

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО НА ВОСТОКЕ

Выпуск V

2021

*The periodical of the Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences*

**RELIGION AND SOCIETY
IN THE EAST**

Issue V
2021

Editor-in-Chief
Aleksei V. Sarabiev

ISSN 2542-1530

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО НА ВОСТОКЕ

Выпуск V
2021

ISSN 2542-1530

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук

Религия и общество на Востоке. Выпуск V (2021)

ISSN 2542–1530

DOI 10.31696/2542–1530–2021–5

Издание индексируется в РИНЦ

Интернет-сайт: <http://religion.ivran.ru>

Адрес редакции «Религия и общество на Востоке»:
107031 Москва, ул. Рождественка, 12, каб. 125

Первостепенным принципом отбора материалов является их научность.

Содержащиеся в статьях идеи и выводы могут не отражать мнения редакции
и редколлегии.

Научное периодическое издание

*Утверждено к печати Редакционно-издательским советом
Института востоковедения РАН*

Подписано 28.03.2021. Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 19. Уч.-изд. л. 13,5. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ПАО «Т8»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5.

© А.В. Сарабьев, 2021
© ФГБУН ИВ РАН, 2021

«Религия и общество на Востоке»
Периодическое издание. ISSN2542–1530

Выходит раз в год

Главный редактор

САРАБЬЕВ Алексей Викторович
к. и. н. (Москва, ИВ РАН)

РЕДКОЛЛЕГИЯ

АЛИКБЕРОВ Аликбер Калабекович
д. и. н., Директор (Москва, ИВ РАН)

ВОЛОДИН Андрей Геннадьевич
д. и. н., профессор (Москва, ИМЭМО РАН)

ГАВРИЛОВ Сергей Анатольевич
председатель Комитета по развитию гражданского общества,
вопросам общественных и религиозных объединений Госдумы РФ

ДРУГОВ Алексей Юрьевич
д. полит. н., профессор (Москва, ИВ РАН)

КОБЗЕВ Артем Игоревич
д. филос. н., профессор (Москва, ИВ РАН, МФТИ(ГУ), РГГУ)

НАУМКИН Виталий Вячеславович
академик РАН, д. и. н., профессор, Научный руководитель (Москва, ИВ РАН,
МГУ им. М. В. Ломоносова, ИМЭМО им. Е. М. Примакова РАН)

ОРЛОВ Владимир Викторович
д. и. н., профессор (Москва, ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова, ИВ РАН)

САУТОВ Владимир Нилович
к. и. н., главный научный сотрудник (Москва, ИВ РАН)
Вице-президент по маркетингу и внешним связям Корпорации "Иркут"

ФОМИН Олег Иванович
к. и. н., президент Фонда «РУССАР» (Москва, ИППО)

ШУВАЛОВ Константин Викторович
Чрезвычайный и Полномочный посол (МИД РФ)

ЯКОВЛЕВ Александр Иванович
д. и. н., профессор (Москва, МГУ им. М. В. Ломоносова, ИВ РАН)

СОДЕРЖАНИЕ

К ЧИТАТЕЛЯМ, или
Феномен призыва «Вперед, к былому»

– 10 –

ОТ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ
К РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ

**Материалы круглого стола «Встреча старого и нового
в религиозно-культурном измерении»**
(ИВ РАН, онлайн, 18 декабря 2020)

– 29 –

Александр ЯКОВЛЕВ

**Религиозная политика государства в эпоху перемен: выбор
между модернизмом и фундаментализмом**

– 59 –

Марианна БАКОНИНА

**Глянцевая пропаганда джихадистов, адресованная женской
аудитории (по материалам журнала Dabiq)**

– 85 –

Михаил РОДИОНОВ, Сергей СЕРЕБРОВ

**Перспективы йеменского кризиса и его конфессиональные
аспекты в Хадрамауте**

– 120 –

Рустам САБИРОВ

**Восстановление института хубилганов
в современной Монголии**

– 192 –

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

Нигяр ГЕЗАЛОВА

Политика Надир шаха Афшара в отношении армянской общины

– 220 –

Анна БЕРТОВА

Христианство и семейные отношения в Японии

в конце XIX – начале XX в.

– 243 –

EX PRINCIPIIS / ИЗ ИСТОЧНИКОВ

**Три документа об исламском фундаментализме
по границам СССР**

(Перевод с немецкого и английского, предисловие и комментарии
Алексея САРАБЬЕВА)

– 273 –

ОБ АВТОРАХ

– 297 –

ABOUT AUTHORS

– 300 –

ABSTRACTS

– 303 –

IN THE PAST ISSUES

– 310 –

В ПРОШЛЫХ ВЫПУСКАХ

– 313 –

CONTENT

TO READERS, or **On the Calling "Forward, To the Past"**

- 10 -

FROM RELIGIOUS CONSCIOUSNESS
TO RELIGIOUS POLITICS

"Meeting of the Old and the New in the Religious and Cultural Dimension"

Round table materials (IOS RAS, online, December 18, 2020)

- 29 -

Alexander YAKOVLEV

Religious Policy of the State in an Era of Change: a choice between modernism and fundamentalism

- 59 -

Marianna BAKONINA

Glossy Jihadist Propaganda Targeting Female Audiences (based on the materials of the "Dabiq" magazine)

- 85 -

Mikhail RODIONOV, Sergei SEREBROV

The Trajectory of Yemen Crisis and It's Sectarian Aspects in Hadramawt

- 120 -

Rustam SABIROV

Restoration of the Khuvilgaan Institution in Contemporary Mongolia

- 192 -

HISTORICAL RETROSPECTIVE

Nigar GOZALOVA

Nadir Shah Afshar's Policy Towards the Armenian Community

– 220 –

Anna BERTOVA

**Christianity and Family Relations in Japan
at the End of the XIX – Beginning of the XX Century**

– 243 –

EX PRINCIPIIS / FROM SOURCES

**Three Documents on Islamic Fundamentalism
along the USSR Borders**

*Translated from German and English, preface and comments
by Aleksei SARABIEV*

– 273 –

ABOUT AUTHORS

– 297 –

ABSTRACTS

– 303 –

IN THE PAST ISSUES

– 310 –

К ЧИТАТЕЛЯМ, или ФЕНОМЕН ПРИЗЫВА «ВПЕРЕД, К БЫЛОМУ»

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-10-28

Восточные общества вместе со всем миром переживают эпоху перемен. Меняется мир политики – ее дискурс, средства трансляции, стиль, принципы которых все больше заимствуются из шоу-бизнеса. Прежние конфликты и силовые диспозиции уходят в прошлое, уступая место новым линиям противостояний, так не похожим на прежние. Под массивированным воздействием медиа-среды быстро меняются общественные отношения. Но не успевает меняться «внутренний» человек. Глубинные основания представлений о мире и о себе, о Боге и о семейных отношениях, о своем отечестве и о своих предках обладают колоссальной инерцией, обусловленной давностью культурных традиций (во всех аспектах – социально-этическом, материально-бытовом, языковом, религиозном, фольклорном и др.). Ускорение изменений во внешнем мире и напряженная корректировка самоопределения неизбежно вступают в противоречие, порождая конфликт встречи старого и нового, устоявшегося и стремительно меняющегося.

Может быть, поэтому вопрос идентичности не перестает волновать политологов и социологов, историков и антропологов¹. И именно поэтому темой круглого стола нашей научной лаборатории стала «Встреча старого и нового в религиозно-культурном измерении». Эта широкая тема вместила в себя и вопросы выбора между модернизмом и фундаментализмом

¹ См., например, новую коллективную монографию о политике и идентичности на Ближнем Востоке [Ближний... 2020].

в государственной религиозной политике, и соотношения религиозного фундаментализма и секуляризма, и погружение в методологическую проблему определения в христианстве и исламе сфер, открытых и закрытых для изменений. Не остался в стороне и вопрос религиозного модернизма – его меры, движущих сил и исторических прецедентов. В высшей степени актуальный для сегодняшнего исламского мира, этот вопрос остается еще не разработанным, и во многих его аспектах единства мнений среди мусульманских ученых-алимов, факихов и авторитетных шейхов пока не наблюдается.

Как теоретическую, так и безусловную практическую значимость вновь обнаруживает проблематика, связанная с очередной волной фундаментализма. Несмотря на более чем вековой срок осмысления этой проблемы, все еще сохраняется потребность в этом. Ведь под фундаментализмом скрывается и мечта о «золотом веке», и надежда на устойчивое благополучное существование – как бы благословленное Богом и славными предками, и вполне реальная и порой очень жестокая борьба за воплощение такой мечты и надежды.

О «золотом» времени – об «истинной» религии первых веков с ее зарождения – говорят, как о реальности в прошлом. Но пытаются реконструировать или даже ностальгически моделируют эту реальность уже в настоящем – в совершенно иной эпохе. Заимствуя поэтическое выражение востоковеда, знатока древних языков и поэтессы Евгении Смагиной, можно сказать, что религиозные фундаменталисты «...заговорили вслед || про жизнь другую – не как в стары годы, || а в те, которых не было и нет»¹. В точности той религиозно-культурной реальности, которую пытаются как бы восстановить, – именно ее «не было и нет».

Парадоксальным образом и традиция, и тот «исток» религии, к которому раздаются призывы вернуться, преодолев традицию – оба они в определенной мере плоды культурного мифотворчества. Представления о прошлом

¹ Стихотворение «Прогулка по Бульварному кольцу», 1998, в кн.: Смагина, Евгения. Ученые записки: (Сборник стихотворений). М.: И.Б. Белый, 2013. С. 12.

порождаются историческим субъектом и его развивающейся религиозной культурой. Сторонники фундаментализма берут на себя ответственность заявлять, что их представления наиболее соответствуют реальности некоего далекого исторического момента. Наряду с этим, они восстают против тесно спаянных с религиозной практикой традиционных элементов (например, у мусульман – *‘урф, адат, турас*), настаивают на удалении их из религиозной культуры и регуляции социальных отношений. Перед нами настойчивость исторического субъекта, который еще далеко не исчерпал свой трансформационный потенциал.

В практическом плане может настораживать уверенность фундаменталистов в осведомленности, какую именно часть напластований традиции следует преодолеть ради возврата к первоизданной чистоте религии. Преодолеть – при помощи социальной активности, политических методов и пропаганды. В ряде случаев преодоление носит революционный характер и включает насильственные действия, антиправительственные выступления силами ополчений, прямые столкновения с идеологическими оппонентами, расправы, следующие за победами люстрации... Примерами таких попыток фундаменталистского оспаривания власти могут служить Сирия, Палестина и, конечно, Иран с его победившей исламской революцией.

Генеральной линией стратегии фундаменталистов является универсализм: чистота веры для них подразумевает единство и общность исповедания для всех адептов конкретной религии, независимо от локальных, национальных или цивилизационных культурных черт. В этом подходе фундаменталистский религиозный универсализм смыкается со светской стратегией пресловутого глобализма – та же общность и взаимосвязанность элементов системы и регулирующих институтов в масштабах земного шара¹. Закономерен

¹ Глобализм и универсализм – лексически сходные термины: *globus* (лат.) – земной шар, *universum* (лат.) – вселенная. К ним примыкают и такие прилагательные с религиозным звучанием, как «экуменический» от *οικουμένη* (греч.) – обитаемая вселенная, «кафолический» от *καθολικός* – всеобщий.

вопрос: а не возникнет ли в определенный момент между ними взаимной тактической заинтересованности?

Со всей серьезностью к вопросам такого плана должны подходить особенно сторонники традиционализма, о чаяниях которых, в частности, пишет автор статьи этого выпуска, посвященной двум путям религиозной политики – модернизму и фундаментализму. Те государства, которые не готовы уступить свои права глобальным структурам, в том числе отстаивающие свой статус «национального государства» (nation-state, понятия изобретенного и применяемого, но так и не проясненного), будут проводить и религиозную политику, очевидно, отличающуюся большим вниманием к местным религиозным традициям и обычаям, а межконфессиональные отношения станут корректировать предельно внимательно – чтобы не вызвать резкого сдвига баланса влияния в пользу отдельных общин. Напротив того, в государствах, ориентированных на функционирование в рамках крупных региональных союзов или претендующих на явную лидирующую роль, в отношении к религии ощущаются универсалистские тенденции, такие как, например, «вселенскость» религиозного центра, объединение под своей эгидой религиозно-правовых школ, ориентация на транснациональное вероисповедное единство. Фундаменталистский реформизм для этих целей подходит больше всего, поскольку идет поверх разделяющих нации традиций и, по мнению реформистов этого рода, оставляет традиции позади стремительного прогресса.

Подобным течением выступил в начале XVI в. протестантизм, пока его направления – с разной мерой фундаменталистских устремлений – сами не обросли местными особенностями и не превратились в очередные «традиционные деноминации». Правда, Реформация привела в истории к гораздо более масштабным и неожиданным последствиям, нежели интеграция европейских политических субъектов новой формации. В результате череды затяжных религиозных войн возникла, по сути, новая карта Европы (вестфальская диспозиция). Безусловно одно: тогдашний фундамента-

лизм шел рука об руку с политическими запросами новых экономически обусловленных сил.

