин. Те из них, кто был задержан, смеялись в лицо полиции и рвали свои документы. Наблюдатели отмечали, что полиция была не готова к подобному развитию событий. Никто из полицейских не посмел применить табельное оружие, не были вызваны водометы и прочие средства для разгона демонстраций.

Из рапорта полиции стало ясно, что иммигранты, пользуясь мобильными телефонами, вызывали на площадь своих соотечественников. В свою очередь, полиции было приказано проявлять к беженцам снисхождение. Впоследствии стало известно, что нападения на женщин имели место не только в новогоднюю ночь, но и раньше. В Швеции, например, заявления пострадавших от иммигрантов (преимущественно афганцев) поступали еще в августе 2015 г.

Ливанская газета «Орьен-ле-жур» анализируя случившееся, отметила, что эти события были негативно встречены иммигрантами, уже давно живущими в Европе. В частности, газета привела

¹ Тишрин. Дамаск, 1.11.2015.

мнение молодого турка из района Молинбек (Брюссель), который сказал по этому поводу: «До сих пор мы жили вполне комфортно... Но после этого я заметил, что в транспорте рядом со мной бельгийцы не садились, хотя больше свободных мест не было... Я думаю, что полиция заранее не просчитала возможной ситуации, ведь некоторые из иммигрантов приехали из стран, где женщины вообще ходят с закрытыми лицами»¹. А вот мнение Сулеймана Аделя, сирийца, живущего в Норвегии: «Для некоторых из недавно приехавших в Норвегию людей, если женщина показывает хоть немного своего тела – это означает призыв к сексу»². Любопытно, что имам мечети аль-Таввид в Кёльне заявил, что «женщины сами виноваты, так как были наполовину раздеты и надушены»³. Отметим, что в эту ночь температура воздуха была ниже нуля...

Следует отметить, что в восточном обществе не принято нападать на женщин-единоверцев, ибо это чревато последствиями, которые наказуемы согласно шариату или адату (обычное право). Зато нападение на представительницу другой религии редко имеет негативные последствия для нападавшего. В Египте, например, в районах, где проживают копты, случаются похищения коптских девушек мусульманами. Мусульманин, таким образом, не платя махра (калыма), может жениться на ней. Коптская семья, во избежание позора, старается забыть о девушке и иногда даже переезжает в другую местность.

Случившееся в Кёльне свидетельствует о том, что решив пригласить в Европу столь многочисленное сообщество людей иной культуры, власти ЕС не озаботились просчитать все возможные, в том числе негативные последствия, которые могут осложнить адаптацию людей другой культуры, веры и ментальности в европейском обществе.

Международная организация по миграции констатировала, что в странах первой регистрации прибывающих на континент – Греции и Италии – среди мигрантов общее число мужчин составляло 66,26%⁴. В лидирующей по числу принятых мигрантов на душу населения Швеции мужчины составили 71%, в Финляндии – 80%. Шведский социолог Х. Рослинг отмечает, что превалирова-

¹ «Orient-le jour», Beyrouth. 20.01.2016.

² «Orient-le jour», Beyrouth. 20.01.2016.

³ <http://www.bvoltaire.fr/carolineartus/l imam-de-cologne-allemandes-lont-bien-cherche,233159>

⁴ «Atlantico», 11.01.2016 г.

ние мужчин над женщинами в своей возрастной группе может иметь негативные последствия – конфликты на сексуальной почве. В самой Швеции на конец 2015 г. соотношение между подростками (девочки – мальчики) 16–17 лет было 100:123, что считается взрывоопасным. А если «в проигрыше» оказываются молодые люди из маргинальных групп, например, иммигранты, то они начинают проявлять склонность к насилию и криминальным действиям. В странах, традиционно принимающих иммигрантов, только правительство нового премьера Канады Дж. Трюдо (с ноября 2015) обратило внимание на это обстоятельство, разрешив предоставлять убежище только женщинам и детям в сопровождении взрослых и семьям из Сирии, перекрыв дорогу неженатым мужчинам (если те не являются гомосексуалистами)¹. Естественно, что потенциально это уменьшает число преступлений, совершенных иностранцами на сексуальной почве.

Примерно 2/3 беженцев – это мужчины фертильного возраста. Некоторые из них хорошо одеты. По мнению ряда наблюдателей, это те, кто впоследствии вызовет в Европу свои семьи, ибо гуманное миграционное законодательство европейских стран предполагает воссоединение семей. Нет единого мнения относительно того, кто финансировал их переезд в Европу. Некоторым деньги собрали семьи. Есть информация о том, что некие саудовские фонды оказывают этим людям финансовую помощь и тогда возникает вопрос о целях этой благотворительности...

В ряде европейских СМИ высказывается мысль о том, что значительная часть мигрантов является представителями воюющих в Сирии группировок, задача которых состоит не в том, чтобы улучшить демографическую ситуацию Запада, а наоборот – превратить Европу в мусульманский анклав. Невольно вспоминаешь слова Каддафи: «Вы бомбите стену, не пропускавшую поток африканской миграции в Европу, стену, останавливавшую террористов “Аль-Каиды”. Этой стеной была Ливия. Вы разрушаете ее. Вы – идиоты. За тысячи мигрантов из Африки, за поддержку “Аль-Каиды” гореть вам в аду»².

Реальный поток беженцев превысил все ожидания, под давлением общественности Меркель была вынуждена внести в Бундестаг законопроект, ужесточающий правила приема иммигран-

¹ «Atlantico», 11.01.2016 г.

² <http://vesti.lv/news/poslednee-slovo-kaddafi-vy-bombite-stenu-ne-propuskavshuyu-bezhencev-v-evropu>

тов, включающий в себя уменьшение суммы выплат, отказ от приема иммигрантов из так называемых «безопасных стран», депортацию без предварительного уведомления (иначе сбегут до депортации).

В Евросоюзе зреет массовое недовольство. Наблюдатели отмечают, что появились листовки и объявления, призывающие немцев объединиться против нашествия мигрантов. Владельцы оружейных магазинов заявляют об увеличении продаж огнестрельного оружия, что объясняется намерением европейцев обороняться от иммигрантов, которые в ряде мест уже были замечены в криминальном поведении. То, что кризис будет решен за счет коренного населения Европы, уже не вызывает сомнения. Людей, живших в домах, арендованных у государства, выселяют, так как власти решили, что в этом районе будут жить беженцы. И неважно, что люди, предполагая жить здесь всегда, вложили в жильё большие деньги, снабдив его первоклассными удобствами. После воссоединения Германии с восточными территориями на территории бывшей ФРГ был введен так называемый «налог солидарности» – 5,5%. В Германии этот налог был распространен на все население (т.е. и на бывшие территории ГДР). Кроме того, решено построить 300 тыс. новых квартир для переселенцев. Министр финансов Германии В. Шойбле предлагает ввести общеевропейский налог на каждый литр бензина и направлять вырученные средства на борьбу с миграционным кризисом¹.

Активизировалось и движение ПЕГИДА («Патриотические европейцы против исламизации Запада»), хотя его позиции по-прежнему сильнее на Востоке Германии, чем на Западе. Движение выступает против «великого замещения» (христиан мусульманами), «предавших родину» политиков (больше всего достается Ангеле Меркель) и «прогневшей прессе», которую разъедает «яд политкорректности»². Однако политкорректность трещит по швам. Женщины скупают баллончики с газом, молодежь собирается в банды, а демонстрации ПЕГИДЫ полиция разгоняет водометами.

Растет недовольство и в странах Восточной Европы. Анализируя причины столь мощного потока иммигрантов премьер Словакии Мирослав Лайчак сказал: «Евросоюз активно вовлечен в события в Сирии. Есть страны, которые поставляют туда оружие и обучают сирийскую оппозицию... В определенном смысле мы

¹ http://www.dp.ru/a/2016/01/16/Germanija_namerena_reshit/

² Slate.fr, Франция. 23.12.2015.

способствуем гражданской войне в Сирии, из-за которой в Европу стремятся мигранты»¹.

После кельнских событий общественность европейских стран с тревогой обсуждает сложившуюся ситуацию. Где грань между политкорректностью и потерей идентичности? Высказывается мнение о том, что иммиграция разрушает национальный суверенитет и европейскую цивилизацию. Беспокойство подогревается еще и тем, что поведение пришельцев вызывает возмущение.

На пути продвижения по европейским странам беженцы, требуя как можно быстрее решить их проблемы, неоднократно поджигали лагеря временного содержания. Известны случаи, когда они отказывались покинуть автобус, считая, что место, куда их привезли, им не подходит. Подобные факты поведения заставляют задуматься о том, кто и каким образом сумел внушить этой толпе разноязыких людей подобную модель поведения?

2/3 всех беженцев – это молодые мужчины, которые публично заявляют, что им необходимо заниматься сексом. Этнологи обращают внимание на то, что столь прямолинейное заявление нехарактерно для мусульман и, тем более, для сирийцев, имеющих неплохое образование, о чем свидетельствует уровень знания ими английского языка. События новогодней ночи в Кельне, после которой полиция получила сотни заявлений от женщин, которые подверглись грабежу и сексуальным домогательствам, заставляют вспомнить о том, что внутри ИГИЛ практиковалось обеспечение бойцов сексуальными услугами плененными женщинами...

Кем надо считать этих накачанных парней с хорошим английским – агентами ИГИЛ под прикрытием сирийской катастрофы? Или несчастными гражданами Сирии, Эритреи и других стран, отказывающихся от военной службы по защите своей страны?

Лидер партии Партии независимости Великобритании Найджел Фарадж заявил, что «есть доказательства тому, что "Исламское государство" отправляет в Европу своих боевиков под видом беженцев»². В свою очередь, президент Чехии Милош Земан считает, что дети (по некоторым данным их 15%) и женщины (13%) в беженском потоке используются в качестве щита, а также фактора, который должен вызвать сочувствие³.

¹ Международная панорама, 2.09. 2015,

² <http://www.bbc.com/news/uk-politics-34197707> 9 September 2015

³ Пражский экспресс, Прага, 14.12.2015.

С тех пор как европейские власти убедились, что под вывеской «сирийские беженцы» полно тех, кто сирийскими арабами не является, миграционные власти разделили беженцев на категории. Больше шансов имеют беженцы из стран, где идет война, прежде всего Ирака, Сирии, Эритреи, в меньшей степени это относится к Афганистану, Пакистану или Нигерии. Здесь нужно доказывать факты преследования. Меньше всех шансов у выходцев из Албании, Боснии, Косово, Герцеговины, Македонии, которые тоже участвуют в этом марш-броске. Эти страны признаны безопасными для проживания. Уже в ноябре 2015 г. была организована еженедельная депортация албанцев из Германии в Албанию чартерными рейсами. При этом власти не учитывали, откуда эти албанцы попали в Германию – из Греции или Турции. Предусматривается, что со странами, которые откажутся принять своих соотечественников обратно, будут разорваны торгово-экономические соглашения. Любопытно, что в случае, если выдворенный за счет европейцев иммигрант захочет вернуться, то он будет обязан возместить средства, потраченные на его депортацию. Кроме того, предусмотрено, что в случае изменения ситуации на родине (например, прекращение военных действий) беженец обязан вернуться на родину. Однако соблюдают ли европейские власти свои собственные законы? Сказать трудно, ибо летом 2015 г. в Европе уже было 600 тыс. иммигрантов, документы которых были просрочены. Но они не уезжали, а ожидали очередной амнистии, которая позволит им остаться в Европе.

Кроме того, появился план Ж.-К. Юнкера, председателя Европейской комиссии, согласно которому каждая европейская страна получит свою порцию беженцев. На саммите в Брюсселе (сентябрь 2015) большинство партнеров Германии (за исключением Швеции) пытались отказаться от распределения квот. В частности, политики из Восточной и Центральной Европы отмечают, что в приоритете беженцев – Германия, Великобритания и Швеция. Именно поэтому беженцы не хотели регистрироваться в Греции, Болгарии и даже Италии. Представители Словении привели данные о том, что из 2700 беженцев, прибывших за неделю до саммита в Словению, убежища в этой стране попросили лишь семеро, остальные поехали дальше. Некоторые из беженцев едут конкретно к родственникам или знакомым уже обосновавшимся в конкретных странах. Например, пакистанцы и афганцы предпочитают Великобританию, где их национальные общины имеют значительный вес.