Явления, последовавшие за пересмотром фундаментальных основ учения о Церкви в Европе, привели к тому, что в немецкой исторической мысли получило название «конфессионализация». Она шла параллельно с дроблением движения Реформации и обособлением отдельных протестантских конфессий (*Konfessionsbildung*), представлявших, каждая по-своему, путь «очищения» Церкви от якобы губительных для жизни духа религиозно-культурных напластований. Все эти новые конфессии выказывали собственные «притязания на универсальность, на исключительную истинность своего вероучения, [и это] ... заставляло их проникать во все сферы повседневности» [Прокопьев 2004, 14]. В итоге, универсалистский масштаб задуманных изменений, порыв реформировать церковную жизнь по некоему общему для первых христиан образцу простоты и глубины веры, парадоксальным образом, привели не к единению (под знаменем Реформации), а к разъединению – не просто к расколу с католицизмом, а к дроблению на множество конфессий.

Процесс конфессионализации (*Konfessionalisierung*; понятие введено Вольфгангом Райнхардом и Хайнцем Шиллингом в начале 80-х гг. XX в.) был определяющим для общественной жизни Европы XVI–XVII вв. Профессор из Тюбингенского университета Антон Шиндлинг пишет, что «в практическом плане политика конфессионализации территорий и городов служила средством насаждения церковной и моральной дисциплины, расширения школ и университетов, планомерного продвижения высоких образовательных стандартов для всех – от богословов и юристов до специалистов в области архитектуры, монументального искусства, литературы и музыки – ради успеха конфессиональной пропаганды» [Schindling 2004, 37]. Так что, пусть и не в рамках единого «обновленного» вероисповедания, но все же значение религии в повседневной жизни, как и позиции религиозных институтов (уже протестантских), существенно возросли.

Фундаменталистский реформизм, наблюдаемый в последние полвека, как представляется, имеет гораздо более ярко выраженный универсалистский вектор. Тенденции к глобальному регулированию экономических, демографических и социально-политических явлений предполагают и сходные подвижки в религиозной сфере. Поскольку XX век дал примеры мощных национальных движений (в частности, панарабизм), идущих вразрез с тенденциями глобализма, то вполне естественно, что светские национально ориентированные государственные устройства становились объектами нападков универсалистски ориентированных сил. Наиболее подходящей для этого силой на мусульманском Востоке стал исламский фундаментализм¹.

Совершенно ясно, что своими главными антагонистами фундаменталисты видели светские режимы, недостаточно опиравшиеся на универсалистские запросы своего мусульманского большинства. При этом активно использовалась антиимпериалистическая риторика – как в отношении прозападно-ориентированных правителей, так и государств с социалистической ориентацией. Об этом прямо говорится в исторических источниках. Тем не менее, исторический подход к проблеме фундаментализма в последнее время отмечается в пользу ценностного, который абстрагирует проблему от ее истории, предлагая вместо этого некую аксиоматическую шкалу. Этот популярный ныне неолиберальный подход – через призму «ценностей» – оказывается несовместимым с принципом историзма, поскольку, по своей сути, отвергает анализ исторических фактов, равно как и накопленный багаж аналитических выводов ученых прошлого.

Ярким примером рассмотрения фундаментализма через «обнуление» истории этого понятия (как и историзма самого явления) выступает работа 2020 г. социолога из Университета Мэрилэнда Мансура Моадделя, в которой «центральной

¹ Интересную логику всплеска фундаментализма как ответа на тезис нынешнего протестантского индивидуализма о «необязательности жить, как сообщество, основанное на религиозных принципах», дает британский исследователь Алистер Крук [Crooke 2009, 233].

задачей является продемонстрировать, что двумя основными идеологическими движениями на Ближнем Востоке и в Северной Африке остаются либерализм и религиозный фундаментализм», при этом последний определяется так: «Совокупность убеждений и отношения к своей и другим религиям, которые основаны на дисциплинарном восприятии божества, буквализме, религиозной исключительности и религиозной нетерпимости... и значит, люди с наибольшей фундаменталистской ориентацией менее благосклонны к либеральным ценностям ярко выраженного индивидуализма, гендерного равенства и секулярной политики» [Moaddel 2020, 113].

Представляется, что подобное приспособление понятия фундаментализма под собственные идеологические задачи и соответствующие теоретические построения отдельными авторами обусловлено слабой проработкой понятия в исторической науке, большим отставанием теоретического осмысления этого феномена от его исторических проявлений.

Даже несколько лет спустя после иранской исламской революции фундаментализм все еще оставался явлением малознакомым для исследователей. Такой признанный знаток Ближнего Востока, как Е.М. Примаков, в первой половине 80-х годов определял мусульманский фундаментализм как «консервативное направление в исламе, провозглашающее незыблемость мусульманских институтов и выступающее против модернизации ислама» [Примаков 1985, 247]. То есть реформистское в основе своей движение смешивалось с противоположным ему религиозным консерватизмом только на основании общности одной из выявляемых характеристик – обскурантизма, которая, впрочем, есть характеристика более оценочная, нежели сущностная.

Осмысление исламского фундаментализма долго должно оставаться во взаимосвязи его социальных проявлений с экстремизмом и даже терроризмом. Соглашаясь, что фундаменталисты «выступают за возвращение к первоначальной чистоте ислама времен Мухаммада», например, востоковед А.И. Куприн оговаривал в своей статье (и это очень

показательно): «В тех случаях, когда употребляются термины фундаментализм и фундаменталистский, автор имеет в виду одновременно и экстремистов, и Братьев-мусульман. В случае необходимости между последними проводится разграничение» [Куприн 1989, 101–102].

До сих пор этот феномен еще недостаточно осмыслен. Автор книги 2009 г. об «арабском пробуждении и исламском возрождении», к примеру, продолжал употреблять понятие исламского фундаментализма как синоним исламизму, заявляя, что это явление пришло на смену ушедшего в прошлое арабского национализма [Kramer 2009, 1, 10, 141]. Гораздо тоньше – как явление в определенной мере синкретическое – характеризуется активизм периода «арабской весны» в предисловии к сборнику 2012 г. тогдашним директором Института востоковедения РАН В.В. Наумкиным. Он пишет: хотя «принято считать, что панарабизм изжил себя..., однако можно утверждать, что в арабском мире появился “новый панарабизм”, ...основанный на идеях исламистских и, в гораздо меньшей степени, либеральных и демократических, имея при этом одновременно и националистическую окраску» [Ближний... 2012, 5].

В настоящее время соотношение в глобальных и региональных процессах религиозного и политического начал еще более усложнилось. Можно заподозрить уже не столько инструментальное использование политиками религии, сколько мифологизацию самой политики, перевод ее фундаментальных оснований в миф и даже мистику. В определенной степени это архаизация, но на новом витке – так сказать, неоархаика эпохи высоких технологий. Как когда-то идеологи Третьего рейха претендовали на некие тайны древних арийцев, так сторонники идеи и архитекторы нового халифата его географическим центром стали определять Ирак и Шам – смысловой центр в мистическом плане, место обитания человека до грехопадения. Эти территории звучали и в первоначальном названии «халифата» – ИГИЛ, или ДАИШ (*Ад-дауля аль-исламийя фи-ль-Ирак ва-ш-Шам*)¹.

¹ Организация запрещена на территории РФ.

Именно на эти земли предписывалась «хиджра» сторонникам запрещенной исламистской структуры по всем миру.

Внимательные исследователи делали упор на том, что в идеологии халифатистов центром «дар аль-ислам» являются земли Сирии и Ирака. Так, ведущие израильские аналитики Матан Уberman и Шауль Шай в разгар борьбы с ИГ подмечали явный универсалистский пафос «халифата», отразившийся и на страницах печатного органа этого джихадистского квазигосударства – распространяемого на английском языке журнала «Дабик». В нем, в частности, утверждается необходимость расширения провинций «халифата» (упоминаются Западная Африка, Алжир, Ливия, Синай, Хорасан, Йемен, Аравийский полуостров, а на очереди – страны ЮВА, вплоть до Филиппин), хотя его стержнем, как и конечным пунктом переселения в ИГ («хиджры») называются все же Сирия и Ирак [Uberman, Shay 2016, 18].

Освещаемый в журнале «Дабик» вопрос такой «хиджры» рассматривает автор одной из публикуемых ниже статей. Обладающая большим опытом аналитик делает акцент на способах пропаганды ИГ в женской среде, в отношении которой основным императивом выступает переселение в новую социо-культурную реальность – как правило, с разрывом всех прежних социальных связей.

Важно отметить, что переезд в земли древнего Междуречья и Шама предписан не только тем единомышленникам такфиристов, кто проживает в мире «дар аль-харб», но и жителям мусульманских стран («дар аль-ислам»), еще не завоеванных ИГ. Тем же, кто сумел добраться до земель «халифата», надлежало высоко ценить этот их «успех». Даже переезд исламиста в какую-либо страну за пределы Шама (в том числе временное возвращение на родину) – для выполнения какой-либо миссии по приказу своего эмира – мог рассматриваться только как «акт послушания, который не отменяет хиджру в Шам или его пребывание там»¹.

¹ Hijrah to Sham is from the Millah of Ibrahim // *Dabiq*, 2014. Issue 3. P. 11. (Цит. по: [Uberman, Shay 2016, 18]).

Налицо явная сакрализация такого предписания – концентрации сторонников идеи халифата в священных землях, которые вовсе не совпадают с традиционными мусульманскими священными местами – аравийскими Меккой и Мединой и палестинским Кудсом (Иерусалимом). Можно предположить, что перед нами разворачивается один из актов конструирования универсалистского, как бы над-традиционного сакрального мифа, и именно он, а не военно-политические расчеты, первичен в стратегии новых халифатистов.

Едва ли заявленная победа над ИГ означает победу над фундаменталистской идеей этого извода. К тому же она пока не получила своего глубокого теоретического оформления в трудах новых «богословов», а значит ее развитие может продолжиться в самом неожиданном направлении – например, в сторону смягчения «острых углов», вплоть до тактического сближения с фундаменталистами других конфессий на основе общих авраамических истоков.

Предметом анализа авторов другой статьи нынешнего выпуска является война в Йемене, которая, начавшись весной 2015 г., превратилась в многосторонний конфликт – интервенцию на фоне гражданского противостояния с участием радикальных исламистов. Возможно, при всей своей необычайной сложности, этот конфликт представляет собой явление, которое можно назвать «старой войной»: по своим движущим силам, мотивациям участников, методах ведения и достигаемым сторонами результатам эта война оказывается все еще привычной для рассмотрения. Авторы – признанные знатоки йеменской социально-политической истории и южноаравийских арабских обществ – делают совершенно особый акцент, подающий конфликт в новом ракурсе. Он заключается в пристальном внимании к традиционной структуре йеменского социума, культурно-обусловленных общественных связях и роли в них как племенной, так и исламской составляющей. Сквозь призму уровней восприятия происходящего в Йемене разными сегментами социума анализируется и динамика военно-политической ситуации, в том числе и роль в конфликте исламистской партии Ислах.

Вполне приложима к йеменским событиям характеристика, данная еще в начале века израильским социологом Ш. Айзенштадтом, который писал: «Современные мусульманские общества можно рассматривать как движущиеся между двумя полюсами: [первый – это] попытки создать территориальные государства с некоторыми элементами плюрализма, основанными на их прежнем историческом опыте; и [второй – это] сильные антиплюралистические тенденции в форме либо крайне секулярных репрессивных, а нередко военных режимов, либо в форме крайне – по-якобински – фундаменталистских» [Eisenstadt 2002, 159]. Рассматривая религиозно-конфессиональные аспекты йеменского кризиса, и особо сосредотачивая свое внимание на Хадрамауте, авторы статьи как бы прослеживают болезненную траекторию движений йеменских сообществ между этими полюсами. При этом религиозная составляющая нередко входит в противоречие с традиционными элементами этого уникального и даже заповедного уголка арабской цивилизации, значительно усложняя региональную повестку.

Традиционные основания остаются действенными в общественно-политической сфере и религиозной политике во многих восточных социумах. Следующая статья выпуска переносит читателя на почву монгольских реалий. Темой статьи стал феномен возрождения в монгольской сангхе своеобразного института хубилганов (общее название в тибетском буддизме – *тулку*) – неоднократно перерождающихся в земном теле подвижников. Это явление было характерно и для монгольского буддизма, но в прошлом веке на несколько десятилетий было забыто и стало восстанавливаться только в последнем десятилетии XX в. По-видимому, оно тесно связано с монгольскими религиозно-культурными традициями, где национальный компонент был очень силен, несмотря на транснациональный характер доминирующей в Монголии ветви ламаизма – тибетской.

Трудности изучения меры влияния на общество и политику духовных авторитетов в Монголии заключаются еще и в неоднородности социального устройства: «В восточной

части монголоязычного мира светские и ритуальные функции выполняются светским лидером: на государственном уровне верховные жреческие функции – хаганом, а на семейном – главой семьи. В западной они разделены: правитель/воин выполняет светские функции, а жрец (шаман) – ритуальные. Последнее обуславливается самой социальной структурой: трехчастной для западной традиции (жрец – правитель – общинники) и двухчастной для западной традиции (правитель/жрец – общинники)» [Обряды... 2002, 8]. Так что углубление в рассматриваемую тему потребует в дальнейшем, по-видимому, привлечения социологического инструментария, наряду с добротным историческим подходом к социальным изменениям в этом традиционном обществе.

К настоящему времени институт хубилганов внес существенный вклад в укрепление монгольской национальной идентичности, как бы возвращая в сознании людей значимость их национально-религиозных особенностей. В этом отношении позволим себе процитировать еще одну работу Ш. Айзенштадта («Традиция, изменение и современность», 1973), где он дает глубокое сопоставление идентичности с традиционной основой общества, которое «имеет реальные и символические события прошлого, порядок и образы которого являются ядром коллективной идентичности [традиционного общества], определением меры и природы его социальных и культурных изменений. Традиция в этом обществе служит не только символом непрерывности, но и определителем пределов инноваций и главным критерием их законности, а также критерием [допустимых вариантов] социальной активности» (Цит. по: [Лурье 1997, 63]). В данном случае подразумевается сильная национальная традиция как критерий не просто общественной активности, а активизма. Традиция в таком своем проявлении неизбежно вступает в противоречие с религиозно-универсалистским императивом конкурирующих буддийских конфессий.

Закономерно, что интерес к этой теме подогревается яркой политической составляющей: ведь речь идет о почти не поддающемся контролю со стороны государства или

региональных лидеров появления религиозных авторитетов, коими, как и другие тулку, являются монгольские хубилганы. Появление их в Монголии – от признанных ламами до самопровозглашенных, – способно еще больше увеличить политизированность тибетского буддизма в региональном масштабе. Уже сейчас некоторые хубилганы выступают с националистических позиций, заявляя, что монгольский буддизм является совершенно особой религиозной традицией и не должен иерархически или духовно зависеть от Далай-ламы.

Крайности национализма и универсализма в религии перекликаются с подобными явлениями в политике – скажем, изоляционизмом и глобализмом. Однако неясно, является ли одна из этих пар первичной, а вторая – ее производной или отражением. Можно предположить, что политика вовсе не задает тон в определении таких полюсов. В крайнем случае, и религия, и политика черпают в этом отношении из одного источника, «человеческого, слишком человеческого».

Специальный исторический раздел нынешнего выпуска представляют две статьи, раскрывающие, каждая со своей стороны, аспекты религиозной политики – соответственно, в Персии середины XVIII в. и Японии конца XIX – начале XX в. Политика шахиншаха Ирана туркоманокызылбашского происхождения, знаменитого Надир-шаха Афшара, рассматривается лишь в одном аспекте – в отношении армянской общины на подконтрольных ему территориях распавшейся Сефевидской империи. Автор отмечает очень терпимое отношение грозного владыки к этой древней христианской общине, что доказывают многие факты и исторические свидетельства. Религиозная политика Надир-шаха вообще отличалась попыткой поиска формулы межконфессионального мира, и именно для этого он решил закрепить в качестве имперского джаафаритский извод шиизма (взамен иранского иснашаритского), наиболее непротиворечивый и приемлемый для большинства мусульманских конфессий обширных, пестрых в религиозном и национальном отношении территорий. Историки констатируют, правда,

что ни описанный автором статьи эпизод с созданием армянского поселения Новый Нахичевань близ Мешхеда, ни упомянутое принудительное введение джаафаритского извода шиизма, не встретили понимания в народе. В частности, Э. Такер приводит свидетельства, что сами армяне (правда, османские) не одобряли проекта искусственного поселения иранских армян Новый Нахичевань. А шииты-иснашариты не подчинились давлению: якобы источник в правительстве Надир-шаха сообщал, что после запрета на открытое исполнение мистериальных пьес *тазийе* и вообще религиозного поминовения битвы при Кербеле, шииты продолжали проводить эти церемонии втайне [Tucker 2006, 68]. Так что плодотворность такой религиозной политики яркого и решительного правителя, коим был Надир-шах, остается под вопросом, хотя выбранный автором статьи угол зрения, безусловно, заслуживает исследовательского внимания.

Бытование христианства в Японии рассматривается автором следующей статьи исключительно в связи с активизацией деятельности западных миссионеров с конца XIX в., а сама тема ограничена влиянием растущей христианской общины на традиционный, далекий от западного понимания уклад семейных и гендерных отношений. Вывод о несомненном положительном сдвиге в сторону уравнивания прав мужчины и женщины в семье и обществе сделан, в частности, на основе успешных инициатив японских христиан в рамках Движение за свободу и народные права, японского отделения Всемирного женского христианского союза воздержания и др. Специфика религиозной политики японских властей обеспечивала лишь в довольно краткие исторические периоды свободное исповедание христианства. Один из них совпал с активизацией во всем мире движения за права женщин, что отразилось и на деятельности миссионеров в Японии и местных христиан. Многие их инициативы касались, например, правового статуса жены, законов наследования, прежде не знавших различия между женой и любовницей, социальной реабилитации проституток, государственной регуляции самой проституции.

Положительные сдвиги в области социального положения женщины в Японии произошли на фоне общемировой гуманистической волны последней трети XIX в. Сама автор указывает, что мотивация японских христиан коренилась в том впечатлении, которое на них произвели обычаи западного мира в семейных отношениях и социальной практике, почерпнутые во время их зарубежных поездок на родину работавших у них миссионеров-протестантов. Так что не столько гуманизм христианства, сколько западный образ семьи и достижения в области прав женщин могли стать ориентирами для вестернизованных японских христиан. Примечательно, что среди миссионеров, как указывает автор, две трети составляли женщины, и такая их независимость и самостоятельность уже могли быть шокирующими для традиционно-патриархальной японской аудитории.

Обращает на себя внимание тот факт, что наиболее активной в миссионерской деятельности в Японии была Церковь Христа. А ведь эта крупная мировая деноминация отличается строгим фундаментализмом, безжалостно ниспровергающим любые местные религиозные традиции в пользу собственной – унифицированной, выхолащенной до голого новозаветного текста, то есть «очищенной» от любых культурных напластований. Та же строгость этих миссионеров касалась и обрядовой стороны. Не исключено, что относительно быстрый успех борьбы японских христиан во главе с западными миссионерами в законодательном поле и на поприще образования был связан с фундаменталистским ригоризмом этой христианской деноминации.

В итоге, вековые установки кодекса самураев, как и обладающие колоссальной социальной инерцией обычаи семейных отношений, пали под натиском своеобразной восточной модернизации той эпохи – сочетания (а) всплеска экономического развития, вовлекающего Японию в активные международные контакты, (б) вестернизации общественных отношений и (в) нивелирующего воздействия на местную культуру протестантско-фундаменталистских проповедников.

Заключительная публикация переводов трех небольших документов 1978 и 1979 годов и вступительные рассуждения к ним в рубрике «Ex principiis» вновь возвращают читателя к проблеме исламского фундаментализма – одному из поворотных моментов в истории этого явления. Материал в очередной раз привлекает внимание к этой проблеме в отношении потенциальных угроз многоконфессиональному российскому обществу. Варианты реформистских движений фундаменталистского типа, имевшие определенный успех в сопредельных с нашей страной государствах, заставляют всерьез относиться к многообразию возможных угроз социальному равновесию.

Зарубежная поддержка таким движениям – явление нередкое, а следовательно они легко могут становятся косвенными каналами влияния чуждых идеологий, разрушительных как для самих обществ, так и для единоверцев за их пределами. Публикуемые документы содержат сведения о прямом финансировании из-за рубежа афганских боевиков-моджахедов, которые, тем самым, выступали одним из орудий в глобальном противостоянии против Советского Союза и стран социалистической ориентации.

Немаловажными нужно признать и освещаемые в документах вопросы влияния на советских мусульман исламистских движений в странах Среднего Востока и Южной Азии, особенно успешной исламской революции в Иране. Резкая и социально обусловленная радикализация (а возможно, вынужденная) одного из лидеров этой революции может служить убедительным примером тонкой грани между «умеренными» и «крайними» воинствующими фундаменталистами. Все эти и ряд других вопросов поднимаются в предлагаемых трех архивных документах, и документальный материал традиционной рубрики, как уже стало привычным для наших выпусков, замыкает собой проблемный ряд начальных, в большей степени теоретических статей.

ЛИТЕРАТУРА

Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? (Сборник статей) / Отв. ред-ры В.В. Наумкин, В.В. Попов, В.А. Кузнецов; ИВ РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: ИВ РАН, 2012. 593 с.

Ближний Восток: политика и идентичность / под ред. И.Д. Звягельской; ИМЭМО РАН. М.: Аспект-Пресс, 2020. 336 с.

Куприн А. Отношения между исламской фундаменталистской оппозицией и правящим режимом в Египте в 70–80-е годы // Специальный бюллетень, 1989, № 4 (261); ИВ АН СССР; отв. ред. В.В. Наумкин, С.Х. Кямилев. М.: Наука, 1989. С. 89–103.

Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2004. 624 с.

Обряды в традиционной культуре бурят / Батоева Д.Б., Галданова Г.Р., Николаева Д.А., Скрынникова Т.Д. (отв. ред.). М.: Восточная литература, 2002. 222 с.

Прокопьев А.Ю. Введение. Реформация. Контрреформация. Конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции, 14–16 ноября 2000 г. СПб.: Алетейя, 2004. С. 5–32.

Примаков Е.М. История одного сговора: (Ближневосточная политика США в 70-е – нач. 80-х годов). М.: Политиздат, 1985. 318 с.

Crooke, Alastair. Resistance: The Essence of the Islamist Revolution. London – New York: Pluto Press, 2009. 302 p.

Eisenstadt, Shmuel N. Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, And Political Dynamics in Islamic Societies // The Public Sphere in Muslim Societies / ed. by Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzion. State University of New York Press, 2002. P. 139–162.

Kramer, Martin Seth. Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East. 2nd ed. New Brunswick – London: Transaction Publ., 2009. 297 p.

Moaddel, Mansoor. The Clash of Values: Islamic Fundamentalism Versus Liberal Nationalism. New York: Columbia University Press, 2020. 336 p.

Schindling, Anton. Kirchenspaltung, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung als ein Grundproblem der Deutschen und westeuropäischen Geschichte im 16. Jahrhundert // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады

русско-немецкой научной конференции, 14–16 ноября 2000 г. СПб.: Алетейя, 2004. С. 33–43.

Tucker, Ernest S. *Nadir Shahs Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran*. University Press of Florida, 2006. 151 p.

Uberman, Matan; Shay, Shaul. *Hijrah According to the Islamic State: An Analysis of Dabiq // Counter Terrorist Trends and Analyses*, Vol. 8, No. 9 (September 2016). P. 16–20.

REFERENCES

Blizhnii Vostok, Arabskoe probuzhdenie i Rossiia: chto dal'she? (2012) (The Middle East, Arab Awakening, and Russia: What's Next?). Ed. by V.V. Naumkin, V.V. Popov, V.A. Kuznetsov; IOS RAS, Lomonosov MSU. Moscow, IOS RAS. (In Russian).

Blizhnii Vostok: politika i identichnost' (2020) (The Middle East: Politics and Identity). Ed. by I.D. Zvyagelskaya; IMEMO RAS. Moscow, Aspekt-Press (In Russian).

Kuprin, Alexander I. (1989) *Otnosheniia mezhdou islamskoi fundamentalistskoi oppozitsiei i praviashchim rezhimom v Egipte v 70–80-e gody*. In: *Spetsial'nyi biulleten' (Special bulletin)*, No. 4 (261), IOS AS USSR, ed. by V.V. Naumkin, S.H. Kyamilev. Moscow, Nauka. Pp. 89–103. (In Russian).

Lurye, Svetlana V. (2004) *Istoricheskaia etnologiiia* (Historical ethnology). Moscow, Akademicheskii Proekt, Gaudeamus. (In Russian).

Obriady v traditsionnoi kul'ture buriat. (2002) (Rituals in the traditional culture of the Buryats) Batoeva D.B., Galdanova G.R., Nikolaeva D.A., Skrynnikova T.D. (Authors). Moscow, Vostochnaia literatura. (In Russian).

Prokopjev, Andrei Yu. (2004) *Vvedenie. Reformatsiia. Kontr-reformatsiia. Konfessionalizatsiia*. In: *Konfessionalizatsiia v Zapadnoi i Vostochnoi Evrope v rannee Novoe vremia: Doklady rusско-nemetskoi nauchnoi konferentsii, 14–16.11.2000* (Confessionalization in Western and Eastern Europe in the Early Modern Age: Reports of the Russian-German Scientific Conference, November 14–16, 2000). St. Petersburg, Aleteiia. Pp. 5–32. (In Russian).

Primakov, Evgeniy M. (1985) *Istoriia odnogo sgovora: Blizhnevostochnaia politika SShA v 70-e – nachale 80-kh godov* (The story of one conspiracy: US Middle East policy in the 70s – early 80s. Moscow, Politizdat. (In Russian).

Crooke, Alastair. (2009) *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution*. London, New York, Pluto Press.

Eisenstadt, Shmuel N. (2002) Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, And Political Dynamics in Islamic Societies. In: *The Public Sphere in Muslim Societies*. Ed. by Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzion. State University of New York Press. Pp. 139–162.

Kramer, Martin Seth. (2009) *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. 2nd ed. New Brunswick, London, Transaction Publ.

Moaddel, Mansoor. (2020) *The Clash of Values: Islamic Fundamentalism Versus Liberal Nationalism*. New York, Columbia University Press.

Schindling, Anton. (2004) Kirchenspaltung, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung als ein Grundproblem der Deutschen und westeuropäischen Geschichte im 16. Jahrhundert In: *Konfessionalizatsiia v Zapadnoi i Vostochnoi Evrope v rannee Novoe vremia: Doklady russko-nemetskoj nauchnoi konferentsii, 14–16.11.2000* (Confessionalization in Western and Eastern Europe in the Early Modern Age: Reports of the Russian-German Scientific Conference, November 14–16, 2000). St. Petersburg, Aleteiia. Pp. 33–43.