Представители восточноевропейских стран, участвовавшие в саммите, вопрос о квотах объявили примером «диктата Брюсселя и Берлина и нападением на национальный суверенитет»¹. Состоявшийся саммит подтвердил разделение позиций на Восток – Запад по вопросу квот на мигрантов. Венгрия, Чехия, Словакия, Польша, Румыния и страны Балтии выступают категорически против введения расширенных и обязательных квот². Однако у Евросоюза есть средства заставить их подчиниться.

Даже Великобритания, не являющаяся членом Шенгенской зоны, поспешила заявить о своем нежелании помочь Европе. Практически повсеместно население европейских стран реагировало отрицательно на квоты. В Словакии манифестанты вышли с лозунгами: «Мы не бомбили Ливию, мы не вторгались в Ирак...». Однако канцлер Германии настаивает на едином подходе европейских стран к приему мигрантов, хотя такие страны, как, например, Эстония, Латвия и Литва подобного опыта не имеют. Кроме того, в прибалтийских странах правила приема беженцев намного более жесткие, чем в Западной Европе. Как известно, в Прибалтике существует категория населения, называемая «неграждане» (по данным Eurostat 262 тыс. человек – в Латвии, 33,6 тыс. – в Литве, 208 тыс. – в Эстонии³).

Любопытно, что практически все страны стали лихорадочно вводить свои внутренние нормы, которые должны минимизировать последствия от приема беженцев, а также оградить свою культуру от иноземного вторжения. Вслед за Германией, датские власти приняли решение сократить пособие для приезжих и вообще ужесточить политику в отношении безработных мигрантов. Кроме того, Дания и Швеция решили ввести пограничный контроль на Эресуннском мосту, который не только для скандинавов, но и для всех европейцев, до сих пор был воплощением свободы передвижения. Мост соединил Данию и Швецию и стал символом интеграции и отсутствия границ. Теперь в каждом вагоне поезда лежит предупреждение о том, что впереди – паспортный контроль⁴, хотя раньше он был упразднен. Словения заявила, что

¹ <http://www.svoboda.org/content/article/27264964.html>

² Международная панорама. 16.09.2015.

³ <http://www.lietuvos.by/news/46-eurostat-v-litve-prozhivaet-1-negrzhdan.html>

html

⁴ <http://ruspravliga.org/russia/38643-bezhency-v-evrope-novosti-shveciya-otgorodilas-ot-migrantov-pasportnym-kontrolem.html>

она предпочитает брать тех, кто исповедует христианство, а Эстония – русскоговорящих (в этой связи можно вспомнить среднеазиатскую поговорку: «Когда придет черный джунгар, рыжий русский тебе покажется братом...»).

После драматических событий в новогоднюю ночь в Кёльне канцлер ФРГ Ангела Меркель сообщила, что готова рассмотреть меры, облегчающие процедуру депортации мигрантов, обвиняемых в преступлениях. Одновременно было рекомендовано не травмировать религиозные чувства беженцев, отказавшись от ряда христианских традиций. В Ломбардии в школах решили отказаться от рождественских песнопений, которые якобы могут оскорбить чувства верующих мусульман. Подобная мера, на наш взгляд, абсурдна, ибо Иисус почитается в исламе как пророк, предшествовавший Мухаммаду. Одна из наших бывших соотечественниц сообщила, что католическая церковь Германии приняла решение отказаться от практики крещения младенцев¹. Причина: нельзя навязывать человеку веру, пусть он вырастет и решит сам... В школьных столовых был наложен запрет на любую продукцию из свинины. Кроме того, в школах отменили уроки религии, со стен сняли распятия. Рождественские каникулы теперь называются «зимний перерыв»...²

Обращает на себя внимание тот факт, что иммигранты демонстрируют поразительную целеустремленность. Мало кто соглашается остаться в странах Восточной Европы. На всем пути следования они требовали пропустить их в Германию или Великобританию. На одном из сайтов в Интернете беженец, намеревавшийся перебраться в Швецию, когда поезд с беженцами прибыл в Данию, проговорился: «Нам говорили, что мы сами можем выбирать, где нам жить...» Кто обещал беженцам райскую жизнь в Европе?³

Мартон Дьендьеш, член венгерского парламента от партии «Йоббик», в беседе с Дарьей Аслановой, корреспондентом «Комсомольской правды», сказал: «Да, взорвалась иммиграционная

¹ По мнению Европейского суда практика таинства крещения несовместима с интересами ребенка, в соответствии со ст. 3 Конвенции о правах ребенка, ратифицированной 25 мая 1992 г.

² <http://www.kp.ru/daily/26426/3299114/>

³ Впоследствии оказалось, что в интернет-руководство для беженцев были включены провоцирующие фотографии девушек в бикини, под которыми было написано: «Шведские блондинки обслужат Вас бесплатно...»

бомба, но причины взрыва сложнее, чем кажется на первый взгляд. К нам едут молодые, образованные мужчины с деньгами... Абсолютно ясно, что кто-то помогает им финансово. Полиция уже признала, что среди иммигрантов есть экстремисты. Все, что полиция может сделать, – это взять их отпечатки пальцев. Перед нами так называемые «спящие террористы». Когда понадобится, их «разбудят», и Европу захлестнет волна террора»¹. А может быть, разбудив «спящих террористов», Запад будет использовать их против России?

Организаторы миграционного процесса не учли, что некоторые другие международные игроки, например, Турция, Саудовская Аравия или Катар, воспользуются ситуацией и отправят в Европу фанатично настроенную молодежь. По данным сирийской газеты «аль-Ватан», «большинство боевиков, проникающих в Сирию через турецкую границу, – выходцы из Ливии, Туниса и Египта, сирийцы составляют лишь незначительную часть этих бандформирований»². О том, что сирийцев мало и среди беженцев, свидетельствуют опросы прибывающих в Европу. Уроженцы Сирии и раньше меньше других демонстрировали охоту к перемене мест. В этом убедился депутат Национального совета (Большой палаты парламента Швейцарии) Хайнц Бранд, побывавший в лагере беженцев в Ливане в конце декабря 2014 г.: «Сирийцы хотели бы быть ближе к своей родине, чтобы иметь возможность наблюдать за развитием событий и вернуться домой как можно скорее после нормализации военно-политической обстановки»³.

Можно сказать, что выбор Сирии, как источника трудовых ресурсов, был логичным, однако у европейских организаторов миграционного броска не все получилось. Теперь придется «отделять зерна от плевел» и многих соискателей европейского убежища отправлять обратно (уже поговаривают о 400 тысячах).

Еще одно обстоятельство заставляет задуматься о тех, кто режиссирует поведение беженцев. В понимании большинства европейцев беженцы – несчастные люди, озабоченные собственной судьбой, думающие о пропитании и крыше над головой. Однако, как оказалось, они вполне политизированы. Уже в ноябре 2015 г. в ряде европейских городов они инициировали мини-митинги, на

¹ Комсомольская правда. 4.09.2015.

² Аль-Ватан. Дамаск, 30.07.2014.

³ <http://www.swissinfo.ch/rus/politics/> Оптимальное решение проблемы беженцев: швейцарский взгляд Луиджи Йорио 04.02.2015.

которых скандировали речевки против России, обвиняя ее в своих бедах...

Складывается впечатление, что заброс (именно заброс, а не вторжение) беженцев в Европу является частью какого-то очередного плана, придуманного нашими недругами. Обращает на себя внимание ряд обстоятельств, которые предшествовали кампании по приему беженцев. В последние годы идет совершенно дикая и лживая антироссийская пропаганда. Во Франции автор этих строк видела ряд телевизионных передач, в которых говорилось о том, как плохо относились русские к армии Наполеона: сожгли Москву, а при отступлении французы были вынуждены есть конину (а не foie gras! – *Авт.*), нынешние газеты полны антипутинских статей. Бывший куратор русских стажеров Дома наук о человеке сообщила автору, что якобы американцы в мае 1945 г. «были ближе к Берлину, чем русские», но Сталин им «не позволил освободить Берлин первыми». Галина Иванова, наша соотечественница в Германии, записала в своем дневнике 9 апреля: «Это неправда, что жители Германии раскаялись: новый тренд – они спасали русских от Сталина-тирана, все новые фильмы об этом...»¹

Она же в своем дневнике пишет 8 июля: «Бундестаг разрешил беженцам службу в Бундесвере...» Это означает, что они получают оружие. Но может быть их как раз и позвали в Европу для того, чтобы подготовить для участия в войне? Например, против России?

Возникает вопрос: на какие деньги можно содержать столь масштабную армию беженцев (они же – иммигранты)? Ответ на это дал Михаил Делягин в газете «Комсомольская правда»: «По оценкам, содержание одного беженца стоит две тысячи евро в месяц: это пособие, обучение, жилье, медобслуживание, нагрузка на полицию, потери от криминала. Значит, миллион беженцев – это 24 млрд евро в год. Даже если больше, Германия только благодаря удорожанию своих ценных бумаг на фоне краха Греции, которую она прижала к ногтю, получила выгоды на 90 млрд евро! Расходы на беженцев – слону дробина»².

На тему миграционного кризиса есть разные конспирологические теории. Например, якобы таким образом организована попытка отвлечь европейцев от войны в Сирии и Ираке, а затем укрепить позиции ИГИЛ на европейском континенте. Наиболее

¹ <http://www.kp.ru/daily/26426/3299114/>

² Комсомольская правда, 5.09.2015.

популярна идея о том, что таким образом США хотят ослабить Европу, чтобы навязать ей свою гегемонию. Очевидно, что любая из этих версий, в том числе и высказанная автором ранее – использовать иммигрантов против России, – означает коренной перелом европейской истории.

В Великобритании считают, что проводимая Ангелой Меркель политика «открытых дверей» будет действенной лишь в том случае, если одновременно будут предприниматься целенаправленные действия с целью обеспечения интеграции, которая позволит сохранить ценности, сложившиеся в этой стране в послевоенные годы¹. Пока же можно отметить, что Меркель стремится вовлечь в этот процесс как можно больше европейских стран, с тем чтобы разделить между ними ответственность за хлынувший поток беженцев. Очевидно, что досконально проект не был продуман, что позволило другим игрокам – Турции и аравийским монархиям – включиться в игру и на нынешнем этапе уже получить определенные дивиденды.

Рассматривая ситуацию в целом, следует задать вопрос: кому это выгодно? Очевидно, что Меркель просчиталась, так как вместо уставших от войны сирийцев она получила армию одичавших мужиков, уже проявивших свой нрав в новогоднюю ночь и от которых ей будет трудно избавиться. Естественно, что это обойдется недешево, так как практически всем европейским странам придется раскошелиться и взять на себя часть расходов на укрепление границ, создание новых центров по приему беженцев, а также на депортацию нежелательных пришельцев. Возможно, что Меркель не сможет удержаться долго на посту канцлера Германии². Одним из последствий в Европе станет рост националистических настроений, которые уже наблюдаются в ряде стран. Таким образом, миграционный кризис оказал прямое воздействие на внутреннюю политику европейских государств³. Правые партии

¹ The Financial Times, Великобритания. 11.01.2016.

² Как показали результаты опроса, опубликованные 22 января 2016 г., только 15% немцев поддерживают нынешнюю миграционную политику Германии. (Bloomberg, США. 25.01.2016.) <http://inosmi.ru> 25.01.2016.

³ Ультраправые представители норвежской Партии прогресса (в ней состоял А. Брейвик) уже получили ключевые посты в правительстве. Примерно та же ситуация у крайне правых в Швейцарии. Набирает силу нидерландская Партия свободы Геерта Вильдерса. Да и в Германии наблюдается рост ультраправых настроений.

получили доступ к Европарламенту и парламентам Великобритании, Франции и ряда скандинавских государств¹.

А выгодоприобретателем становится Эрдоган, который сумел отправить из страны огромную людскую массу, на которой турки неплохо заработали. В очередной раз европейцы обнадежили Анкару приемом в ЕС, а также пообещали денег на обустройство беженцев. Еврокомиссия также обещала регулярно пристраивать беженцев, разработав новую систему легального размещения мигрантов. Однако Анкара заявила, что не сможет гарантировать ЕС снижение миграционного потока даже после получения европейской помощи². Проблема состоит в том, что европейцы настаивают еще и на закрытии сирийско-турецкой границы, но Эрдоган этого делать категорически не хочет.

Герд Мюллер, министр по вопросам экономического сотрудничества и развития ФРГ в своем интервью газете Bild am Sonntag сообщил, что, по его информации, «только 10% людей, которые были вынуждены бежать из Сирии и Ирака, прибыли в страны Евросоюза. В настоящее время в пути находятся еще от 8 до 10 млн человек»³.

Но Меркель, судя по всему, отступать не намерена, ибо иного решения проблемы она не видит. Немецкий портал Deutsche Wirtschafts Nachrichten, считает, что «европейцы в связи со сделкой по беженцам превратятся в спонсоров самой опасной террористической сети в мире»⁴.

Сегодня уже очевидно, что проект о столь масштабной переброске мигрантов из афро-азиатских стран должен быть пересмотрен. В пользу этого утверждения говорит то, что ЕС не хочет расселять на своей территории людей из таких стран как Афганистан, Эритрея и т.д., т.е. тех стран, где уровень культуры значительно отличается от европейской. Однако механизм перемещения народов уже запущен и вряд ли его удастся остановить на основе обмена мигрантами, как это предполагает Меркель.

¹ <http://russian.trib.ir/analitika/stati/item/253781> – 13.06.2015.

² Премьер-министр Турции А. Давутоглу уже дал понять, что предложенной суммы недостаточно. (Der Spiegel, Германия 22.01.2015). «Три миллиарда евро – этого достаточно только для того, чтобы показать политическую волю делиться бременем. Мы будем пересматривать эту сумму снова и снова, потому что никто не знает, сколько это продлится»: <http://www.unian.net/world/1244134-turtsiya-hochet-bolshe-deneg-ot-evrosoyuza-na-pomosch-migrantam.html>

³ Bild am Sonntag. 10.01.2016.

⁴ <http://svpressa.ru/world/article/137183/>

К тому же нельзя забывать, что в этом процессе у Эрдогана есть собственные цели.

Дело в том, что нынешнее руководство Турции продвигает свой собственный неоосманский проект. Р. Эрдоган уже неоднократно и недвусмысленно заявлял о том, что Турция должна восстановить свое влияние на территориях, некогда входивших в Османскую империю, куда входили арабские страны, а также ряд балканских стран. Более того, аппетиты Анкары распространяются и на территории тюркоязычных стран, в том числе на бывшие советские республики.

Кроме того, Турция рассматривает членство в ЕС в качестве одной из своих стратегических целей. Нет никаких сомнений в том, что Анкара воспользуется открывающимися возможностями чтобы переправить в Европу как можно больше мусульман. Сама же Турция рассчитывает на то, что, вступив в Евросоюз, она сможет иметь сначала равное с Германией число членов депутатов Европарламента (в соответствии с количеством населения), а затем стать ведущим государством Евросоюза. Это соответствует планам Эрдогана, который неоднократно заявлял о превосходстве мусульманской цивилизации над европейской. Об этом же говорится в книге «Стратегическая глубина» недавно смещенного с поста премьера А. Давутоглу.

*«Экономические, социально-политические
и этноконфессиональные проблемы
афро-азиатских стран. Памяти Пахомовой Л.Ф.»,
ИВ РАН, М., 2016 г., с. 31–45.*

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

И. Добаев,

доктор философских наук, профессор, эксперт
Российской академии наук, Южный
федеральный университет (г. Ростов-на-Дону)

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ДОКТРИН ТАКФИРИТОВ-ДЖИХАДИСТОВ

Аннотация. Терроризм является сложным социально-политическим явлением, состоящим из идеологической доктрины и базирующейся на ней специфической политической практики ничем не ограниченного насилия. Сказанное касается всех разновидностей терроризма, включая религиозно мотивированного. В последние десятилетия таким терроризмом выступает исламистский терроризм такфиритов-джихадистов. Важность определения его природы и эволюционных мутаций заключается в том, что искоренить современный терроризм невозможно без победы в идеолого-информационной войне, развязанной радикальными исламистами. Иными словами, бороться надо не столько с террористами, сколько с терроризмом. Завершение этой борьбы представляется возможным только в случае полного развенчания и компрометации террористической идеологии.

Ключевые слова: джихад, идеология, исламизм, радикализм, такфир, терроризм, экстремизм.

Важнейшей составляющей современного терроризма выступают идеологические доктрины радикальных исламистов, в соответствии с которыми выстраивается специфическая практика, включающая в себя и террористические акции смертников¹. Теоретически обосновано, что исламизм состоит как минимум из двух

¹ Добаев И.П. Идеологическое обоснование терроризма в мире и на Северном Кавказе // Россия и мусульманский мир. – 2015, № 12. – С. 69–87.

звеньев – умеренного и экстремистского¹. Оба крыла в качестве конечной цели определили построение так называемого «Исламского государства», функционирующего на шариате. Однако между ними имеются и существенные отличия: умеренные идут к намеченной цели эволюционным, преимущественно мирным путем, делая ставку на осуществление так называемого «исламского призыва» (*даават*, в данном случае – информационно-пропагандистская работа среди населения), а их экстремистски настроенные единомышленники в своем псевдореволюционном порыве готовы к силовому захвату власти, для чего не исключают всех форм вооруженного насилия, включая применение террористических атак.

К экстремистскому крылу исламских радикалов относятся организации, группы, отдельные лидеры, которые в качестве основного метода достижения своих целей используют вооруженную борьбу, в том числе и террористическую деятельность. Ведение пропаганды для них является вспомогательным средством, в основном для привлечения в свои ряды новых сторонников. Наиболее известными теоретиками этого крыла исламистов выступают Сайид Кутб, Абд ас-Салям Фарадж, Аббуд аз-Зумр, Тарик аз-Зумр, Айман аз-Завахири и др. Эти и другие теоретики радикального исламизма в своих работах опираются на труды авторитетных улемов мусульманского прошлого, среди них Ибн Ханбала, Ибн Таймийя, Ибн Кассир, Аль-Куртуби, ан-Навави, М. Ибн Абд аль-Ваххаб и др.²

Ибн Ханбал и его последователи – Ибн Таймийя, Ибн Кассир, Аль-Куртуби, ан-Навави и др. – выступали за возвращение ислама к «золотому веку» – времени жизни и деятельности Пророка Мухаммеда и четырех праведных (выборных) халифов (610–661), что совпадает с периодом жизни первых трех поколений мусульман. В тот период («золотой век») ислам был единым, не испытав последовавших позже расколов на направления, толки, идейные течения, появления суфийских братств и т.д. В этой связи Ибн Ханбал, его единомышленники и последователи квалифицировали все изменения в исламе, произошедшие после завершения «золотого века», в качестве *бида'* (греховных нововведений), и

¹ См.: Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. – Ростов н/Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. – 416 с.

² Добаев И.П. Эволюция радикализации ислама в Российской Федерации // Юристь-Правоведь. – 2014. – № 5 (66). – С. 88–89.

требовали очищения ислама от них. Иными словами, их идеалом был «чистый» ислам, поэтому они настаивали на необходимости возвращения именно к этому фундаментальному идеалу мусульманства. В этой связи, правда, значительно позже, западные оппоненты стали именовать их «фундаменталистами». Сами же они мыслили себя в качестве «салафитов». Этот термин произошел от арабского словосочетания «ас-салаф ас-салихун» («праведные предки»), что по временным характеристикам совпадает с жизнью и деятельностью первых трех поколений мусульман, или жизнью и деятельностью Пророка и «рашидун» (праведные халифы), или с «золотым веком» ислама. Сегодня термин «салафиты», равно как и «салафизм», прочно вошел в научный оборот не только на мусульманском Востоке, но и на Западе, а также и в России.

Мощное воздействие на радикализацию современного исламского движения в различных уголках мусульманского мира оказало создание в XX в. в духе салафитского обновленчества исламистских политических партий. Хасан аль-Банна (1906–1949) в 1928 г. основал в Египте организацию «Аль-ихван аль-муслимун» («Братья мусульмане»), а Маулана Абу аль-Аля Маудуди (1903–1979) в 1941 г. в Индии – «Джамаат-и ислами» («Исламское общество»). Оба имели сходные убеждения, особенно в отношении объединения ислама как всеобъемлющего учения в жизни мусульманской уммы. Они отстаивали необходимость создания подлинно исламского государства посредством введения шариата, который они рассматривали не только в качестве закона, основанного на Коране, но и как образ жизни салафитов.

Деколонизация в середине XX в. дала надежду салафитам на создание истинно исламских государств. Однако новые мусульманские лидеры избрали путь имитационных реформ. Их идеи о секуляризме, общественном суверенитете, национализме, правах женщин и конституционализме привели к прямому конфликту с салафитами, поднявшими вопрос об их легитимности как мусульманских лидеров, что создало взрывоопасную ситуацию. Ответом многих режимов стала непоследовательная политика, которая колебалась от компромиссов до репрессий¹.

В такой ситуации не могла не появиться новая плеяда теоретиков салафизма, занявшихся разработкой современных идеологических доктрин радикальных исламистов. Среди них особенно вы-

¹ Сейджман М. Сетевые структуры терроризма. – М.: Идея-Пресс, 2008. – С. 16.

деляются египтяне – С. Кутб, М. Шукри, М. Фарадж, А. аз-Завахири и др. При этом, как верно отметил авторитетный отечественный исламовед А.А. Игнатенко, в идеологических доктринах исламистов основообразующими категориями выступают два особым образом интерпретируемые понятия – такфир (обвинение в «куфре», т.е. неверии) и джихад (священная война за веру)¹. В этой связи радикальных исламистов нередко называют такфиристами-джихадистами.

Понятие «такфир» базируется на выделении так называемых «врагов ислама», куда по мысли современных теоретиков-исламистов, входят, во-первых, все немусульмане («кафиры» – неверные), а во-вторых, мусульмане, не разделяющие идеологических взглядов исламистов («муртаддун» – отступники от ислама, а также «мунафикун» – лицемеры – т.е. те, кто верит неправильно или неискренне). Что касается концепции джихада, то она, в противовес мусульманской ортодоксии, стала квалифицироваться исключительно как война с «врагами ислама», причем радикальные исламисты допускают наступательный, инициативный характер этой борьбы.

С. Кутб – теоретик и идеолог египетской ассоциации «Братья-мусульмане» в 50–60-е годы XX в. – написал целую серию работ, в которых им развивались различные аспекты идеологии «исламского возрождения». Концепция С. Кутба делила общество на два типа: исламское общество, в котором признается власть одного Аллаха и действует шариат, и общество джахилийи (доисламского язычества), в котором люди сами творят законы и нарушают главный принцип единобожия – единовластие Аллаха (хакимийя). Согласно такому выводу, языческими является большинство современных обществ, в том числе те, которые считают себя исламскими, но не живут по шариату. Отрицание хакимийи, по сути, означает вероотступничество, ввергающее в неверие. Ислам и джахилийя – это абсолютно несовместимые системы, между которыми невозможно какое-либо мирное сосуществование или постепенная трансформация джахилийи в ислам. Восстановить власть Аллаха на земле можно лишь после того, как силой будет

¹ См. подробнее об этом: Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 2 (8).

уничтожена джахилийя, и участие в этой борьбе есть обязанность каждого мусульманина¹.