Tucker, Ernest S. (2006) *Nadir Shahs Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran*. University Press of Florida.

Uberman, Matan and Shaul Shay. (2016) Hijrah According to the Islamic State: An Analysis of Dabiq. *Counter Terrorist Trends and Analyses*, Vol. 8, No. 9 (September). Pp. 16–20.

от религиозного сознания к религиозной политике

ВСТРЕЧА СТАРОГО И НОВОГО В РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Материалы круглого стола
(ИВ РАН, онлайн, 18 декабря 2020 г.)

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-29-58

Круглый стол группы «Религия и общество на Востоке» прошел в рамках XV конференции арабистов «Чтения И.М. Смилянкой» (ИВ РАН), и участие в нем приняли ученые из ИВ РАН, ИЕ РАН, ИАФр РАН, ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, а также высокие представители православного и мусульманского духовенства.

Прозвучали три основных доклада, после которых состоялась дискуссия и обмен мнениями. Выступили: А.И. Яковлев¹ (ИВ РАН) с докладом «Государственная религиозная политика перед выбором между модернизмом и фундаментализмом», Р.Н. Лункин² (ИЕ РАН) с докладом «Религиозный фундаментализм как новый вызов старому секуляризму» и иеромонах Григорий (Матрусов)³ (Московский Патри-

¹ Александр Иванович Яковлев (Ин-т востоковедения РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова), доктор исторических наук, профессор, писатель, автор трех десятков книг и многих научных статей.

² Роман Николаевич Лункин (Ин-т Европы РАН), кандидат философских и доктор политических наук, заместитель директора по научной работе и руководитель Центра по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН, главный редактор журнала «Современная Европа».

³ Иеромонах Григорий (Матрусов) (Московский Патриархат Русской Православной Церкви), кандидат богословия и доктор церковного права, председатель Экспертного совета при Патриархе по взаимодействию с исламским миром.

архат), который затронул обширную тему «Проблемы развития основных функциональных сфер христианства и ислама: методологические подходы анализа».

В прозвучавших выступлениях участники обсудили вопрос встречи и столкновения «старого» и «нового» в приложении к общественно-религиозным и религиозно-политическим явлениям в арабском мире и сопредельных обществах. Были затронуты такие явления, как модернизм и фундаментализм в истории и современной религиозной жизни, квиетизм и активизм, религиозный консерватизм и обновленчество в разных религиях, с попыткой сопоставления с российскими явлениями религиозного модернизма – исламским (джадидизм) и православным (обновленчество). Заданная широкая тема освещалась как в методологическом ключе, так и в плане конкретно-исторических и теологических исследований, причем с привлечением широкого фактологического материала.

Открыл заседание ведущий круглого стола *А.В. Сарабьев*¹:

– В своем вступительном слове я хотел бы кратко обозначить проблемный ряд, как он представляется мне в связи с основными понятиями по нашей теме. В названиях докладов звучат слова фундаментализм, модернизм, в этом ряду стоят также религиозный реформизм и консерватизм. Все чаще они употребляются в медиа-среде в разных сочетаниях и синонимичных рядах, так что, похоже, что в обыденном сознании они уже утратили первоначальную четкость смыслов. Я бы выделил два момента, которые напоминают о необходимости постоянно возвращаться к уточнению основных понятий.

1) Узус использования понятий в исторической науке. Во многом ставшие нарицательными слова типа «фундаментализм» или «модернизм» имеют четкую соотнесенность с историческим измерением. Но теперь дело доходит

¹ *Алексей Викторович Сарабьев* (Ин-т востоковедения РАН), ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, заведующий межотделской научной лабораторией ИВ РАН «Религия и общество на Востоке».

до переворачивания смыслов: консерватизм иногда приравнивают к фундаментализму, а по другую сторону оставляют реформизм или модернизм. Однако консерватизм означает охранительство, в то время как остальное – это попытка изменить положение вещей в соответствии со своими представлениями: модернизм – как еще не было, но должно быть, а фундаментализм – как должно быть, но как уже не было, то есть не было в прошлом, но реконструируется, и опять же в соответствии со своими представлениями.

В этом смысле, реформизм в историческом феномене реформ Лютера, Цвингли и Кальвина – это тогдашний фундаментализм в собственном смысле, своего рода «возврат к истокам». Это подразумевало и выхолащивание религиозной традиции, не удовлетворяющей представление верующих о так называемой «истинной вере».

Да, это своеобразный способ решения проблем, ответ на вызовы религиозному сознанию, с одной стороны, и церковным институтам, с другой. Мы помним, что то было время (XVI в.), когда в Европе вовсю распространялось свободомыслие именно антиклерикального и даже отчасти антирелигиозного толка (причем, и «Гептамерон» Маргариты Наваррской, и «Кимвал мира» Деперье были созданы, по сути, при королевских дворах). В идеальном варианте, те, кто не мог согласиться с подобным отходом от религии, но и не считал для себя возможным терпеть формализм и застой официальной иерархии, примыкали к протесту и реформаторству.

В мусульманской истории попыткой «возврата к истокам» стало реформаторство Абд-аль-Ваххаба, но уже по другим, в основном политическим мотивам. Но все равно объектом тотального пересмотра была религиозная традиция.

В подобных проявлениях фундаментализма как реакции на вызовы самосознанию и духовности, как справедливо отмечает профессор А.И. Яковлев, «современное выступает в оболочке древности» [Яковлев 2015, 77]. То есть, происходит квази-реконструкция идеального в условиях инертной и глубоко институционализированной традиции,

и в этой попытке революционная воинственность (диктатура реформаторов) заложена уже по определению.

А вот салафизм подходит под эту категорию только отчасти – как призыв к возврату «к вере отцов», «благочестивых предков» (ас-салаф ас-салих). Но он отчасти – и традиционализм, поскольку призывает к традиции (шариат, адат), а не только букве (хадисам, фикху).

2) Логика оппозиций. В целом мы до сих пор движемся в парадигмах, содержащих рядоположенные бинарные оппозиции. В религиозном поле на любое устоявшееся положение в традиционной религии приходится свое опровержение в ее реформистском изводе. То есть, если за исходный момент принять некий тезис традиции, то в крайнем реформизме (протестантизме в общем смысле) находится его альтернатива, антитезис, но не противоположное утверждение, ведь противоположности чаще всего невозможны (как белый не противоположен красному).

Пока мы предлагаем их синтез в духе поверхностного диалектического материализма («отрицание отрицания»), мы получаем в своих теоретических построениях следующий, якобы прогрессивный этап развития, именуемый с приставкой «пост-». До этого досрости в недавнее время и модернизм, и секуляризм, а теперь уже слышно о «пост-христианстве» и «пост-правде». Конечным пунктом станет, видимо, «пост-истина»...

Очевидно, требуется развитие такого методологически важного понятия как синтез (синтезис). Ведь альтернативой ему (но не антитезой) становится перечеркивание устоявшегося порядка и «возврат к основам» – фундаментализм. Понятие синтеза активно разрабатывалось еще советским востоковедением в 1980-е годы, причем с учетом актуальных западных социологических теорий [Эволюция... 1984] и историко-методологических работ [Гуревич 2014].

Уверен, что важным вкладом в разработку понятий по нашей теме станут предстоящие доклады и наше

общее последующее обсуждение. Представляю уважаемых докладчиков и передаю им слово.

Прозвучавший первым доклад *А.И. Яковлева* развернут в статью и отдельно опубликован в нынешнем выпуске.

Следующий по очередности доклад сделал *Р.Н. Лункин*. Доклад содержал следующие тезисы.

– Религия объясняет смысл жизни и вдохновляет людей на творчество и дела милосердия. При этом, как показывают теракты 2020 г. во Франции и Австрии, религиозные идеи могут быть использованы для оправдания экстремизма в самых разных его формах. Для того чтобы обезопасить себя от негативного влияния со стороны различных идеологий, необходимо обладать знаниями и просто здравым смыслом. «Религиозная безопасность» подразумевает а) знание о многообразии религий, которые нас окружают; б) понимание их роли в гражданском обществе и в политике в целом; в) осознание специфики экстремизма на религиозной основе, а также отличий фундаментализма, фанатизма, консерватизма, радикализма между собой. В этом случае будет решена задача по поддержанию общественной гармонии – чтобы религии играли миротворческую роль, и чтобы для экстремизма не было почвы.

Намного более сложная задача – понять, чем является религиозный фундаментализм (хотя точнее было бы называть его традиционализмом) в современном мире, который часто противопоставляют ценностям постиндустриального общества как нечто глубоко архаичное и даже варварское.

Прежде всего, фундаментализм отражает чаяния значительной части людей общества постмодерна, а его асоциальность сильно преувеличена. Воображаемую реальность в современном мире создают разного рода корпорации в рамках бизнес-экосистем, а также в немалой степени социальные сети, не говоря уже о компьютерных играх. Бегство от мира в религиозной среде никогда не было в полной мере конструированием воображаемого мира, хотя со стороны так

может показаться и светскому человеку, далекому от религии, и представителю другой конкурирующей религии или конфессии. Поведение христиан в Римской империи трактовалось как асоциальное, когда они отказывались воздавать почести императорам. Монашество в разных его проявлениях, безусловно, является эскапизмом, но конечной целью такого рода поведения было стремление переделать мир вокруг и спасти людей в нем, а не покинуть этот мир вовсе. Верующие, которые сейчас противопоставляют себя окружающим, часто ищут свой путь спасения на основании обстоятельств. Когда им сложно вписаться в правила светского общества, они создают свои замкнутые общины и напряженно ждут конца света, как многие православные старцы и общины вокруг них.

Бывает, что властям сложно понять то или иное новое религиозное мировоззрение и его интересы. В этом случае государство предпочитает превентивно ликвидировать такое движение или начать приучать его к своим правилам, к примеру, навязывать «хартию светскости», как во Франции. Является ли это образцом светского государства сказать сложно. Очевидно, со стороны преследуемой общины логично провозглашать гонимых единоверцев мучениками и поддерживать апокалиптические настроения, но назвать это в полном смысле эскапизмом сложно, несмотря на устойчивое непонимание такого поведения со стороны неверующих или представителей иных исповеданий.

Почему же исламский фундаментализм, да и протестантский и православный часто считают эскапизмом, иногда называя его постмодернистским? Я бы ответил так: светское, а именно – секулярное в публичном пространстве – общество не хочет видеть свое отражение в религиозном фундаментализме, который ярче всего отображает окружающие проблемы и большего всего предъявляет к нему претензий. Ведь религия никогда не сбегает от мира совсем, оставляя для него шанс спастись, но это мир опрометчиво бежит от нее.

К тому же религиозный фундаментализм – православных, протестантов, мусульман с традиционалистскими консервативными взглядами – легко вписывается в структуру демократического общества. Это ярко показала религиозная реакция на пандемию и политику карантина в разных странах. Во-первых, оказалось, что у верующих есть развитая система сетевого сообщества и общественных организаций, они включены в цифровое пространство. Во-вторых, традиционалисты, которые сразу обрели ореол «крайних фундаменталистов» активно выступили в защиту своих прав и в целом прав и свобод человека против радикального понимания светскости государства, против дискриминационной политкорректности, игнорирования свободы совести как таковой. Фактически религиозные фундаменталисты выступили как эффективная демократическая сила против устаревшей идеологии секуляризма, которая сложилась в России в советский период, а в Европейском союзе в 60–70-е годы XX в. и достигла своего пика в начале XXI века. Новый демократический традиционализм столкнулся с секуляризмом, который в нынешнем своем виде находится в стадии угасания, что стало очевидным только в ходе миграционного кризиса, борьбы с популизмом и пандемией.

Доклад *иеромонаха Григория (Матрусова)* затрагивал методологические вопросы определения тех функциональных сфер в христианстве и исламе, в которых возможны и в которых невозможны какие-либо изменения. Краткие тезисы прозвучавшего доклада были следующие.

Предлагаемые здесь выводы основаны на данных, полученных еще в ходе работы над защищенной в Риме диссертацией, а затем и одноименной книгой «Каноны: правила Церкви и правила жизни – Проблемы и практика применения канонов первого тысячелетия в современной жизни Православной Церкви» (2017). Вопрос незыблемости канонов церкви сталкивается с вопросом масштаба авторитета Вселенских соборов: очевидно,

коррекция таких установлений, если и возможна, то только на основе согласия всей полноты Православной Церкви. Ее каноны насчитывают в общей сложности 780 правил. Но все ли они неизменяемые? Мной было введено понятие функционально-логической структуры Православной Церкви, или «функциональных областей» Церкви. Эти области соотносятся как вписанные друг в друга круги. Центральная, вероучительная область (догматика) – ядро, ее каноны неизменяемые, незыблемые. Область богослужбная (литургика) обладает гораздо большей свободой в отношении канонов, допускает некоторые нововведения. В частности, есть примеры составления новых молитв, чинов, песнопений, изменения певческой традиции и т.п. Но Литургия – центральная, стержневая часть этой области, она не подлежит изменению. Дисциплинарная область Церкви – охранительная по отношению к учению и богослужбной практике. В этой области возможны два подхода – икономия и акривия. Икономия означает снисхождение к потребностям текущих обстоятельств, тогда как акривия подразумевает жесткое охранительное отношение к соблюдению духа и буквы канонов. Эти два подхода могут применяться к такой функциональной области Церкви, как дисциплинарная.

В исламе подобная градация существует и давно известна. Воспроизведу схематично расположение соответствующих областей в исламе – маратиб дин аль-ислам. Наибольший из кругов на схеме – основы, столпы ислама (аркан аль-ислам), которых, как известно, пять. Внутри него располагается круг шести основ веры (аркан аль-иман), а внутри этого – аль-ихсан.

Если пытаться проводить аналогию с православием, то сердцевинная догматическая, вероучительная область в христианстве соответствует среднему кругу в исламе – аркан аль-иман. Эти положения (например, учение о Судном дне, об ангелах, о пророческой миссии Мухаммада) не подлежат пересмотру и неизменны в исламе, как и соответствующие в христианстве. Наверное, аркан аль-ислам

не может соответствовать полностью христианской богослужебной области, но все-таки внешняя, обрядовая сторона ислама находится в этих пределах: предписание пятикратного намаза, публичная вероисповедная формула (шахада), хадж – это все проявления принципов акыды, которые выполняют охранительную функцию. Ихсану нет прямого соответствия во всех трех областях православия, поскольку это сфера внутренней жизни мусульманина в разных ее проявлениях.

Эти концептуальные подходы могут разрабатываться, может обсуждаться мера изменений, причем в исламе также могут идти изменения, но в гораздо меньшей степени, чем христианстве. Ислам, как он представлен в этой схеме, гораздо менее подвижен, гибок. Ведь образ Мухаммада в исламе – пример для всех мусульман, где, в отличие от христианства, форма не менее важна, чем содержание.

РЕПЛИКИ, ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ, ВЫСТУПЛЕНИЯ

*Мишин Д.Е.*¹: Представляется, что для объяснения причин возникновения фундаменталистских течений необходимо учесть, что в ряде случаев они появились как реакция на проявления народной религии с ее пережитками домонотеистических верований, и это особенно хорошо видно на примере Альморавидов и Альмохадов в Северной Африке.

Сарабьев А.В.: Благодарю Дмитрия Евгеньевича за эту реплику и хотел бы указать на парадоксальный, на первый взгляд, всплеск интереса в народе к домонотеистическим, а говоря иначе, языческим традициям как раз после волн фундаменталистского реформизма. На мой взгляд, борьба реформистов идет изначально не с язычниками (куффар, рагані), а с неугодными элементами религиозной традиции, но уже вскоре сами реформисты начинают подбирать древние

¹ *Дмитрий Евгеньевич Мишин* (Ин-т востоковедения РАН, Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова), кандидат исторических наук, признанный знаток средневековой истории арабского мира и сопредельных государств, автор нескольких крупных научных трудов.

языческие элементы и практики, и впоследствии нередко возникают разного рода секты.

*Сарабьева Д.А.*¹: Если позволите, вопрос. Любое историческое событие, связанное с религией, это всегда, так или иначе, встреча старого и нового, некий переход или разлом... Учитывая мировую историю церковных преобразований, есть все основания предполагать, что любая новая реформа может привести как объединению, так и к еще большему дроблению церковных сообществ. Как, по мнению выступавших, мог бы повлиять второй сценарий – углубления раздробленности – на современное общество?

Яковлев А.И.: Отвечая на Ваш вопрос, хотел бы обратить внимание, что религиозную жизнь можно рассматривать с разных точек зрения. Первая – развитие общества, где религиозная жизнь является частью общественной жизни, а вторая – изолированное рассмотрение религиозной жизни. В зависимости от этого будут меняться подходы и инструментарий исследователя. Говоря о раздробленности, для меня исходной точкой является отношение к традиции. Есть два типа общества, о которых говорил и Роман Николаевич. Одно из них – либеральное, перешедшее в свою следующую стадию, заслуживающую внимания, в котором господствует атомизация, то есть существование каждой личности отдельно, исходя из потребностей, желаний и устремлений общества. И тогда объективной ценности и идеала уже не существует. Происходит отход от теоцентризма, вертикальной системы ценностей в пользу горизонтальной, где все относительно. Алексей Викторович упомянул о сектах, вплоть до явлений парацерковных, – но это естественно, что люди вынуждены искать новую систему ценностей, ведь человек не может жить без абсолюта, сам пытается найти абсолют. Если брать другую, незападную часть нашего мира, то там все еще сохраняется вертикальная система ценностей. Хотя, если брать религию, то она маргинализуется, конечно же. Но традиция еще

¹ *Дария Алексеевна Сарабьева* (Ин-т востоковедения РАН), выпускница Филологического фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова, изучает персидскую литературу.

сохраняет свое главенство и продолжает быть системообразующим элементом, помогает в самоопределении общества и личности. Отсюда, если есть объективная ценность, то она помогает сплочению общества. В силу политических причин могут возникать такие явления как фундаментализм. Ведь он вызван политизацией религии, паразитированием на религии, ее идеях и ценностях. Пока еще сплоченность и единство общества сохраняются, что и позволяет разделять мир западный и незападный, хотя, может быть, Роман Николаевич со мной не согласится.

Лункин Р.Н.: Действительно, как видевшему очень много политизированных верующих мне бывает странно слышать о политизации религии как явлении привнесенном, будто бы использование религии в политике – это некое паразитирование. Много примеров использования верующими и религиозными институтами политической сферы. Оно включает и защитные функции. Тому примеры дает и европейская политика, например, нельзя сказать, что Маттео Сальвини «паразитирует» на обращении к католической аудитории. Хотя, конечно, в Ватикане так и считают, и папа Франциск об этом прямо говорил. Но на деле это проявление общественно-политической позиции значительной части католического сообщества, и не только в Италии. Сейчас и в США многие разделяют консервативные взгляды, «идентистские», как их теперь называют.

Что касается фундаменталистских движений, то каждое из них возникает под флагом возвращения к корням. В российском исламе в 90-е годы тоже возникали разного рода течения салафитского толка, которые считали, что традиции предков – похоронные, свадебные обряды, поклонения святым местам, камням и т. п. – это то, от чего нужно освободиться. Это и привлекает молодежь. Алгоритм тут общий для разных религий: вначале раздается призыв возврата к истокам, а затем уже в зависимости от генеральной цели – построения царства небесного на земле или мирового халифата – фундаменталистское течение приспособливает свое реформистское мировоззрение к условиям современного общества, начинает

интегрироваться по всем направлениям. Именно это стало происходить и с европейским исламом, и вообще с исламом в западном мире. В сознании политиков не уместилось, что это проявление архаики, но они восприняли это как явление современное, с которым приходится иметь дело. Это читается и в речи Э. Макрона о принятии Хартии светскости – документа по новой религиозной политике французского государства. Многие положения ее совершенно противоречат европейским нормам и вообще правам человека. А отвечая на вопрос, мой прогноз – раздробление, ведь каждая победа экуменизма создает еще большее напряжение и ожесточенное разделение.

Иером. Григорий (Матрусов): На мой взгляд дальнейшего разделения уже не предвидится, поскольку оно уже состоялось, и сложно представить, что, например Католическая церковь, представляющая собой мощный такой организм, будет дробиться. А что касается реформ, то, они в общем вписываются в представленную мной схему. Например, проведенное святейшим патриархом Кириллом дробление епархий не вызвало никаких возражений, ведь это сфера организационно-дисциплинарная. Но если рассматривать возможность реформ в сфере богослужебной, в частности, языка, то это в масштабе РПЦ неоправданно и рискованно, тут нужно взвешивать все плюсы и минусы. Инициатива папы Франциска по изменению молитвы «Отче наш», хотя речь и идет об изменении лишь одного слова, может повлечь изменения в догматической области и сильно повлиять на церковную жизнь.

Хаддаж М.¹: Как правило, большинство христианских церквей на Ближнем Востоке занимают вполне умеренную позицию в отношениях с мусульманским большинством, в том числе в межконфессиональном диалоге, что положительно влияет на ситуацию в этих странах. Хотелось бы услышать мнение иеромонаха Григория по поводу позиции Маронитской церкви, которая в Ливане нередко высказыв-

¹ Мишаль Хаддаж, кандидат химических наук, Исполнительный секретарь Ливанского дома (Москва).

вается в адрес шиитской одиозной организации Хизбаллы, что нагнетает и без того сложную ситуацию. Считаете ли Вы целесообразным агрессивное вмешательство руководства религиозных конфессий в социально-политические проблемы и не приводит ли это к усилению экстремизма?

Иером. Григорий (Матрусов): Мне как раз поручено заниматься подобными вопросами в рамках созданного святейшим патриархом Кириллом Совета по взаимодействию с исламским миром. Для любой христианской Церкви или организации свойственно стремление к миру, и межрелигиозное взаимодействие не должно касаться основ вероучения, но может происходить только в сфере социокультурной. Что касается позиции Маронитской церкви, то, наверное, у любого церковного деятеля или организации бывает соблазн высказать свою позицию по тому или иному вопросу, как он видится изнутри самой общины, но это бывает не всегда оправдано, ведь необходимо учитывать возможные негативные последствия такого высказывания и соразмерять с особенностями социального окружения. Если добрая инициатива может привести к дурным последствиям, росту напряженности в обществе, то целесообразнее от нее воздержаться. Это основной принцип межрелигиозного взаимодействия.

Сарабьев А.В.: Со своей стороны, хотел бы вернуться к общим рассуждениям и добавить, что еще одним направлением размышлений о фундаментализме, модернизме и консерватизме может стать разделение временных планов бытия собственно в религии и в науке о ней, например, философии религии. Если первая исходит из бытия-вечности, в которую Бог привносит временное измерение для испытания человека, то вторая рассматривает время как универсальную категорию бытия. И уже к этой философской аксиоме прилагаются религиозные феномены, трактовка которых, исходя из иного основания, и сама будет иной, нежели религиозная.

Художественное преломление этой идеи блестяще выражено у Томаса Манна в его «Волшебной горе»: «...Противоречие между жизнью и религией нужно искать в противоречии между временем и вечностью. Ибо прогресс может

существовать только во времени; в вечности нет прогресса, как нет политики и риторики. Там, препоручая себя богу, закидываешь, так сказать, назад голову и закрываешь глаза. В этом и заключается разница между религией и нравственностью, выраженная, правда, сумбурно» (*Мани Т. Волшебная гора* / пер. с нем. В. Курелла и В. Станкевич. М.: Крулс, 1994. Т. 2. С. 141).

Тем самым, важно принять, что разные отправные точки в подходах философии религии, религиоведения, социологии религии и самой религии (богословия) будут порождать разные подходы к фундаментализму. Все они заслуживают внимания, поскольку имеют свои углы зрения в рассмотрении этого явления, но не противоречивые, а взаимодополняемые. Если только держать в уме разные планы бытия, с которыми работают эти науки.

*Следзевский И.В.*¹: Хотел бы вернуться к методологическим проблемам встречи старого и нового в истории религии. Это одна из важнейших черт религиозной жизни как духовной культуры. В этом смысле можно говорить о постоянных культурно-исторических трансферах религиозного опыта в истории религий, прежде всего мировых. Вопрос нуждается в уточнении методологии, и я бы выделил три его основных концептуальных ориентира в условиях современной глобализации. Первый – это феномен глобального религиозного возрождения, который резко актуализует проблематику встречи старого и нового. Второй – цивилизационный смысл современного религиозного возрождения. Он противостоит тенденциям и явлениям глобальной цивилизационной деструкции, имеющей ряд аспектов и влекущей за собой ряд тяжелых последствий. Важнейшая из проблем такого рода – релятивизация ценностей высшего порядка, но также и атомизация общества, в том числе фундаментальных основ социального воспроизводства, таких как семья и государство. И, наконец,

¹ *Игорь Васильевич Следзевский* (Ин-т Африки РАН), доктор исторических наук, заведующий Центром цивилизационных и региональных исследований ИАФР РАН, специализируется по социальной истории Африки, этносоциологии и теории цивилизаций.

криминализация общественной жизни и падение секулярной культуры как регулятора общественных процессов. Это имеет глобальный характер, но затрагивает преимущественно западный, секулярный мир. Мы можем говорить о кризисе антирелигиозного понимания секуляризации, и важнейшее проявление кризиса – представление о множестве современных, форм современности. В настоящее время разворачивается «религизация» (христианизация, исламизация и др.) современности.

Этот феномен требует изучения, но он снимает бывшее прежде жесткое противопоставление на идеологическом уровне религиозного консерватизма и реформизма – фундаментализма, с одной стороны, и реформаторских течений. Приходится признавать, что мы имеем дело с расширяющимся взаимодействием между фундаменталистскими течениями и реформаторскими, что это взаимодействие имеет исторические корни. Совершенно справедливо вопрос фундаментализма был поставлен в связи с опытом европейской Реформации, которая включала в себя не только реформаторские установки, но и фундаменталистские. Необходимо обращать внимания на сферы взаимодействия этих двух направлений фундаментализма и реформаторства в религиозной сфере. Это может быть сфера вероучения, в том числе догматов и предания, сфера институциональная, организационная, или же сфера практической деятельности религиозных организаций, церквей, орденов и т. д. Они могут сочетаться в самых разных вариантах, что мы и наблюдаем. В итоге мы имеем дело с принципиальным историческим сдвигом в современных условиях в сторону трансформации религий. На первый план выходит старое и новое как важнейшая характеристика религиозного опыта и как фактор, который во многом определит цивилизационные судьбы современного мира.