Однако еще в XVIII в., за два столетия до С. Кутба, концепцию джахилийи актуализировал Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб (1703–1791), проповедник из Аравии, который осудил за развращенность распространенные народные верования и обычаи племен полуострова, утверждая, что они вернулись в состояние джахилийи, стали идолопоклонниками, а потому заслуживают смертную казнь за отступничество от ислама. Он проповедовал жесткую форму ислама, основанную на строгом толковании Корана, очищение ислама от позднейших наслоений. Основой его доктрины стал «таухид» (арабск. – «единство Бога»), осуждающий как идолопоклонничество любую возможность посредничества в общении с Богом. Заключение аль-Ваххабом союза с главой одного из аравийских племен Мухаммедом ибн Саудом стало прологом образования на территории Аравии нового государства, которое с 1932 г. именуется как Королевство Саудовская Аравия (КСА).

М. ибн Абд аль-Ваххаб многие из своих толкований Корана обосновывал фетвами сирийского теолога Таки ад-Дина Ахмада ибн Таймийя (1263–1328), который жил в один из самых разрушительных периодов мусульманской истории, когда произошло завоевание исламских стран монголами, обращенными тогда же в ислам, но продолжавшими жить по «ясам» – монгольской правовой системе. В этой связи перед Ибн Таймийей был поставлен вопрос: законно ли мусульманам объявить джихад против других мусульман (монголов). Таймийя в своих знаменитых «Фетвах о татарах» отвечал, поскольку монголы продолжали придерживаться Ясы – норм права, установленных Чингисханом, а не шариата, то они не настоящие мусульмане, а вероотступники, которых, исходя из шариата, следует покарать смертной казнью. Вести джихад против них было правом, даже долгом мусульман².

В своих работах умеренный исламист, пакистанец Маудуди воскресил концепцию джахилийи как абстрактного понятия для описания системы верований и идей в Индии. Однако в его трудах нет ни единого намека на то, что он намеревался использовать ее для оправдания вооруженного восстания. Что касается жесткого

¹ Добаев И.П. Идеологические конструкты радикального исламизма // Гуманитарий Юга России. – 2015. – № 2. – С. 124.

² Sivan E. Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics. – New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985. – P. 90–101.

радикала С. Кутба, то он взял и положение ибн Таймийи о долге джихада против вероотступников и, вырвав из контекста, концепцию Маудуди о джахилии, по-новому соединил их, еще шире трактуя идеи М. Абд аль-Ваххаба. Объявляя существующие мусульманские общества джахилистскими, Сайид Кутб дает обоснование для отвержения и вооруженного выступления (джихад бис сайф) против номинально мусульманских режимов, избегая проблемы смуты (фитна). В его версии правоверные мусульмане воюют не против других мусульман, а против идолопоклонников. Вскоре после публикации самого яркого труда «Вехи на пути» египетское правительство Насера в очередной раз арестовало Кутба за подстрекательство к восстанию, и он был казнен в каирской тюрьме 29 августа 1966 г. Мученичество Кутба моментально придало его идеям достоверность¹.

Большое влияние идеи Кутба оказали на Шукри Мустафу, который довел до логического максимума положения доктрины джахилии, основав в Египте секту «Джамаат аль-Муслимин» («Общество мусульман»), основным принципом которой стал инициативный изоляционизм его членов от порочного общества джахилии. Однако его группа стала объектом насмешек в прессе, которая изображала их сборищем фанатиков или преступников, помешанных на двуединой концепции отлучения и изгнания (ат-Такфир ва-ль Хиджра), именно под этим названием община М. Шукри и вошла в историю исламистского движения. В 1977 г. после преследований со стороны правящего режима Египта эта секта исчезла, но ее идеи не были забыты последующими поколениями радикальных исламистов.

Наиболее известным последователем С. Кутба был Мухаммед абд аль-Салам Фарадж (1954–1981), являвшийся главой каирского отделения «Танзим аль-джихад» («Организация джихада»), осуществившего в 1981 г. убийство президента Египта – Анвара Садата. Свои идеи Фарадж сформулировал в брошюре «Забытый долг» («Аль-фарида аль-гайба»). В ней он, в частности, пишет: «Установление исламского государства – это обязанность мусульман: то, без чего что-то необходимое не может быть выполнено, (само) становится необходимым. Если, кроме того, (подобное) государство не может быть основано без войны, тогда и война точно таким же образом оказывается необходимой... Законы, которыми управляют мусульмане сегодня, это законы Безверия, на

¹ Сейджман М. Указ. соч. – С. 18, 22.

самом деле они являются сводами законов, созданных неверными, которые затем подчинили им (законам) мусульман... После исчезновения халифата, очевидно, в 1924 г., и (потом) отказа от законов ислама в их целостности, и (затем) их подмены законами, введенными неверными, положение (мусульман) стало подобным тому, которое было у монголов»¹.

Фарадж подчеркивал, что ислам распространялся мечом, доказывая, что джихад в исламе не был оборонительным. Для обоснования своей позиции он процитировал из Корана «стихи меча»: «А когда закончатся запретные месяцы, то избивайте многобожников, где их найдете, захватывайте их, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте» (Коран 9:5).

Фарадж также отрицал как опасное современное нововведение различие большого джихада (усилия по самоусовершенствованию мусульманина, борьба с собственными дурными наклонностями) и малого джихада (война против врага), потому что оно умаляет ценность борьбы посредством меча. Точно так же, по его мнению, и отсутствие халифа не является оправданием для переноса джихада. Все это делало необходимой организацию джихада ради возвращения мусульманским народам ислама. Цена отказа от джихада – это «низость, унижение, разделение и раздробленность, в которых мусульмане живут сегодня»².

Общая стратегия джихада у А. Фараджа определяется представлениями о «враге ближнем» (мусульмане, которые не разделяют идеологических воззрений и практику радикалов), «враге дальнем» (немусульманские противники радикалов, прежде всего, представители западно-христианской цивилизации) и о джихаде как об индивидуальной обязанности для каждого мусульманина (фард айн). По мнению А. Фараджа, джихад становится обязательным, в том числе и в том случае, если правитель мусульманского государства отвергает руководство по шариату. Тогда такого правителя нужно свергнуть, и джихад становится индивидуальной обязанностью каждого мусульманина. На его ведение не нужно

¹ Faraj M. Al-Faridah al Ghaibah, in Johannes Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East.* – New York: Macmillan, 1986. – P. 165–167.

² Ibid. – P. 205.

даже специального разрешения улемов, джихад становится такой же индивидуальной обязанностью, как пост и молитва¹.

Салафитский джихад, таким образом, – это мусульманское обновленческое движение, оправдывающее насильственное свержение местных мусульманских правительств как «ближнего врага» с целью установления исламистского государства.

Вместе с тем не стоит забывать, что подобно другим священным книгам, Коран открыт для разных, порой противоположных друг другу интерпретаций. В нем содержатся призывы, как к любви, так и к ненависти и насилию, и было бы иллюзией пытаться однозначно толковать коранические тексты исключительно как проповедь мира. Тем более сегодня, когда целые исламские теологические школы и ведущие духовные авторитеты открыто проповедуют ненависть к «неверным», отвергают право на существование других религий и благословляют терроризм. Используя отдельные положения из Корана и других священных книг ислама (как, например, призыв «убивайте их там, где найдете, и вытаскивайте их отовсюду, где бы они ни прятались»), исламские теологи оправдывают захват чужих земель, подчинение и убийство немусульман. Современные мусульманские школы провозглашают «всемирный джихад» против «неверных» и демонстрируют особенное презрение к евреям, которых они называют не иначе, как «потомками свиней и обезьян»².

В последующем на рубеже 80–90-х годов XX в. новый лидер «Аль-Джихада» Аббуд аз-Зумр насытил идеологическую доктрину организации новыми концепциями. Помимо него, еще одним плодотворным автором движения выступил Тарик аз-Зумр. Особенности трактовки ими концепции джихада практически не отличаются от идей А. Фараджа. Так, по мнению Аббуда аз-Зумра, джихад есть фард айн – то есть индивидуальная обязанность каждого мусульманина, который должен участвовать в нем по мере своих сил и возможностей³. Другой теоретик исламизма, Тарик аз-Зумр, считал, что высшее проявление из всех форм джихада – это вооруженная борьба. Он резко критиковал тех лидеров из числа ислам-

¹ Ат-Тураби Х. Аль-Харака аль-исламийя фи ас-Судан (Исламское движение в Судане). – б.м. – б.г. – С. 4–5.

² Либлер Изи. Где найти умеренного исламиста? // Эхо (русскоязычная еженедельная газета, Израиль). – 2011. – 7 марта.

³ Ерасов Б. Культура, религия и цивилизация на Востоке. – М., 1990. – С. 73.

ских радикалов, которые ограничиваются только идейной борьбой¹. Более того, джихад в таком случае имеет наступательный характер, и необязательно, чтобы неверные инициировали нападение первыми, «достаточно, чтобы они всего лишь имели признаки тех людей, с которыми надлежит воевать»².

К концу 90-х годов новые идеи выдвинул один из лидеров зарубежного руководства «Аль-Джихада» – Айман аз-Завахири, главный идеолог «Аль-Каиды» и «Мирового фронта джихада», в июне 2011 г., после уничтожения Усамы бен-Ладена, ставший лидером «Аль-Каиды». Прежде всего, он обосновал идею глобального джихада, в первую очередь, с «дальним врагом» – альянсом мирового куфра. Под ним он подразумевает, прежде всего, страны Запада, в первую очередь США и Израиль; теперь же в этот список попала и Россия, примкнувшая, по мнению исламистов, к этому союзу. А. аз-Завахири пишет: «Не следует считать, что борьба за создание исламского государства является региональной войной. Альянс крестоносцев и сионистов, возглавляемый США, не позволит мусульманским силам прийти к власти в какой-либо из мусульманских стран. Надо готовиться к тому, что эта борьба не ограничится рамками одного региона, она будет вестись как против внутреннего врага – вероотступников, так и против внешнего – альянса крестоносцев и сионистов»³. По его мнению, джихад с «дальним врагом» нельзя откладывать, поскольку альянс евреев и крестоносцев не дает ни времени, ни шансов нанести поражение «внутреннему врагу». Поэтому А. аз-Завахири предложил перенести войну за пределы исламского мира на территорию врага. В частности, он высказывался за то, чтобы вывести успешный джихад за освобождение мусульман из пределов Афганистана и Чечни и перенести его с окраин исламского мира в его самое сердце⁴.

В преддверии ударов террористов по целям в Америке 11 сентября 2001 г. в своей программной книге «Рыцари под знаменами Пророка» А. аз-Завахири объявил, что новый джихад является борьбой между исламом и враждебными мировыми силами: западными державами и Россией, использующими «набор средств», включая: «1. Организацию Объединенных Наций. 2. Дружественные правители мусульманских народов.

¹ Там же. – С. 147–148.

² Ruthven M. Islam in the World. – N.Y., Oxford, 1984. – P. 308.

³ Там же. – С. 89.

⁴ Enayat H. Modern Islamic Political Thought. – Austin, 1982. – P. 84.

3. Транснациональные корпорации. 4. Международные коммуникации и системы обмена данными. 5. Международные информационные агентства и спутниковые информационные каналы. 6. Международные организации помощи, которые используются как прикрытие для шпионажа, прозелитизма, подготовки переворотов и перевозки оружия». Противостояла этому врагу новая исламистская фундаменталистская коалиция, состоящая из джихадистских движений в различных землях Ислама: «Она представляет собой растущую силу, которая собирается под знаменами джихада во имя Бога и действует за рамками нового мирового порядка». Аз-Завахири описывал ситуацию как новый феномен молодых моджахедов которые «оставили свои семьи, страны, богатства, учебу и работу в поисках полей брани джихада во имя Господа». По его мнению, не существует никакого решения возникших проблем без джихада. Предательство мирного алжирского фундаменталистского движения показало бессмысленность «всех других методов, которые пытались избежать принятия бремени джихада»¹.

Аз-Завахири объявил, что джихад должен продемонстрировать измену мусульманских правителей и их апологетов, которая вытекает из-за отсутствия у них веры и их поддержки неверных против мусульман. Поэтому исламистское движение должно установить исламское государство в центре мусульманского мира, из которого впоследствии вступит в бой за восстановление халифата, основанного на традициях пророка. «Если успешные операции против врагов ислама и серьезный урон, нанесенный ими, не послужат достижению конечной цели создания мусульманской нации в сердце исламского мира, – доказывал он, – независимо от их масштабов они будут не более чем нарушением порядка, который можно вынести и стерпеть, даже если они продлятся некоторое время и принесут определенные потери»².