Яковлев А.И.: Очень существенны те определения, которые Вы дали, они заслуживают дальнейшего обсуждения. Одно из таких понятий – христианизация и исламизация современности. Это один из предварительных выводов,

которые можно сделать на основе опыта первых двух десятилетий нашего века. Если ранее современность отвергала традицию, то теперь она обращается к традиции – как в рамках христианизации, так и исламизации. Этот вопрос стоит иметь в виду и разрабатывать.

Иером. Григорий (Матрусов): К христианизации современности я отношусь положительно. А что касается исламизации, то я бы добавил, что нельзя забывать о попытках исламизации истории. Один из главных моментов мусульманского мировоззрения заключается в том, что ретроспективно ислам как бы поглощает историю, дает свое альтернативное воззрение на историю. И конечно, одна из основных проблем – релятивизация ценностей высшего порядка, с этим я абсолютно согласен.

Лукин Р.Н.: Важная тема и пока малозатронутая – православный фундаментализм. Существует православный фундаментализм, просоветского толка (например, Русская народная линия), который защищает советский строй и коммунизм, и антисоветского толка. Последний тип фундаментализма побеждает, он становится магистральным направлением, живым и интересным. Его представляют движение «Сорок сороков» и Преображенское братство о. Георгия Кочеткова, которые можно назвать аналогом салафизма: они провозглашают возвращение к корням, строго строго следовать традиции, а в чем-то ее модернизировать. Это строго консервативные направление, подобно салафизму. Упомянулось о пересмотре исламом истории, но православный фундаментализм антисоветского толка тоже предлагает свою альтернативу, которая, на мой взгляд, и приемлема, и гуманна.

Реагируя на упомянутую христианизацию и исламизацию, я бы добавил, что, поскольку фундаментализм стал уже естественным и современным явлением со своими запросами и программой, его сторонники выступают с демократическими требованиями и, стоит признать, объективно демократизируют установившуюся на Западе, с точки зрения многих верующих, «бессовестную» либеральную демократию. Выступать с политическими заявлениями – это их

неотъемлемое право. А кроме того, если они демократизируют общество, то выходит, что в рамках такой политизации, они несут благо. Многим сложно в это поверить. Например, на сайте «Религия и общество на Востоке» в одном из материалов Алексея Сарабьева звучит обеспокоенность политизацией религии, даже призыв не допускать этого. Но это будет.

*Серебров С.Н.*¹: У меня вопрос к Роману. Вы сравниваете православный фундаментализм с салафизмом, но ведь салафиты борются со своими единоверцами иных толков. А в православном фундаментализме есть ли явление, подобное такфиру, когда обвиняют своих же единоверцев-православных?

Лукин Р.Н.: Безусловно. В частности, просоветские фундаменталисты обвиняют священников в модернизме, экуменизме и прочем. Есть и встречные обвинения, например, со стороны движения «Сорок сороков». Есть либералы, которые подвергаются осуждению, а есть те, кто активно критикует священноначалие, противоречит ему. Преображенское братство, которое считается модернистским, хотя на самом деле является довольно консервативным и руководствуется библейскими ценностями, тоже демонстрирует представление о собственной исключительности. Не секрет, что в этом движении чувство исключительности пестуется, что естественно вызывает раздражение многих единоверцев. Уже инициирован пересмотр оценки богословских взглядов о. Георгия Кочеткова, а его движение, в свою очередь, готовит свой «такфир». Так что религиозная жизнь кипит, фундаментализм развивается.

Серебров С.Н.: Теперь вопрос к о. Григорию: насколько допустимо в православии обвинение в отходе от правильной веры? В исламском мире это приводит к трагическим последствиям. Думаю, если не запретить «такфир» православным фундаменталистам, это приведет к таким же проблемам.

Иером. Григорий (Матрусов): Если в исламе нет институтов, которые бы являлись авторитетными для всех

¹ *Сергей Николаевич Серебров* (ИВ РАН), кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, специалист по социально-экономическим и политическим процессам в Йемене.

мусульман, то в православном христианстве это Вселенские и Поместные соборы. «Такфир» со стороны отдельных лидеров и групп неправомерен, поскольку это их частное мнение. Некоторые уклонения, даже уход в раскольнические группы наблюдается, но не фундаментализм и экстремизм является наиболее острой проблемой. Главная проблема православия в России – это как раз «тепло-хладность», пассивность гражданской позиции, отсутствие жизненной энергии, которая своим светом и добротой могла бы распространяться на окружающих. Впрочем, всегда негативно-заряженные более активны, и в этом я вижу проблему.

Сарабьев А.В.: Мне очень импонирует очень обоснованный взгляд Игоря Васильевича, который высказывался уже им в статье в одном из наших выпусков, что идет религиозное возрождение, причем с неожиданной для многих стороны – из Африки и не через основные конфессии, а через христианство харизматического, пост-протестантского толка. Эту мысль я бы хотел сопрячь с ответом на недоумение Романа Николаевича моей встревоженностью в отношении политизации религии...

Лункин Р.Н.: (смеется) Просто мне кажется, ученому обязательно говорить, хорошо или плохо то или иное явление...

Сарабьев А.В.: Это верно, каюсь, допустил оценочное суждение! Виноват. (смеется) Вы правы, «все это будет». Но идет, видимо, не пост-секуляризация. Я бы назвал это явление не пост-секуляризмом, а – в продолжение идеи д-ра Следзевского – религиозным возрождением нового типа, пока еще недостаточно нами осмысленным. Пока оно поднимается вдали от европейских политических баталий, пока оно недостаточно осознано, в частности, европейцами. Насколько я понимаю, мусульмане первыми взялись за «пересборку», за осознание этого, они уже пересматривают понятия «дар аль-харб» и «дар аль-ислам» как раз с этой целью – приспособить свои властные и политические амбиции, религиозные в своей основе, к современным реалиям, к той площадке, где они собираются их воплощать – европейской. И европейцам стоило бы задуматься, как им сопрягать этот поднимающийся

религиозный феномен с политикой, чтобы он не разрушил их консервативные, по своей природе, социальные модели.

Яковлев А.И.: Вы высказали, по сути, идею синтеза современности и традиции. В данном случае, мостиком между современным и традиционным может служить не только религия в условиях секуляризованного общества, но и традиция в широком смысле слова, обращение к тем христианским ценностям, которые, может быть, останутся в секулярном обществе. А Ваш тезис о соотношении политики и религии я бы сформулировал для себя так: политика не может развиваться вне этики, этика должна присутствовать в политике, а этика основана на ценностях (религиозных), которые в христианстве и исламе сходны.

Новакова О.В.¹: Тема моего сообщения далека от Ближнего Востока, поскольку я занимаюсь Юго-Восточной Азией, и даже далека от исламского мира. Но высказанные здесь обобщения вполне приложимы, в частности, к проблеме соотношения традиционных ценностей и многообразия религиозной жизни современного Вьетнама. Как известно, новый курс, известный как политика «обновления», провозглашенный в декабре 1986 г. на VI съезде Компартии Вьетнама, впервые после 1954 г. опирался на традиционную для вьетнамского социума идеологию, где главными были – стабильность и всенародная сплоченность. Эта идеологическая установка подкреплялась апелляцией и к идеологическому наследию президента Хо Ши Мина, образ которого возведен в статус духа-покровителя нации, происходит сакрализация его образа не только в государственно-политическом отношении, но и в чисто религиозном: например, в многочисленных буддийских пагодах установлены его бюсты. И если эрозия традиционных ценностей во Вьетнаме в некоторых сферах зашла достаточно далеко, то почитание образа вождя в духе национальных традиций только усиливается. Его посмертный культ стал мощным цементирующим фактором идео-

¹ *Оксана Владимировна Новакова (ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова), кандидат исторических наук, специалист по истории стран Юго-Восточной Азии, ведет исследовательский проект «Христианство в Юго-Восточной Азии».*

логического воздействия на современное вьетнамское общество, связываясь в сознании масс с идеей руководящей роли Компартии.

Руководство страны и партии включило в свой идеологический арсенал новый тезис, утверждающий, что в процессе современного социально-политического развития на основе рыночной экономики связка традиционной культуры и религии может выполнять интегративные функции, удерживая единство и сплоченность вьетнамского общества. Новый курс КПВ на строительство социализма «с вьетнамской спецификой» предполагает и поворот к историческим и культурным традициям.

Религиозная жизнь современного Вьетнама отличается динамичностью: характерным явлением для Вьетнама стала тенденция объединения и слияния различных религиозных сект. Идет нарастающая «религизации»: в 2018 г. насчитывалось уже 42 религиозные организации и 16 деноминаций, официально признанных государством. Многие из них воспроизводят синкретизм, свойственный вьетнамской культуре. Интересно следующее явление: разрозненные буддийские секты объединяются руководством вьетнамской сангхи и классифицируются вместе как «новая религия». На официальном уровне признаются наследием локальные верования, характерные исключительно для Вьетнама, местные религиозные и национальные традиции.

Своеобразие траектории модернизационных процессов во Вьетнаме определяется довольно существенными различиями в ценностно-мировоззренческих установках конфуцианства, буддизма (в разных вариантах), даосизма, а также католицизма и протестантизма. Авторитарный характер правления и весомая роль государства как контролера общественной жизни, наряду с внешним воздействием массовой культуры западного образца, вызвали ответную реакцию в виде возрождения традиционных ценностей и включения их в политический багаж истеблишмента. Возвращение к государственным национальным традициям во Вьетнаме, возвеличивание исторического прошлого и древних культов,

внимание к идейно-религиозному комплексу – все это говорит о том, что перед нами религиозный фундаментализм, в нашем понимании. Но в глазах вьетнамцев, все это элементы народной сплоченности и стабильности.

Наряду с этим происходит буддизация культа предков. Да и современные религиозные практики окрашены национальными традициями. Вьетнамская католическая церковь выдвинула новый лозунг: «Быть хорошим прихожанином – значит быть хорошим гражданином». Опора на культ предков на трех уровнях (семейном, общинном и государственном) и его идеализация в качестве главного заслона против экспансии массовой культуры Запада поддерживается партией и государством. Нынешний вьетнамский курс делает все более призрачными ожидания перехода от экономического роста к политической либерализации западного образца. Идеология, на которую опирается руководство Вьетнама, повернута в прошлое с тенденцией его возвеличивания, что находит свое отражение в проводимой политике. И это происходит в духе толерантности межрелигиозного мира.

Семенченко Н.А.¹: Я рассматривала проблему встречи старого и нового на примере религиозного паломничества в Святую Землю. До середины XIX в. паломничество в Палестину было настоящим подвигом во имя веры. Продолжалось оно месяцами, а то и годами. Точного пути в Святую Землю паломники не знали. Отправлялись они поодиночке, либо небольшими группами. Если в первой половине XIX в. их насчитывало одна-две сотни в год, то к середине века их число достигало порядка тысячи в год. Совершая паломничество в Святую землю, русские христиане подвергали себя всевозможным опасностям. Паломники приезжали в страну, не зная обычаи населявших ее народов, местного языка, порой, не имея денежных средств. Помимо непривычного ландшафта и климата, русские паломники терпели нередко оскорбления, нападения и грабежи, а турецкие власти взима-

¹ *Нина Абрамовна Семенченко* (ИВ РАН), кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Израйля и еврейских общин ИВ РАН, специалист в области истории российско-израильских отношений.

ли с них, как и с других иностранцев, немалые налоги. Настоятель московского Иерусалимского подворья архимандрит Арсений, член Братства Святого гроба, ещё в 1816 г. доносил императорскому двору о бедственном положении русских паломников в Палестине. «В Иерусалиме никто столько не терпит бедности и нужды в пище и одежде, и в самом убежище, как поклонники русские».

В настоящее время паломничество устраивают при серьезном внимании к инфраструктуре и учитывании тонких моментов религиозных особенностей местных жителей – иудеев, христиан, мусульман. К примеру, это касается «дня покоя» иудеев – субботы, выходных и праздничных дней христиан, мусульман – воскресенья и пятницы.

Хотела бы также поддержать идею Игоря Васильевича о христианизации и исламизации. В Израиле также набирают силу фундаменталисты, но только иудейские, полным ходом идет «иудаизация» – и в обществе, и в политике. Ощущается и проблема религиозного сионизма. В государственной политике растет значение религии, поэтому и усиливается правый политический фланг. То есть, как во Вьетнаме, так и в Израиле активно религия используется в политических целях.

Сарабьев А.В.: Перенесемся снова ближе к мусульманской тематике, и предоставим слово представителю мусульманского духовенства.

*Зарипов Ислам-хазрат*¹: Я не готовился выступать, но меня очень вдохновил доклад о. Григория, которому я благодарен за его сопоставительный анализ. Относительно встречи старого и нового хотел бы напомнить предание, восходящее к пророку Мухаммаду, что в начале каждого столетия Бог будет посылать умме того, кто обновить для нее эту религию. Это предание легло в основу обновленческого движения на протяжении всей истории ислама, поскольку, опираясь на этот хадис в разное время разные группы (в том чис-

¹ *Ислам Амирович Зарипов* (Ин-т востоковедения РАН), кандидат исторических наук, имам-хатыб Московской Соборной мечети, автор научных работ о татарских просветителях и религиозных реформаторах.

ле суфийские) называли таких муджаддидов. Возвращаясь к схеме маратиб ад-дин, представленной о. Григорием, замечу, что в основе аркан аль-иман лежат схоластическое богословие (ильм аль-калям) и исповедание (акыда), опирающиеся на источники. В аркан аль-ислам выделяют также две сферы – обряды (ибадат) и межличностные взаимоотношения (муамалят). Богословы считают, что в этой сфере следует руководствоваться принципом целеполагания (макасид). В отличие от фундаменталистского призыва копировать древние установления модернисты говорят, что нужно выявить цель и затем уже преломить эту цель сквозь региональные и временные особенности.

Второе – это роль государства. В определенный период советская власть использовала мусульманских деятелей на международном направлении – например, в 70-е годы в межмусульманских контактах, причем поддерживали как раз джадидов-модернистов. Я сейчас работаю над материалом по деятельности Ахмаджана Мустафина, и он заявлял, что исламский социализм есть продолжение идей таджидда, высказанные дореволюционными богословами. Совсем недавно была защищена первая докторская диссертация по теологии Д.В. Мухетдиновым, где очень хорошо отражен неомодернистский исламский дискурс.

Сарабьев А.В.: И мы рады приветствовать присоединившегося к нам Дамира-хазрата. Хотел бы зачитать вопрос, поступивший от нашей коллеги О.В. Москалец. Она тесно работает с нашим заслуженным востоковедом Багратом Гарегиновичем Сейраняном, который писал в свое время о Мухаммаде Абдо и, видимо, сумел заинтересовать многих этой личностью. Она спрашивает, как сочетаются его реформаторские идеи с татарским джадидизмом и как они сейчас они преломляются в модернизаторских тенденциях?

Зарипов Ислам-хазрат: И Мухаммад Абдо, и Джемалуддин Афгани имели важнейшее значение для татарского джадидизма. Можно сказать даже, что они были учителями некоторых татарских богословов, обучавшихся в Египте, например, Зияутдин Камали, Муса Джаруллах Бигиев. Конечно,

идеи этих реформаторов проникли в татарский богословский дискурс, на них опираются многие татарские модернисты. Бигиев, кстати, написал и работу о банках (была переведена мной с татарского), и он предлагает отличную от Абдо концепцию, что потребительский кредит запрещен, а производственный разрешен. Но другой, более крайний реформатор, Закир Аюханов в этом вопросе (ссылаясь на Ибн Хазма и вообще на захиритскую школу) считал, что запрещено только то, что запрещает буква закона, тогда как бумажные деньги и ценные бумаги под запрет не попадают. Между этими муджаддидами шла в татарской печати серьезная полемика.

Стародубровская И.В.¹: Отреагирую на два тезиса, прозвучавшие в дискуссии. Первый – что для западного мира и Европы характерны индивидуалистические либеральные ценности, которые приводят к некой социальной деструкции, тогда как религиозное возрождение есть реакция на эти процессы. Второе – что религиозное возрождение означает, что теперь современность не противопоставляет себя традиции, а сопрягается с ней. Много лет я как социолог изучала на Северном Кавказе исламских фундаменталистов, то есть не идеи, а самих носителей этих идей. Бросается в глаза их крайний индивидуализм. Вроде бы, по религиозным установкам этого не должно быть, но по самой социальной ситуации видно, что это люди, которые индивидуально делают выбор в пользу религиозных кругов своих единомышленников, иногда разрывая с выбором предшествующих поколений, по крайней мере, дистанцируя себя от унаследованных сообществ – общинных, кровнородственных. Наконец, они считают себя вправе самостоятельно трактовать священные книги. Мне говорили, например: «Пусть Пророк будет моим шейхом, а остальные – такие же люди, как и я». Этот взгляд четко улавливается в тех фундаменталистских сообществах.

Такой выбор заключает в себе вариативность. Как верно было отмечено в преамбуле к круглому столу, эти люди

¹ *Ирина Викторовна Стародубровская* (Ин-т Гайдара), кандидат экономических наук, специалист в области модернизации экономики, занималась изучением социальных проблем северокавказских сообществ.

заменяют реальную традицию на некую воображаемую, а ее можно понимать очень по-разному. Поэтому это сообщество очень фрагментировано, ведь по любому вопросу будет множество мнений: участвовать ли в гражданском активизме, участвовать ли в выборах, является ли светское образование, наряду с религиозным, существенным для религиозной жизни и т. п. То есть, фундаментализм подразумевает индивидуальный выбор по своей природе. В одном высокогорном селе нам объяснили суть разгоревшегося там религиозного конфликта так: «Знание противостоит традиции». Это их собственное восприятие сути.

Когда мы говорим о сопряжении современности с традицией, религиозное возрождение это и отрицание традиции. Это такой своеобразный путь модерна, похожий на описанный Вебером.

Сарабьев А.В.: Но как же в таком традиционном обществе с присущей ему ядерной семьей, где сильны вертикальные связи, возможен поколенческий разрыв: неужели молодое поколение настолько образовано, что считает себя умнее отцов, или это результат действия неких пропагандистских групп, или, может быть, книг?

Стародубровская И.В.: Пока традиционная система обслуживала базовые потребности человека, позволяла удобно устраиваться в этом мире, она работала. Потом рухнула идеологическая, социальная, экономическая система. Мы ее считаем социалистической, но в общем она хорошо сопрягалась с нормами традиционного общества: были противоречия в плане идеологии, но в остальном – иерархический принцип с ограничением свобод личности, с подчинением начальству – все было сходным. Второе, что повлияло, это массовая урбанизация, когда родители, недавно переехавшие в город, не могли существенно помочь своим детям-горожанам, ищущим новые смыслы в новой среде. В ходе обвальнoй урбанизации рушатся сельский уклад и только еще формируется новый, и люди ищут ориентир, который позволил бы им структурировать жизнь. Это уже не коллективистский, не традиционный уклад, новая городская жизнь полна выбора. Так что

для меня фундаментализм – это реакция на запросы, которые формируются новой социальной средой.

Сарабьев А.В.: Тогда позвольте предложить Вам парадокс: перечисленные Вами изменения – формации, социальных отношений, государственных, а также урбанизация – все это признаки так называемой модернизации, и выходит, что модернизация приводит к вспышкам фундаментализма?

Стародубровская И.В.: А это не парадокс, это такая форма модернизации, как бы странно это ни звучало. Если продолжать проводить параллели с протестантской Реформацией, а они кажутся очень явными, то мы видим, что фундаментализм расчищает поле от прежних иерархий и авторитетов, когда религия подразумевает уже взятие на себя определенных обязанностей и ответственности за индивидуальный выбор, а не передаваемые из поколения в поколения нормы и правила. Есть и откровенно модернизационные явления: так, в Дагестане получили широкое распространение идеи, что глубокие светские знание есть требование исламской религии, поэтому идет поддержка со стороны умеренных фундаменталистов образовательных учреждений, где хорошо преподают светские дисциплины (я сама встречала там выпускника Сорбонны). Есть, конечно, и большой комплекс архаичных идей, вместе со стремлением навязать насильственным путем «правильное» мировоззрение. Все это мы видели и в протестантской Реформации. Так что, когда мы говорим о фундаментализме как о попытке возврата в VII век, мы не видим за внешней оболочкой, что это процессы, которые могут сопровождать модернизацию. В долгосрочной перспективе может проявиться и модернизационный эффект.

Сарабьева Д.А.: В подмеченном Алексеем Викторовичем парадоксе, что на фоне признаков модернизации возникает вдруг фундаментализм, есть параллель с тезисом, прозвучавшем в докладе Александра Ивановича, что как реакция на перемены возникает консерватизм. Может быть, это и есть консерватизм, который в отдельных случаях принимает такую форму, включающую переосмысление традиционных ценностей, новые толкование Корана и т. п.?

Стародубровская И.В.: Как и консерватизм, фундаментализм является реакцией на вызовы модернизации, но он не сводится к первому. Так и в Реформации имели место группы с разными ценностями и ориентирами. И, по Веберу, далеко не все из них были предвестниками «духа капитализма». Здесь тоже очень разнообразная реакция: есть консервативная, есть даже насильственное неприятие, но при этом есть и очень модернистская реакция. И все это бывает под флагом фундаментализма, внутри которого социальное содержание оказывается очень разным.

*Мухетдинов Дамир-хазрат*¹: Мы используем множество разных терминов, но нередко понимаем под ними совершенно разное. Например, можно ли называть салафитов традиционалистами? Я как представитель ханафитского матрудитского мазхаба считаю, что ханафитов можно называть этим положительным термином, но не салафитов. Но в исламоведческой литературе под традиционалистами мы понимаем Ибн Таймийю, Ибн Каима, но не имама Абу Ханифу и не имама аль-Матруди. Так же и модернизм: если брать эпоху Абдо и Афгани и тех, на кого они оказали влияние в Российской империи, то этот модернизм обнаруживает идеи Ибн Таймийи и Ибн Кайима и, конечно, имел некоторые отголоски салафизма. Поэтому неудивительно, что многих авторов-современников Резы Фахретдина или Али Каяи (в Дагестане) считали шайтанами, называли Абдо, Афгани и Рашида Риду пособниками дьявола.

Занимаясь темой обновленчества, модернизма и неомодернизма XX в., я считаю, что обновление свойственно исламу и не является реакцией на какие-либо вызовы извне. Простой пример: Марджани родился в 1818 г., а Афгани и Абдо родились, соответственно, в 1839 и 1849 годах, но тогда непонятно, откуда шло влияние модернистских идей на величайших татарских классиков Курсави и Марджани. Они никак не связаны с египетским модернизмом, который якобы является

¹ *Дамир Ваисович Мухетдинов*, доктор теологии, первый зампрезидент Духовного управления мусульман РФ, имам-мухтасиб Санкт-Петербурга и Ленинградской области, автор работ о религиозном реформаторстве.

ответом на некие вызовы. Конечно, в работах Кемпера [Кемпер 2008] и Девиза есть идея, что истоки нужно искать у муджаддида XVI в. Ахмада ас-Сирхинди, который из Индии попадает в Кабул, а затем в Бухару. Затем уже в Бухаре якобы эти идеи мог почерпнуть Курсави и ввести в татарскую традицию. Но тогда откуда эти идеи попали в Индию?

Кроме того, в 1703 г. рождается Валиулла Дахлави и в тот же год – Мухаммад Абд аль-Ваххаб. Как тогда рассматривать этих обновленцев, идеи которых не могли быть реакцией, скажем, на вторжения британцев, французов или португальцев? Муса Бигиев возражал против того, чтобы его называли реформатором, себя называл «исламий», то есть – исламист? Для меня это звучит как «человек, основывающий свое учение на источнике, фундаменте – Коране и Сунне, то есть, в какой-то мере фундаменталист. Понятия слишком по-разному воспринимаются в академической традиции и исламоведческой. Вообще, считаю, что преждевременно обобщать, пока не изучено наследие этих авторов.

Например, из более 50-ти работ Мусы Бигиева у нас переведено шесть-семь работ. Та же ситуация с работами Фахретдина и Марджани. Исследователи строят свои заключения на основе этих немногих работ, но это неправильно. Говорить о вкладе Мухаммада Абдо еще сложнее: на русский язык вообще не переведено ни одной работы. Столько специалистов, которые писали о нем, но не введено в научный оборот ни одной переведенной работы. Также и по наследию Саида Ахмадхана, Рашида Риды. Только по Мухаммаду Икбалу есть работа, подготовленная М.Т. Степанянц [Икбал 2002]. Эволюция взглядов этих авторов была поразительной, но она вообще не учитывается. Хотя, например, Ибн Таймийя последнюю свою работу озаглавил «Конечность ада» (Ар-радд ‘аля фана ан-нар), где проводится мысль, что ад не вечен, что все спасутся. Эта эволюция воззрений возводит его в ряд величайших мыслителей человечества. По трем работам Ибн Кайима также можно видеть эволюцию взглядов – от постановки вопроса до вывода о спасении всего человечества. И этих деятелей считают основоположниками салафизма – тех, кто

писал о спасении кяфиров, христиан, иудеев, безбожников... Так что, пока наследие исламских богословов исследовано лишь на несколько процентов, строить какие-либо заключения, вписывать их в какую-то «номенклатуру» преждевременно.

Сарабьев А.В.: По счастью, наша сегодняшняя дискуссия и отличается тем, что никто не припечатал ни одного автора каким либо термином типа «традиционалист» или «фундаменталист», мы как раз пытаемся разобраться что они значат. Мне импонирует Ваш посыл, что религии всегда обращены к конкретным людям в конкретных социальных условиях. Ислам-хазрат даже упоминал хадис об изменениях в религии в зависимости от меняющихся условий жизни. Но мой заключительный вопрос к Вам такой: говоря об истории мусульманского реформизма, Вы дошли до XVI в., времени европейской Реформации – взлома религиозных устоев по всей европейской «ойкумене», и не могла ли эта волна вызвать отклик в мусульманской мире?

Мухетдинов Дамир-хазрат: Из исследуемых работ мне ясно, что мусульманские деятели имели весьма поверхностное представление о том, что творилось в христианском мире – у католиков, протестантов и, тем более, у православных. На XVI в. я остановился вовсе не поэтому, а лишь привел пример реформатора Сирхинди. Например, Фахретдин очень интересовался взглядами Ибн Араби, а это уже совсем другая эпоха. Были и такие новаторы, как Ибн Рушд, Ибн Таймийя, аль-Газали, и их реформаторские, обновленческие взгляды были осмыслены деятелями XIX–XX веков. Повторю, что идея обновления укоренена в исламе, и укоренена, начиная с самого пророка Мухаммада. Он и сам эволюционировал от мекканского периода к мединскому...