Для достижения успеха аз-Завахири требовал от единомышленников сблизиться с массами простых мусульман, быть среди них или слегка впереди, а не изолированными от них. Для этого «движение джихада должно посвятить деятельность одного из своих крыльев работе с массами, проповедям, создать службы поддержки мусульман, разделять их заботы всеми возможными

¹ Al-Zawahiri A. Knights Under the Prophet's Banner. Serialized in eleven parts in Al-Sharq al-Awsat (London). – 2001. – July 4. Part 11.

² Ibid.

для благотворительности и образовательной работы путями; ни одну из сфер жизни мы не должны оставить неохваченной¹.

Для эффективной мобилизации массам нужно руководство, которому они могут доверять, понимать и следовать; ясный враг, по которому нужно нанести удар, и избавление от цепей страха и слабости в их душах. Аз-Завахири так описывает основную цель движения исламского джихада, невзирая на жертвы и время, которые она потребует: «Освобождение мусульманской нации, противостояние врагам ислама и начало джихада против них требуют мусульманской власти, установленной на мусульманской земле, которая поднимет знамя джихада и соберет под ним мусульман. Без достижения этой цели наши действия будут не более чем простыми и повторяющимися беспорядками, которые не приведут к желаемой цели, а именно восстановлению халифата и изгнанию захватчиков с земли Ислама»².

После терактов в Америке и начала антитеррористической операции А. аз-Завахири в своей книге «Аль-Валайя ва-ль-бараа» подчеркнул, что ныне каждый мусульманин должен руками, языком или хотя бы в помыслах оказывать противодействие оккупантам. В книге он обнародовал своеобразную фетву, в которой говорится о том, что мусульманину запрещено сближаться с кафирами, следует хранить в тайне любые секреты мусульман. Запрещено вести какие-либо дела с кафирами. Запрещено воспринимать какие-либо теории и идеи безбожников. Запрещено помогать кафирам в их войне с мусульманами и как-то оправдывать крестоносцев. Мусульманам предписано вести джихад с безбожными агрессорами, отступниками и лицемерами (под двумя последними подразумеваются арабские режимы, предоставившие свою территорию для антитеррористической кампании, а также улемы, издающие лживые фетвы, купленные властями)³.

В свою очередь, уничтоженный в июне 2006 г. в Ираке лидер местной ячейки «Аль-Каиды», иорданский террорист Абу Мусаб аз-Заркави в своей лекции, размещенной на многих сайтах⁴ под заголовком «Вы больше знаете или Аллах?», заявил, что «джихад

¹ Al-Zawahiri A. Knights Under the Prophet's Banner. Serialized in eleven parts in Al-Sharq al-Awsat (London). – 2001. – July 4. Part 11.

² Ibid.

³ Добаев И.П. Радикализация ислама в современной России. – Москва – Ростов н/Дону, 2014. – С. 149–150.

⁴ См., например: <http://www.short-link.de/2054>

есть обязательная война против неверных». Термин «гражданское население», утверждал аз-Заркави, является «ложным», поскольку ислам не делит людей на гражданских и военных: он знает лишь разделение людей на мусульман и неверных. И если «кровь мусульманина запретна, чтобы он ни делал и где бы ни находился», то «кровь неверного дозволена, чтобы он ни делал и где бы ни находился, если с ним не заключен договор или он не был пощажён».

Аз-Заркави делит людей на три разряда:

1. Мусульмане..

2. Неверные, мирно относящиеся к исламу, т.е. вошедшие под покровительство (зимма) мусульман, заключившие с ними перемирие (худна) или пользующиеся предоставленной им пощадой (аман).

3. Все прочие люди. Последних аз-Заркави объявляет «воюющей стороной»: Шариат, напоминает он, лишает их защиты и дает мусульманам право убивать их, делая исключение лишь для отдельных категорий (в первую очередь, детей и женщин). На этом основании, считает аз-Заркави, «неверие в Аллаха – достаточное основание для убийства неверного, чтобы он ни делал и где бы ни находился».

Таким образом, усилиями зарубежных, прежде всего египетских исламистских теоретиков, к началу XXI в. сложилась стройная идеологическая доктрина такфиритов-джихадистов, являющаяся идеологическим обоснованием современного терроризма, прикрывающегося исламским вероучением, а также оправданием жестокой политической практики радикальных исламистов и террористов. Практически все современные радикальные исламистские группировки, включая «Исламское государство», напрямую используют положения именно этой доктрины.

*Статья написана специально для бюллетеня
«Россия и мусульманский мир».*

Р. Гайнутдин (Гайнутдинов),
кандидат философских наук, председатель
Духовного управления мусульман РФ,
председатель Совета муфтиев России,
(Московский исламский институт)

Д. Мухетдинов,
кандидат политических наук, первый заместитель
председателя Духовного управления мусульман РФ,
директор Центра исламских исследований
Московского исламского института, старший
научный сотрудник кафедры арабской филологии
Института стран Азии и Африки
Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова

ВЗГЛЯДЫ АЛ-ГАЗАЛИ НА ПРОБЛЕМУ ПРАВОВЕРИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются юридические аспекты понимания правоверия в системе Абу Хамида ал-Газали. Авторы демонстрируют, что Газали довольно четко разделял юридическое (законническое) и онтологическое истолкование веры. В первом случае вера мыслится как свод формальных установок, а во втором – как свет, изливаемый в душу человека. Согласно Газали, юридическая вера не является гарантией спасения, в то время как отсутствие принадлежности к исламу не обязательно означает, что человек попадет в ад навечно. Исходя из всеохватности божественной милости, Газали развивает максимально широкую трактовку правоверия, а также допускает возможность спасения неверующих.

Ключевые слова: ал-Газали, суфизм, правоверие, апокатастасис, коранический гуманизм, всеохватность божественной милости.

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) является крупнейшим исламским мыслителем, специалистом по фикху, каламу, фальсафе и суфизму. За интегральность своего понимания религии Газали называли «худжжат ал ислам» (араб. – «доказательство ислама»). Между тем на русском языке отсутствуют работы, посвященные такой важной стороне творчества Газали, как проблема правоверия. Эта тема рассматривается в позднем труде Газали «Критерий

различия между исламом и ересью» (1104)¹. Данная работа писалась уже после «суфийского поворота» в жизни Газали, поэтому в ней имеются многочисленные указания на то, что конечное решение о правоте возможно лишь путем созерцания души человека и определения степени ее чистоты. Однако Газали демонстрирует в работе и то, что можно назвать дуализмом в понимании правоты: речь идет о различиях, порой несовместимых, в истолковании юридических и онтологических аспектов веры.

Этот дуализм отражает более общую проблему сочетания принципов фикха и принципов тасаввуфа, характерную для теологической системы Газали. Остановимся на этом подробнее, обращаясь к общему контексту творчества Газали.

Чистота человеческой природы

Центральное место в представлениях Газали о правоте занимает исламская идея о первоначальной чистоте человеческой природы (*фитра*). В «Книге, избавляющей от заблуждения», размышляя над своим жизненным опытом, он вспоминает, что уже в раннем возрасте осознал большое значение воспитания для формирования взглядов человека. Газали обратил внимание на то, что «христианские отроки получали не иначе как христианское воспитание, иудейские – иудейское, а мусульманские – мусульманское»². И затем он узнал о хадисе, в котором говорится: «Каждый новорожденный появляется на свет в первородной чистоте, и лишь впоследствии родители делают из него либо иудея, либо христианина, либо мага» (ал-Бухари). Именно стремлением к познанию первоначальной природы человека были мотивированы его интеллектуальные поиски: «В те отроческие годы душа моя устремилась к постижению первоначальной природы человека и истинной природы догм, приобретаемых путем подражания родителям и наставникам, к тому, чтобы разобраться, чем отличаются эти догмы одна от другой»³.

¹ Ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-ислам ва аз-зандака. Каир, 1961 (английский перевод: Jackson Sh.A. On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafrīqa. – Oxford: Oxford University Press, 2002). Частично эта тема также рассматривается в монографии: Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. – М., 2010.

² Ал-Газали. Книга, избавляющая от заблуждения. – 2010. – С. 4.

³ Там же. – С. 2.

Результаты многолетних изысканий в данной области представлены в работах «Воскрешение наук о вере» и «Эликсир счастья». Согласно Газали, каждый человек в глубине души является правоверным, и эта его природа (*фитра*) неизменна. Тем не менее на эту правоверную природу могут накладываться слои грязи и пыли, что мешает проникновению Божьего света в душу человека (здесь используется распространенная метафора зеркала: само по себе оно призвано отражать свет, но, будучи загрязненным, делает это недостаточно хорошо). Свою позицию по поводу фитры Газали разъясняет в «Воскрешении наук о вере» следующим образом.

«Каждый человек был наделен верой в Бога... Затем человечество разделилось на группы: на тех, кто отказался от своей веры и забыл ее, т.е. на неверных, и на тех, кто осмыслил и запомнил, подобно имеющему свидетельство (*шахада*), который забыл его по невнимательности и после этого вспомнил. По этой причине Всевышний сказал: “Так что они могут вспомнить” (Коран, 2: 221), “Так что имеющие понимание могут вспомнить” (38: 29), “Помни о милости Божьей, что на тебе, и Его договоре, которым Он связал тебя” (5: 7), “Мы сделали Коран легким для запоминания; есть ли кто-либо, кто вспомнит?” (54: 17, 22, 32, 40).

Воспоминание бывает двух типов: одно – это воспоминание образа, который однажды существовал в сердце (*кальб*) человека, но затем исчез; другое – это воспоминание того, что было запечатлено в [душе человека] посредством естественной предрасположенности (*ал-фитра*). И эти истины вполне ясны тем, кто размышляет, но неприятны тем, кто привык следовать авторитету (*таклид*), а не изучать и рассматривать их самостоятельно».

Следовательно, человек склонен к правоверию, однако на этом пути ему могут помешать ложные авторитеты и собственные недостатки. Испорченность человеческой природы, к которой приводит социализация, проявляется в неверии (*куфр*).

Газали трактует *куфр* в широком смысле – включая сюда как заблуждения мусульман, так и неверие тех, кто находится за рамками ислама. Кроме того, он проводит важное различие между юридическим и онтологическим пониманием неверия. Юридический (законнический) взгляд предполагает все то, что характеризует ислам как социальную доктрину. Онтологический же взгляд ориентирован на то, каков статус человека в действительности, т.е. на глубинном уровне. Газали неоднократно высказывает точку зрения о том, что юридическая принадлежность к умме не высту-

пает гарантией того, что человек поистине является мусульманином, т.е. смиренным перед Богом. В свою очередь, отсутствие юридической принадлежности к умме не означает, что человек лишен возможности приближения к Богу и спасения. Трактовка проблемы правоверия через призму юридического взгляда характерна для теологических работ Газали, таких как «Срединный путь теологии», «Воскрешение наук о вере» и «Критерий различия между исламом и ересью», в то время как онтологический взгляд более подробно представлен в его суфийских работах, особенно в «Нише света», однако спорадически встречается и в теологических работах¹.

Юридическое понимание правоверия

Обратимся к работам, где сформулировано юридическое понимание правоверия. В самой ранней из них – «Срединный путь теологии» (1095) – Газали использует традиционную богословскую формулу: каждый человек, отрицающий пророческую миссию Мухаммада, является неверным и потому заслуживает вечно-го ада. По поводу этой категории людей он пишет следующее: «Евреи, христиане и последователи других религий, такие как зороастрийцы, идолопоклонники и прочие, – все должны считаться неверными, как это выражено в Коране и единогласно принято уммой»². Неверие, согласно Газали, имеет градации, поскольку дальше всего от Бога отстоят индуусы и атеисты, которые отрицают единство Бога и пророчество³. Несмотря на столь строгую позицию, Газали все же оговаривается в нескольких местах, что юридическая оценка неверия является чисто социальным фактом, т.е. она делается людьми. Так что человек, являющийся «неверным» с социальной точки зрения, все же может надеяться попасть в рай⁴. Эта же мысль повторяется в более поздней работе «Воскрешение наук о вере», где предлагается несколько иная перспектива: юридическая принадлежность к умме не гарантирует онтологической принадлежности к исламу, ведь шахаду можно произнести «фор-

¹ См.: Ал-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения. – М., 2004; *он же*. 99 прекрасных имён Аллаха. М., 2009; Там же. Эликсир счастья. – СПб., 2007.

² Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. – Каир, 1972. С. 207–209.

³ Там же. – С. 209.

⁴ Там же. – С. 207–208.

мально», т.е. без внутреннего сердечного согласия с утверждаемыми принципами¹.

Ключевое значение для понимания взглядов Газали в юридической и теологической плоскости имеет поздняя работа «Критерий различия между исламом и ересью», подготовленная в 1104 г. Ее написание связано с активными дебатами среди исламских ученых по вопросу правоверия. Газали отвечает на популярное в ашаритских кругах мнение Абд ал-Кахира ал-Багдади (ум. в 1037), согласно которому большинство мусульман являются неверующими, а спасения заслуживает лишь одна группа мутакаллимов. Кроме того, критика Газали направлена против батинитов и философов, считающих, что Пророк мог сознательно вводить людей в заблуждение, руководствуясь соображениями «общего блага». Остановимся на этом трактате подробнее.

Газали начинает свое рассуждение со следующего важного тезиса: вопросы веры (*иман*) и неверия (*куфр*) не могут адекватно рассматриваться людьми, чьи сердца загрязнены стремлениями к славе и богатству. Это же справедливо и для проблемы различения истины (*хакк*) и заблуждения (*далал*). Газали поясняет: «Подобные вещи открываются только тем, чьи сердца были очищены от грязи и пороков этой мимолетной жизни, затем усовершенствованы с помощью специальных духовных упражнений и освящены путем чистого памятования Бога; после этого они были удобрены правильным мышлением и украшены соблюдением религиозного закона, а затем пронизаны светом, исходящим из ниши пророчества; и в этот момент сердца становятся подобны отполированному зеркалам, а светильник веры, находящийся в стекле, становится источником света, его масло готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь»². И действительно, ведь как могут скрытые истины духовного мира (*малакут*) явить себя людям, поклоняющимся своим страстям или случайно выбранному авторитету и привязанным к благам земного мира? Как такие люди могут отличить «тьму неверия от света веры»? Им недоступно божественное вдохновение. Они не могут этого сделать и посредством религиозных наук, ведь их «науки» сводятся к формальным установлениям и предписаниям. Газали призывает своего читателя не тратить время на таких людей, привлекая в свою пользу следующие аяты Корана: «Отвернись же от того, кто отвернулся от Нашего Напо-

¹ Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. – М., 1980. – С. 107–108.

² Ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-Ислам ва аз-зандака. С. 87.

минания и не пожелал ничего, кроме мирской жизни. Таков предел их познаний. Воистину, твоему Господу лучше знать тех, кто сбился с Его пути, и лучше знать тех, кто последовал прямым путем» (53: 29–30)¹.

Представленная критика может показаться типичным средневековым приемом, используемым для дискредитации оппонентов. Однако, судя по всему, здесь мы имеем дело с чем-то более существенным. Критика Газали носит явно суфийский подтекст, и она направлена против исламских ученых. Газали хочет сказать, что для адекватного различения веры и неверия, а также истины и лжи недостаточно только юридических фактов и рациональных усилий факиха. Вера и неверие – это то, что нужно видеть непосредственно, подобно тому, как мы различаем свет и тьму. Сами факихи, которых критикует Газали, онтологически пребывают во тьме неверия, хотя юридически и считаются верующими. Это различие между онтологическим и юридическим пониманием веры завуалировано дается на протяжении всей работы, однако его можно выявить только при очень внимательном чтении текста Газали. И все же не следует забывать, что сама работа посвящена преимущественно юридическим аспектам веры и неверия.

Другим важным фактором, способствующим адекватной оценке правоверия, является, по мнению Газали, личное познавательное устремление и отсутствие слепой приверженности авторитету (*таклид*). Газали советует: «Спроси сначала себя, а затем обратись к своему собеседнику и попроси его дать определение “неверия”. Если он скажет, что “неверие” – это то, что противоречит взглядам ашаритской школы, мутазилитской школы, ханбалитской школы или любой другой школы, то знай, что он наивный и глупый человек, который ограничен в своем слепом таклиде. На самом деле он даже слепее слепого»². Иначе говоря, быть приверженцем одной школы исламской мысли и на этой основе выносить обвинение в неверии (*такфир*) представителям всех других школ – значит, самому быть «слепее слепого». (Очевидно, в дискурсе Газали это означает онтологическое неверие.)

Газали здесь высказывает несколько интересных соображений: например, можно спросить у представителя такой школы, почему при различии во мнениях среди авторитетов одной школы они обычно не оцениваются как неверующие. Так, ал-Бакиллани,

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и‘тикад. С. 88.

² Там же. С. 88–89.

очевидно, иначе трактует некоторые теологические проблемы, чем ал-Ашари. И почему в таком случае ал-Бакиллани не считается неверным? Если допустимы различия внутри школы, то почему недопустимы такие же различия между школами? Все решает формальная принадлежность к школе? И на каком рациональном основании человек, следующий авторитету, выбирает себе именно этого авторитета, учитывая то, что все крупные исламские авторитеты опираются на Коран и Сунну? И т.д.

Многочисленные вопросы такого рода должны быть поставлены перед ученым, предпочитающим таклид. Однако Газали идет еще дальше. Он фактически утверждает, что безоговорочное доверие авторитету равносильно тому, что этот авторитет ставится на одну ступень с Пророком: «Если ты честен перед собой, то тебе должно быть понятно, что каждый, кто предоставляет какому-либо мыслителю монополию на истину, ближе к тому, чтобы быть обвиненным в неверии и противоречивости. Он близок к неверию потому, что ставит этого мыслителя на одну ступень с Пророком, ведь лишь Пророк свободен от совершения ошибок [в вероучении] и лишь через него одного определяются вера [это происходит посредством согласия с ним] и неверие [посредством несогласия с ним]»¹.

Отталкиваясь от последнего тезиса, Газали дает своему читателю важный методологический совет: неверным следует считать лишь того, кто отрицает сказанное Пророком, между тем как различия в понимании сказанного Пророком не являются основанием для обвинения в неверии. Он резюмирует свою позицию следующим образом: «“Неверие [куфр]” – это признание в качестве лжи хотя бы части того, что принес Пророк. А “вера [иман]” – это признание в качестве истины всего того, что принес Пророк. Следовательно, иудеи и христиане являются неверными, ведь они отрицают правдивость Пророка. Деисты являются неверными в еще большей степени, поскольку они отрицают не только нашего посланника, а вообще всех посланников. Но в еще большей степени неверными являются атеисты, поскольку они отрицают не только всех посланников, но и самого Бога, который отправляет посланников... Таким образом, неверный – этот тот, кто считает одного или нескольких пророков лжецами. И всякий, кто считает одного или нескольких пророков лжецами, является неверным. Именно

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и‘тикад. С. 91.

этот критерий должен беспристрастно применяться ко всем людям»¹.

Стоит отметить, что «неверие», по мнению Газали, здесь имеет лишь юридическую силу (*хукм шар'и*), т.е. оно является компонентом социальной доктрины ислама. Статус неверного связан с такими вопросами, как свобода и рабство, наказание за убийство человека, возможность объявления джихада и пр. При перечислении подобных норм, характеризующих шариат, Газали упоминает также «вынесение решения о том, что он [т.е. неверный] будет пребывать в аду вечно»². Эксплицитное отнесение этого утверждения к юридической сфере, на наш взгляд, призвано подчеркнуть, что речь в данном случае идет именно о внешнем и формальном решении, которое не всегда адекватно отражает истинное положение дел. Этот внешний и формальный характер Газали специально подчеркивает в следующем высказывании: «И поскольку это юридическое обозначение, оно может быть определено лишь на основании явного текста из Писания или на основании аналогии [*кыйас*], выведенной из явного текста»³. В другом же месте он отмечает, что юридический статус неверного имеет чисто конвенциональный и социальный характер: «Основа, на которой он установлен, та же самая, что и в случае с остальными нормами религиозного закона: иногда они опираются на уверенность; иногда – на перевес вероятности; и иногда – на источники, которые не связаны в полной мере ни с тем, ни с другим»⁴. Данные утверждения должны читаться в свете суфийских работ Газали, где часто акцентируется внимание на недостаточности письменной и юридической традиции для познания полноты истины.

Критерий различия и закон фигуральной интерпретации

Настолько ли очевиден критерий, согласно которому неверующим является всякий, кто считает, что Пророк лгал по тем или иным вопросам? Безусловно, здесь имеются проблемы, что признает и Газали. Представители определенной школы склонны отождествлять слова Пророка с тем, как они сами понимают эти

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 92–93.

² Там же. С. 92.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 115.

слова. Следствием этого становится такфир в адрес мусульман, придерживающихся иной интерпретации. Весь драматизм смешения первоисточника и его интерпретации Газали рисует в следующем пассаже: «Каждая группа обвиняет тех, кто имеет иные взгляды, в неверии и в том, что они считают Пророка лжецом. Так, ханбалиты обвиняют ашаритов в неверии, считая, что последние утверждают лживость Пророка, когда тот говорит о “расположении Бога сверху” и о [буквальном] восхождении Бога на трон. Ашариты клеймят ханбалитов как неверных, полагая, что последние являются антропоморфистами, утверждающими лживость Пророка, когда тот говорит о Боге, что он “не подобен ничему из сущего”. Ашариты обвиняют мутазилитов в неверии, считая, что мутазилиты утверждают лживость Пророка, когда тот говорит о блаженном виде□нии, о божественном знании, силе и других атрибутах. Мутазилиты клеймят ашаритов как неверных, полагая, что убежденность последних в существовании божественных атрибутов требует веры во множество вечностей и отрицание того, чему Пророк учил на пути единобожия [*таухид*]»¹.

Газали полагает, что радикализм такого типа может быть преодолен, если мы научимся строго разводить слова Пророка и их возможные интерпретации. «Считать истинными слова Пророка» – значит, по мнению Газали, признавать существование всего того, о чем Пророк говорил людям. При этом само «существование» (*вуджуд*) может мыслиться в пяти смыслах, соответствующих пяти уровням бытия. Представители различных исламских течений расходятся не в факте признания существования, а в способах отнесения высказывания Пророка к определенному модусу существования. Именно из-за непонимания этого и рождаются многочисленные обвинения в неверии.

Каковы же эти модусы? Газали предлагает следующую классификацию: онтологический (*зати*), чувственный (*хисси*), имажинативный (*хайали*), интеллектуальный (*‘акли*), аналогический (*шабахи*). При анализе каждого из модусов Газали также приводит примеры фигуральной интерпретации (*та’вил*), используемой представителями разных течений применительно к этому модусу. Часть таких примеров мы рассмотрим далее².

Онтологический модус существования характеризует все то, что существует поистине, вне зависимости от наших способностей

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и‘тикад. С. 93.

² Более подробно см.: Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и‘тикад. С. 94–100.

познания: сюда относятся земля и небо, животные, растения и весь невидимый мир. Когда Пророк говорит об этом уровне, то нужда в интерпретации отсутствует. Поэтому слова Пророка о Троне, Семи небесах и пр. должны пониматься буквально.

Чувственный модус бытия связан с тем, что получает отражение на перцептивном уровне и не имеет существования вне наших органов чувств, например галлюцинации или виде□ния пророков и святых. В качестве примера можно привести следующее высказывание Пророка: «Рай был показан мне на этой стене». Газали полагает, что эта фраза не может пониматься буквально (т. е. онтологически), поскольку меньшее по объему тело не способно охватить большее по объему, а значит, стена не может охватить рай с его обитателями. Поэтому фразу следует интерпретировать в соответствии с чувственным модусом бытия: рай был показан Пророку на стене, и он его видел как бы наяву. В этом, по мнению Газали, нет ничего невозможного, поскольку небеса, например, способны отражаться в небольшом зеркале.

Имагинативный модус бытия касается тех вещей, которые существуют лишь в нашем воображении, но не во внешнем мире. В качестве примера приводится высказывание Пророка: «Сейчас я словно вижу Юнуса ибн Матту, мир ему, на белой кудрявой верблюдице, на нем накидка из шерсти, а поводок его верблюдицы ворсистый, и он произносит тальбию». Слова «словно вижу», по мнению Газали, свидетельствуют о том, что подразумевается именно уровень воображения.

Интеллектуальный модус бытия относится к сфере чистого смысла (*ма'на*), отделенного от чувственных и имагинативных коннотаций. Так, слово «рука» может пониматься как реальная или воображаемая рука, однако ее можно мыслить и в функциональном плане – как способность схватывать и бить. Именно функциональное осмысление вскрывает сущность (*хакика*) вещи. Так что, отмечает Газали, некоторые мусульмане (очевидно, имеются в виду мутазилиты) находят допустимым толковать слова Пророка о руке Бога в смысловом плане – как слова о могуществе Бога. Такой вывод они делают, исходя из непохожести Бога ни на что сотворенное.

Аналогический модус бытия характеризует то, что не существует ни в одном из предыдущих модусов, но при этом может пониматься как некое подобие атрибутов и качеств вещи. Так, когда говорится о гневе Бога, то, согласно аналогической интерпретации, это означает способность к произведению того же результата,

который производит гнев человека, т.е. наказание и причинение страдания. В данном случае выделяется лишь один из атрибутов гнева, и он прилагается к Богу, поскольку приписывать ему самую сущность гнева и все атрибуты гнева (в том числе физиологические) было бы нелепо.

Газали убежден: интерпретация слов Пророка только в том случае легитимна, если она относится к одному из этих уровней. Это предполагает признание истинности слов Пророка, но истинности в особом смысле, т.е. применительно к конкретному модусу существования. По мнению Газали, понимать все аяты и хадисы в буквальном смысле (т.е. на онтологическом уровне) невозможно, если мы не хотим впасть в противоречие. Чем более развит интеллект человека, тем лучше он замечает противоречивость буквалистского взгляда. Газали обращает внимание на то, что даже известная своим ригоризмом школа ханбалитов в лице ее основателя Ахмада ибн Ханбаля вынуждена признать необходимость метафорического прочтения ряда хадисов. На самом деле, они бы пошли еще дальше, если бы их рациональные способности были развиты так, как у ашаритов и мутазилитов, которые, например, не смогли согласиться с мнением Ибн Ханбаля о том, что атрибут «наверху» приложим к Богу¹.

Тем не менее фигуральная интерпретация не должна использоваться произвольно. Ее применение обосновано лишь в том случае, если человек видит противоречивость явного (*захир*) смысла текста. В своем герменевтическом пути ученый должен двигаться поэтапно, от одного уровня к другому, начиная с онтологического модуса: «Первый уровень явного значения соответствует онтологическому [*зати*] существованию. Всякий раз при его пропуске происходит переход на другие уровни. Если принять буквальный смысл текста оказывается [логически] невозможным, человек переходит на уровень чувственного восприятия [*хисси*], поскольку он тоже охватывает те уровни, что ниже него. Если это оказывается невозможным, человек переходит на уровень имагинативного [*хайали*] или интеллектуального [*'акли*] существования. И если даже это оказывается невозможным, то человек переходит на уровень аналогического, аллегорического бытия [*ал-вуджуд аш-шабахи ал-маджази*]»². Опираясь на такое герменевтическое восхождение, Газали формулирует закон фигуральной интерпрета-

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 103.

² Там же. – С. 104.

ции: «Никому не позволено переходить с одного уровня [интерпретации] на следующий уровень, если к тому не побуждают логические аргументы»¹. С этой точки зрения различия между школами сводятся, по сути, к разному пониманию того, насколько убедительны логические аргументы в пользу противоречивости смысла. И вариации в этой области не могут считаться основанием для обвинения в неверии.

Однако гибкость подхода Газали не распространяется на основы вероучения. Он отмечает, что всякий, отрицающий буквальный смысл таких идей, как посмертное наказание, телесное воскрешение и пр., является неверующим. Более того, неверующие такого типа особо опасны для уммы, поскольку они способствуют внутреннему разложению религии. И сюда Газали относит большинство представителей фальсафы, критике которых он, как известно, посвятил свой фундаментальный труд «Опровержение философов». Фактически фальсафы утверждают: Пророк учил телесному воскрешению и непосредственной вовлеченности Бога в дела мира, руководствуясь тем, что это полезно для народа, который был неспособен усвоить более глубокие философские идеи. Такое утверждение подразумевает, что эзотерическая сфера религии является, по сути, «ложью во спасение»². И это, по убеждению Газали, автоматически выводит фальсафы (и некоторых батинитов) из сферы ислама, поскольку ложь в принципе несовместима с пророчеством.

Свою позицию по поводу веры и неверия Газали наиболее емко формулирует в следующем пассаже. «Совет такой: укороти язык свой в отношении людей ислама, куда они исповедуют, что нет божества кроме Бога и что Мухаммад – пророк Его, и куда они не противоречат этому исповеданию; противоречие же состоит в допущении того, что Пророк учил чему-то ложному. Ведь обвинение в ереси [*такфир*] – очень опасное дело, тогда как молчание ничем не грозит. Что касается критерия, то ты должен знать следующее. Теоретические [*назариййа*] аспекты религии делятся на два разряда, один из которых связан с основами вероучения [*усул ал-‘акыда*], второй – с его второстепенными частями [*фуру*]. Основ же вероучения три: вера в Бога, в его пророков и в Судный день. Все остальное – частности. А суждения по частным вопросам

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи ал-и‘тикад. С. 104.

² Там же. – С. 110.

нельзя в принципе квалифицировать как ересь [куфр], но только как ошибку [хата'] или заблуждение [бид'а]»¹.

Почему Газали предлагает столь плюралистический подход? Тому имеются серьезные основания. Газали считает, что достоверное суждение о глубинном неверии того человека, который провозгласил свою приверженность исламу, возможно лишь с опорой на детальную экспертизу. Подобная экспертиза должна включать следующие виды анализа:

- 1) допускает ли текст фигуральную интерпретацию;
- 2) откуда и через какую цепочку передатчиков известен текст, и достоверен ли этот источник (актуально для хадисов и высказываний сподвижников);
- 3) насколько аутентичен материал, с которым непосредственно работал человек, и правильно ли он понял этот материал;
- 4) основан ли отказ от буквального следования тексту на аргументах логического порядка;
- 5) наконец, способно ли публичное разглашение новой интерпретации нанести значительный вред религии.

Проявляя скепсис относительно возможности проведения столь разностороннего исследования одним человеком, Газали пишет: «Теперь если ты понимаешь, что исследование предполагаемых случаев неверия зависит от всех вышеуказанных обстоятельств, отдельными аспектами которых не способны овладеть даже наиболее выдающиеся ученые, то сразу осознаешь, что те, кто стремятся обвинить в неверии людей, выступающих против ашаритской или любой другой школы, являются безответственными невеждами.

Ведь как может факих, основываясь исключительно на специализации в фикхе, взять на себя столь непосильную задачу? В каком направлении фикха он найдет [вышеупомянутые] компетенции и науки? Так что, когда ты видишь, как юрист, не знающий ничего, кроме фикха, погружается в вопросы, относящиеся к проблеме обвинения людей в неверии или в заблуждении, сразу отвернись от него и не связывай с ним ни свое сердце, ни свою речь. Ведь обвинение других на основе собственных [ограниченных] знаний является глубоко укорененным человеческим инстинктом, над которым невежда абсолютно не властен. Именно поэтому разногласия получили такое широкое распространение среди людей. На самом деле, если бы те, кто не отдает себе отчета в своих дей-

¹ Более подробно см.: Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 112.

ствиях, хотя бы на секунду призадумались, то среди людей было бы значительно меньше разногласий»¹.

Особо рьяными практиками такфира являются, по наблюдению Газали, некоторые мутакаллимы ашаритской школы, полагающие, что всякий человек, не знакомый с каламом и методами рационального обоснования веры, должен считаться неверующим. Газали полагает, что в данном случае мутакаллимы неоправданно сужают понятие веры до представления о рационально обоснованной вере. Однако не всякая вера нуждается в рациональном обосновании. Он отмечает, что сподвижники Пророка не уделяли внимания рациональным доказательствам, да и сама идея рационального доказательства является инновацией (*бид'а*), так что «каждый, кто считает, будто путем к вере является калам, абстрактные доказательства и систематизация, сам заслуживает порицания как вводящий несанкционированные новшества»².

Газали убежден, что вера (*иман*) – это не абстрактные формулировки, не заученные фразы и не пустые слова, а свет, который Господь изливает на сердца людей в качестве проявления своей милости. «Иногда она приходит в виде доказательства, которое рождается у человека внутри и которое он не в состоянии объяснить другим; иногда она приходит через сновидение; иногда она приходит путем наблюдения над жизненным путем религиозного человека, чей свет передается через дружбу и совместное времяпрепровождение; и иногда – через ситуативные размышления»³. Газали ссылается на слова сподвижников Пророка о том, что свет веры воссиял в их сердцах, подобно вспышке, и затем стал возрастать по мере углубления в религиозную жизнь. Таким образом, замечает Газали, вера далеко не всегда нуждается в рациональном обосновании. Более того, рационально обоснованная вера куда слабее веры, пережитой сердечно. Газали принадлежат прекрасные строки по этому поводу.

«Вера, которая формируется на основе теологических доказательств, крайне слаба, поскольку она уязвима для простейших софизмов. Настоящая вера [*ал-иман ар-расих*] – это вера большинства, которая с детства растет в сердцах людей, благодаря обращенности [к религиозным знаниям], или приобретается ими после того, как они достигли возраста большинства, что является резуль-

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 120.

² Там же. С. 121.

³ Там же.

татом опыта, который они не способны в полной мере выразить. Эта вера совершенствуется через постоянство в религиозных обращениях [*убадаат*] и в памятовании Бога [*зикр*]. На самом деле, если человек столь устойчив в богопочитании, что ему удастся достичь подлинного богопознания [*таква*], его душа очищается от грязи этой брэнной жизни и он достигает неизменности в богопоминании, тогда свет знания-гнозиса [*ма'рифат*] открывает ему себя, так что вещи, которые ранее принимались им вслепую, становятся непосредственно наблюдаемыми и свидетельствуемыми им лично. Это и есть подлинное знание, которое достигается только в том случае, если оковы формализованной доктрины сняты и грудь человека расширена Божьим Светом. “И кого Бог хочет взять под свое водительство, тому он расширяет грудь для [принятия] смирения перед Ним”; “...так что он под светом своего Господа”. И когда Пророка спросили о значении “расширения груди”, он сказал: “Это Свет, который Бог направляет в сердце верующего”. А затем его спросили: “Каков же признак этого?” И он ответил: “Отвращение от мира ложных наслаждений и обращение к миру устойчивой длительности”. Таким образом, мы знаем, что мутакаллим, посвящающий себя мирским капризам и не стремящийся выйти за их границы, не достигает подлинного знания. Ведь если бы он достиг его, то непременно отвернулся бы от мира ложных наслаждений!»¹.

Приведенная критика вызывает в памяти то, что было сказано Газали в начале работы: чтобы отличить «свет веры» от «тьмы неверия», недостаточно только формального юридического подхода. Мотив света, проникающего в сердце верующего, явно связан с суфийским представлением о знании-гнозисе (*ма'рифат*). Фактически подобные вкрапления в работе, посвященной юридической проблематике, говорят об убежденности Газали в невозможности решения ключевых вопросов религии только на юридической основе. Эти суфийские пассажи являются своеобразной неявной ссылкой на суфийские труды Газали, где представленные проблемы освещены с позиции человека, обладающего непосредственным видением реальностей иного порядка. Онтологическое и сущностное освещение такого типа является дополнением к юридическому взгляду, подобно тому, как *тарики* и *хакики* дополняют *шари'а*.

¹ Более подробно см.: Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 124.

После критики мутакаллимов Газали обращается к анализу хадисов, где дается как пессимистическая, так и оптимистическая оценка перспектив верующих. Его позицию можно суммировать следующим образом: мусульмане, как и многие прошлые религиозные общины, будут, в конечном счете, спасены, хотя они и окажутся в аду на время. При этом спасены будут не те, кто называет себя мусульманами, но фактически считает, что Пророк учил чему-то ложному (некоторые фалясифа, батиниты и др.).

Интересно, что Газали допускает возможность спасения людей, подпадающих с юридической точки зрения под категорию «неверных». Так, по его мнению, «большинство христиан из числа ромеев и турок нашего времени будут осенены Божьей милостью»¹. Здесь имеются в виду те, кто проживают в отдаленных областях страны ромеев (византийцев) и турок, до которых не дошел исламский призыв (*да'ва*). Как полагает Газали, их можно разделить на три категории. В первую категорию входят те, кто даже и не слышал об имени Мухаммада, а таковые не заслуживают осуждения. Ко второй категории относятся те, до которых дошло имя Пророка, а также подлинные сведения о его качествах и явленных им чудесах, но они не приняли это; таковые суть неверные. Третья категория – срединная между первой и второй: до таких людей дошло имя Мухаммада, но не подлинные сведения о его качествах. Напротив, с молодых лет они слышали дурные вести о некоем самозванце по имени Мухаммад, объявившем себя пророком. Эта категория подобна первой².

Стоит отметить, что осуждение второй категории основывается не на формальном нежелании принимать ислам, а на инертности человека, обращенного к благам материального мира. Газали полагает, что правоверная природа (*фитра*) неизменна и потому всякий человек с чистым сердцем, услышавший исламский призыв, должен, как минимум, заинтересоваться им и постараться углубиться в проблему. Но что является главным аргументом для такого человека? По мнению Газали, это достоверные свидетельства о Пророке, о явленных им чудесах и главное чудо – неповторимое Слово Божье, т.е. Коран: «Кто бы ни услышал об этом, если этот человек религиозен и не относится к числу тех, кто предпочитает эту жизнь загробной жизни, он почти наверняка заинтересуется и изучит предмет для того, чтобы определить степень досто-

¹ Более подробно см.: Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 126.

² Там же.

верности. Если же он не заинтересуется, то по причине своей привязанности к [бренному] миру и отсутствия какого-либо страха, а также из-за недостатка чувства религиозного притяжения»¹. Подобное отсутствие мотивации и есть проявление неверия в онтологическом смысле, т.е. обращенность к вещам бренного мира. И такое неверие нуждается в наказании. Впрочем, в заключительной части работы Газали вновь (уже в третий раз!) отмечает, что угроза вечного пребывания в аду является правовой нормой (*хукм шар'и*), которая «не имеет смысла до начала откровения»².

Рациональные аргументы в пользу ислама

Как было показано выше, для юридического определения веры, по мнению Газали, важны три компонента: вера в единого Бога, в Пророка Мухаммада и в Судный день. Человек, не разделяющий эти взгляды, в социальном плане не может считаться мусульманином. На самом деле центральным элементом ислама как социальной доктрины является фигура Мухаммада, который принес последнюю форму закона (*шари'а*). Если человек верит в пророческую миссию Мухаммада, то он по определению принимает таухид и идею Судного дня. Газали убежден, что всякий искренний человек, узнавший неискаженную информацию о Пророке и о переданном им Слове Божьем, должен признать истинность ислама. На чем основана такая убежденность? Ответ на этот вопрос дан в нескольких работах, прежде всего в «Воскрешении наук о вере». Попытаемся резюмировать представленную в них аргументацию.

С точки зрения Газали, главным аргументом в пользу истинности пророчества Мухаммада выступают чудеса. Более того, он утверждает, что принятие послания от Пророка, если оно подкреплено достоверными чудесами, является естественным свойством разума, поскольку чудо свидетельствует о сверхъестественном. Газали пишет: «Причина, по которой чудеса подтверждают правдивость пророков, состоит в том, что все выходящее за пределы человеческих способностей может быть сделано лишь Богом»³. Газали полагает, что каждый, кто ознакомился с достоверными сообщениями о Пророке и тем не менее отверг его, ведет себя не-

¹ Более подробно см.: Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 128.

² Там же. С. 130.

³ Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. С. 104.

разумно: он подобен человеку, перед которым стоит дикий лев, но который не бежит прочь, предпочитая еще раз «удостовериться», что этот лев настоящий. Иначе говоря, в свете истинности чудес предупреждения Пророка должны рассматриваться серьезно даже чисто с прагматической точки зрения: если они ошибочны, то человек почти ничего не теряет, но если они верны, а человек отвергает их, то он может потерять все¹.

Стоит отметить, что, несмотря на наличие такой схоластической аргументации, идеал веры для Газали – это вера, опирающаяся на само послание Пророка. И поэтому ключевым аргументом в пользу пророческой миссии Мухаммада является переданное через него Слово Божье: «Коран от начала и до конца является доказательством для неверующих»². Газали повторяет ряд известных положений, широко использовавшихся мутакаллимами в дебатах с немусульманами: чудесность Корана отражена в его «безупречности и красноречивости, удивительной композиции и изящном стиле, что чуждо арабскому способу выражения... Сочетание этой композиции и этой безупречности – само по себе чудо, которое за гранью человеческих возможностей»³.

Другой важный компонент юридического определения веры – это признание бытия Бога и его единственности. Для рационального обоснования таухида Газали обращается к традиционным аргументам мутакаллимов. Так, он отмечает, что бытие Бога может быть выведено из того, что у каждой вещи имеется причина. Универсальная каузальность требует того, чтобы и у вселенной была своя причина, и таковой причиной является Бог. Этот ход мысли стал известен на Западе как «каламический космологический аргумент». В своих работах Газали также приводит то, что можно было бы назвать «телеологическим доказательством»: поскольку творение совершенно и законченно, то должен быть Творец, которому было бы под силу создать столь сложный мир⁴. Единственность же Творца доказывается тем, что атрибут совершенства предполагает атрибуты уникальности и простоты.

Наконец, третий компонент веры – это убежденность в наступлении Судного дня. Газали полагает, что доказательством этого представления служит то, что о Судном дне свидетельствовали

¹ Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. – С. 103.

² Там же. – С. 88–90.

³ Там же. – С. 175.

⁴ Там же. – С. 96–97; 294–295.

многочисленные пророки, притом независимо друг от друга (традиция насчитывает 124 тыс. пророков)¹. Данный аргумент мыслитель дополняет соображением, очень похожим на то, что на Западе известно как «пари Паскаля». Идея состоит в следующем: учитывая серьезность возможного наказания, в интересах человека поверить в Судный день, ведь даже если это убеждение окажется ошибочным, человек пожертвует очень немногим в сравнении с возможной потерей при реальном наступлении Судного дня. Для большей убедительности Газали приводит пример человека, которому сказали, что пища содержит змеиный яд: человек может в это и не поверить, но риск столь велик, что лучше ему принять информацию к сведению. Кроме того, согласно Газали, вера в Судный день обязательна для всякого, кто верит в Бога, ведь если Бог однажды создал мир, то ему ничего не стоит уничтожить старые небеса и землю и создать новые².

Это лишь часть аргументов в пользу рациональной убедительности основ ислама. Очевидно, в использовании традиционной каламической аргументации имеется формальное противоречие с тем, что Газали говорит о сущности веры и о методах мутакаллимов в работе «Критерий различия между исламом и ересью». В конечном счете, наиболее глубокая вера – это вера, основанная на чистоте сердца, а не на рациональных аргументах и внешних феноменах. В другом месте Газали недвусмысленно пишет: «Если душа достаточно чиста, то она способна видеть истину в послании Пророка без помощи чудес». Однако, учитывая различия между людьми, можно ожидать, что кому-то для обращения в веру будут нужны рациональные аргументы. Поэтому Газали не отрицает полностью методологию калама. Он демонстрирует здесь широту взглядов того же типа, что представлена им и в других работах. В сущности, подход Газали инклюзивен – он стремится найти в исламе место для всех: и для факихов, и для рационалистов, и для мистиков, и для неискушенных в богословии верующих.

¹ Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. – С. 68.

² Там же. – С. 104.

Заключение

Итак, можно резюмировать взгляды Газали на проблему правоверия следующим образом. Прежде всего, исламский мыслитель трактует *куфр* в широком смысле, включая сюда как заблуждения мусульман, так и неверие тех, кто находится за рамками ислама. Кроме того, он проводит важное различие между юридическим и онтологическим пониманием неверия. Юридический взгляд базируется на классическом фикхе, притом понятием максимально плюралистически. Онтологический же взгляд ориентирован на то, каков статус человека в действительности, т.е. на глубинном уровне. Газали неоднократно высказывает точку зрения, что юридическая принадлежность к умме не выступает гарантией того, что человек является мусульманином *поистине*, т.е. смиренным перед Богом. В свою очередь, отсутствие юридической принадлежности к умме не означает, что человек лишен возможности приближения к Богу и спасения. Особенно ярко этот дуализм представлен в труде «Критерий различия между исламом и ересью», где Газали, с одной стороны, отвергает возможность спасения ряда групп, притязающих на то, что они мусульмане (прежде всего, философов и батинитов), а с другой – допускает возможность спасения христиан и некоторых тюркских племен.

Между тем нельзя не видеть, что дуализм юридического и онтологического понимания веры отражает более общую проблему сочетания принципов фикха и принципов тасаввуфа, характерную для теологической системы Газали. Это различие в подаче материала было замечено еще средневековыми критиками Газали. Так, по словам Ибн Рушда, Газали всегда учитывал адресата сочинения, «не связывая себя ни с одним учением, будучи с ашаритами – ашаритом, с суфиями – суфием, с философами – философом»¹. Но каковы же истинные воззрения Газали? Полагаем, вполне очевидно, что они представлены в суфийских трудах мыслителя. А там проблема правоверия рассматривается в еще более плюралистической перспективе, допускающей даже трактовку в духе всеобщего спасения (апокатастасиса). Впрочем, это тема для отдельной статьи.

¹ Ибн Рушд. Фасл ал-макал // Фалсафат Ибн Рушд. Каир, 1935. – С. 27.

Литература

1. Ал-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения. – М.: Ансар, 2004. – 320 с.
2. Ал-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха. – М.: Диля, 2009. – 237 с.
3. Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и`тикад. – Каир: Мактабат ал-Джинди, 1972. – 249 с.
4. Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. – М.: Наука, 1980. – 376 с.
5. Ал-Газали. Книга, избавляющая от заблуждения. – М.: Ансар, 2010. – 150 с.
6. Ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-Ислам ва аз-зандака. – Каир: Дар ихйа ал-кутуб ал-арабийя, 1961. – 120 с.
7. Ал-Газали. Эликсир счастья. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. – 309 с.
8. Ал-Джанаби М.М. Теология и философия ал-Газали. – М.: Марджани, 2010.– 240 с.
9. Ибн Рушд. Фасл ал-макал // Фалсафат Ибн Рушд. Каир: Мактабат ал-Джинди, 1935. – 85 с.
10. Jackson Sh.A. On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa. Oxford: Oxford University Press, 2002.– 145 с.

*«Ислам в современном мире»,
М., 2016 г., т. 12, № 1, с. 21–38.*

**РОССИЯ
И
МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР
2017 – 1 (295)**

Научно-информационный бюллетень

Содержит материалы по текущим политическим,
социальным и религиозным вопросам

Компьютерная верстка
Н.М. Власова, Е.Е. Мамаева

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 25/І-2017 г. Формат 60x84/16
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная. Свободная цена
Усл. печ. л. 9,5 Уч.-изд. л. 8,75
Тираж 250 экз. Заказ № 193

**Институт научной информации
по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997**

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий
Тел.: +7(925) 517-3691
E-mail: inion@bk.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в ИНИОН РАН
Нахимовский пр-кт, д. 51/21
Москва В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9