Сарабьев А.В.: Благодарю участников этой интереснейшей дискуссии, наших докладчиков и всех, проявивших интерес к обсуждению заявленной темы! Надеюсь на продолжение встреч на площадке группы «Религия и общество на Востоке».

ЛИТЕРАТУРА

Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа Анналов. Изд. 2-е. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. (Серия «Российские Пропилеи»). 432 с.

Икбал, Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. 200 с.

Кемпер, Михаэль. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. Искандер Гилязов. Казань: Российский исламский ун-т, 2008. (Серия «Зарубежное исламоведение»). 655 с.

Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного / Отв. ред. Л.И. Рейснер и Н.А. Симония. М.: Наука, 1984. 582 с.

Яковлев А.И. Страны Востока в эпоху глобализации: синтез традиционного и современного / Ин-т стран Востока, Ин-т востоковедения РАН. М.: Ин-т стран Востока, 2015. 392 с.

REFERENCES

Gurevich A.Y. (2014) *Istoricheskii sintez i Shkola Annalov* [Historical synthesis and the School of the Annals]. Ed. 2nd. Moscow, Sankt-Petersbourg, Center for Humanitarian Initiatives, University Book. (In Russian).

Iqbal, Muhammad. (2002) *Rekonstruktsiia religioznoi mysli v islame* [Reconstruction of religious thought in Islam]. Transl., foreword and comments by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaia literatura. (In Russian).

Kemper, Michael. (2008) *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskii diskurs pod russkim gosподstvom* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian domination]. Transl. by I. Giliyazov. Kazan, Russian Islamic University. (In Russian).

Evoliutsiia vostochnykh obshchestv: sintez traditsionnogo i sovremennogo. (1984) [The evolution of oriental societies: a synthesis of the traditional and the modern]. Ed. by L.I. Reysner, N.A. Simoniya. Moscow, Nauka. (In Russian).

Yakovlev A.I. (2015) *Strany Vostoka v epokhu globalizatsii: sintez traditsionnogo i sovremennogo* [Countries of the East in the era of globalization: a synthesis of traditional and modern]. Moscow, Institute of Oriental Countries. (In Russian).

Александр ЯКОВЛЕВ

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ГОСУДАРСТВА В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН: ВЫБОР МЕЖДУ МОДЕРНИЗМОМ И ФУНДАМЕНТАЛИЗМОМ

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-59-84

Религиозная жизнь в современном мире изменяется под воздействием кардинальных перемен в технологиях, экономике и политике. Ранее в обществах с монотеистической религией религиозные институты были либо частью государства, либо тесно с ним связаны, а само государство имело сакральную природу. Постепенная десакрализация общественной жизни в целом и государства в частности завершилась в западноевропейских странах в конце XVIII века, а в странах Востока сопутствовала модернизации в XIX и XX веках. В то же время, государство в новых условиях избирало определенную политику в отношении религии и религиозных институтов, отвечавшую его собственным интересам. Ныне, в условиях кризиса модели индустриального общества и формирующегося нового, постиндустриального (технологического, информационного), государство по-прежнему выступает основным регулятором общественных процессов, в том числе и религиозной жизни. Религия была и остается частью общественной жизни и на Западе, и на Востоке, однако в XXI веке ее роль и значение переосмысливается. В статье, на примерах стран Запада и Востока, рассматриваются возможные варианты религиозной политики современного государства – от фундаментализма и консерватизма до либерализма и модернизма.

Ключевые слова: государство, кризис, религия, традиция, секуляризация, модернизм, либерализм, консерватизм, фундаментализм.

Кризис системы, который мир переживает со вступлением в непредсказуемый XXI век, в определенной мере отразился и на сфере религиозной жизни, повлиял на существование различных религиозных институтов и на отношение государства к религии.

От сакрального государства к светскому

Рассмотрение темы заставляет обратиться к ключевому моменту – действиям государства в период *системного кризиса общества*, затрагивающего экономику и технологии, социальную и политическую жизнь, колеблющего уклад жизни, нормы поведения и морали. Кризис порожден созревшим новым качеством материальных сил и самого общества, очевидно оформившимся в мировом авангарде – странах Запада, тогда как содержание кризиса знаменует начало перехода к новому качеству, очертания которого становятся всё яснее. На этот вызов времени общество в разных сферах своей жизни даёт тот или иной ответ, конечно, исходя из собственного уровня развития и своего опыта. Как правило, ответом бывает или *застой* (и угасание), или *модернизация* – в виде неуправляемого потока *революции* или же *реформы*, то есть целенаправленных действий государства.

Однако религиозная сфера – сфера особая, и альтернатива «революция или реформа» к ней редко применима. Там цель деятельности религиозных институтов и сам смысл религиозной жизни неизменны, поэтому отказ от модернизации – вполне разумное решение. Причем это не может рассматриваться в качестве негативного решения кризисных проблем, так как само явление религии в своей сущности неизменяемо. Религия, согласно Лактанцию или блаженному Августину, рассматривается как связь человека с Богом, и разрыв этой связи (союза) означает просто отказ от религии.

Современный мир уже не раз переживал слом эпох и переход в новое качество, однако до Нового времени в западных и восточных обществах религиозная жизнь была частью существования всего социума, стержнем которого оставалось государство, обладавшее сакральными функциями. Тем

не менее, в религиозном пространстве христианства и ислама произошли изменения, последствия которых проявились существенно позднее. В христианстве это Великая схизма 1054 г., вследствие которой закрепился разный характер церковно-государственных отношений в двух частях христианского мира: зависимость Восточной Церкви от византийских императоров и самостоятельность Западной Церкви в отношении разных европейских государей. В исламе, при всей условности сравнения, возникшее в VII в. разделение на суннитов и шиитов, привело к большому созвучию политики мусульманского государства с суннизмом и меньшего – с шиизмом, духовные лидеры которого обладали авторитетом сравнимым с лидерами государства.

В то же время, реакция на общественные перемены в виде прямо революционных преобразований происходила и в области религии. Очевидный пример – Реформация в Европе в XV–XVI вв., кардинально затронувшая и догматическую и обрядовую стороны христианства. Иная реакция в форме застоя была порождена владычеством Османской империи над территориями Восточных церквей в XV–XX вв.

Однако до Нового времени церковно-государственные отношения и религиозная политика государства в целом сохраняли относительно взаимоуважительный характер, хотя и произошла десакрализация государства. Великая Французская революция 1789 г. не только заложила основы нового, современного светского общества, но и необратимо разорвала взаимосвязь государства и христианской религии. Во Франции государство само создало новый религиозный культ (Разума, Верховного Существа) в полноте учения, обрядов, системы ценностей, норм поведения и морали. Революционеры превратили политику в религию, главным субъектом которой выступало государство, в котором изначально возникший режим имел целостную идеологию «общего блага» и тоталитарный, террористический и националистический характер. Со сменой режима (переворот 18 брюмера (ноября) 1799 г.) государство отошло от радикализма революционеров в своей религиозной политике, однако вернуться

к дореволюционному характеру церковно-государственных отношений оказалось невозможным – изменилось время, изменилось общество, и область сакрального оказалась окончательно ограниченной церковной оградой.

На протяжении XIX и XX вв. современное буржуазное государство, созданное на принципах демократизма, разделения ветвей власти и защиты частной собственности, в своей религиозной политике утверждало светский характер государственности и проводило преимущественно консервативный курс. Модернизированные страны Востока в XX в. создавали свою государственность на основе западной модели, но не буквально копируя ее, а путем симбиоза соединяя фрагменты современности и традиции. В возникшем разнообразии «множественных современностей» (термин Ш. Эйзенштадта) цивилизационные смыслы и ценности сохранились, их основой оставалась религия, которую государство должно было принимать в расчет в своей политике.

Государство и религиозная жизнь в условиях кризиса системы

В условиях современного глобального кризиса вновь возрастает роль национального государства как регулятора экономической и социальной жизни общества. Государство стремится использовать религию в качестве одного из инструментов своей внутренней (и внешней) политики. Религиозные институты, в свою очередь, до определенных пределов сотрудничают с государством, с одной стороны, следуя евангельскому завету о признании светской власти: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21), и наставлениям апостола Павла: «Нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1), «Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти...» (1 Пет. 2:13). С другой стороны, ожидая от власти покровительства, Церковь в христианстве, по мнению К. Барта, «ожидает от государства, что оно будет государством, и, таким образом, будет создавать законы и осуществлять правосудие» [Политическое богословие

2019, 8]. В то же время, по мнению папы Бенедикта XVI, «слияние Церкви с государством, разрушило бы суть государства и самой Церкви» [Ратцингер 2007, 68]. В конечном счете, всякое государство должно считаться с тем, что религия сохраняет свое значение естественной части общественной жизни, хотя конкретные формы ее существования весьма различны – в зависимости от конкретно-исторических и иных условий той или иной страны.

Значение религии как глубинной структуры общества возрастает в периоды общественного кризиса (кризиса системы, нарушения стабильного хода развития, обострения противоречий и конфликтов в обществе) накануне перехода общества в новое качество.

Религиозный фактор редко играет главенствующую роль в общественно-политической жизни современного, преимущественно секуляризованного общества. Тем не менее, он имеет важное значение, наряду с иными факторами. Он может слабеть, может и усиливаться, но, в отличие от собственно религии, он видоизменяется как по форме проявления (высокая активность, слабая активность, политизация или отказ от нее), так и по своей сущности (фундаментализм, консерватизм, либерализм, модернизм). Отчасти значение религиозного фактора связано с характером деятельности существующих религиозных институтов и структур. Однако, если ранее он был производным от течения религиозной жизни, то ныне востребован в качестве замены идеологии или орудия государства и общественных групп.

В западной модели современного общества в XX в. религиозная политика государства перетекала от традиционализма к модернизму. Но в других странах государство оказалось вынуждено выбирать между различными проявлениями активности официальных и неофициальных религиозных институтов и структур для более эффективного достижения своих целей.

Выбор непрост и не всегда возможен. В XX в. в своей религиозной политике и использовании религиозного фактора государство могло попросту избрать *традиционалистское*

направление преМодерна, уклад религиозной жизни, сложившийся и упрочившееся в Новое время, что подразумевало сохранение существующих религиозных структур. Очевидной альтернативой выглядел религиозный *модернизм*, плод эпохи Модерна, означавший смену идейных вех и формирование новых религиозных структур при сохранении регулирующей роли государства. Однако к концу века неожиданно вновь актуальным сделалось и третье направление – религиозный *фундаментализм*, как отвержение и преМодерна и Модерна, как обращение к «чистым истокам» религии. В отличие от первых двух направлений, ревнители «религиозной чистоты» ставили под сомнение существующие нормы и характер отношений религиозных институтов с государством, предлагая иной тип государства.

Предложенная схема религиозной политики государства (церковно-государственных отношений), на наш взгляд, может быть использована для лучшего понимания некоторых современных явлений в условиях кризиса современной модели развития (индустриального капиталистического общества Модерна) и её эволюции (технологического перехода), когда заново пересматриваются ценности, идеи и институты как эпохи Модерна, так и преМодерна. В частности, Г. Кюнг указывал на то, что «идолы нового времени (наука, технология и промышленность) в значительной степени дискредитировали себя... великий бог модерна, носящий имя “прогресс”, подвергся разоблачению как ложное божество, и теперь всё слышнее становится призыв к истинному Богу, причем не только в рамках христианства...» [Кюнг 2000, 390].

Революционные перемены в технике и технологиях, произошедшие на рубеже XX–XXI вв., не могли не отразиться на социально-экономической структуре общества, на его общественной жизни. Кардинальное переустройство уклада жизни и норм труда также не могло не отразиться на мировосприятии и мировоззрении больших масс населения и привело к пересмотру набора идей, ценностей и идеалов современного буржуазного общества.

Государство и в XXI в. остается основным субъектом развития (наряду с признанием важной роли ТНК, влиятельных сообществ и Сети). Вопреки опыту современного секулярного государства, его внимание все больше привлекает религия и духовная жизнь, которые теперь чаще рассматриваются как формы контроля за сферой массового сознания. Сфера существования и цель деятельности государства, конечно, полностью исчерпываются пространством *мира сего*. Однако привычный эконоцентристский подход к общественной жизни, сводящий ее к производству и потреблению, лишается былого господства и дополняется антропоцентристским подходом, в котором человек становится мерой всех вещей (но не господином мира), что возвращает актуальность религии, как инструменту государства по направлению и регулированию массового сознания.

Государство в XXI в. вынуждено принимать в расчет разные типы религиозной жизни и соответствующих им религиозных институтов: либерально-секулярный, традиционалистский и фундаменалистский.

Все эти явления только еще разворачиваются в постиндустриальном обществе Запада и неЗапада, а потому отдельные проявления религиозной жизни и религиозного фактора могут быть сочтены случайностями. Однако, они в разной мере свидетельствуют об одном: в ходе длительного общественно-исторического процесса, но особенно в периоды революций, религия нередко оказывается реальной социально-политической силой.

Светское, секулярное начало, присущее европейскому проекту Просвещения-Модерна, действительно нарушает баланс сил в духовном пространстве общества. Однако в конечном счете, возникает новый баланс сил, в котором традиционные цивилизационные начала западной модели сокращаются или отчасти замещаются иноцивилизационными началами, а в незападных обществах активизируются фундаменалистские течения, получают новые возможности для существования и развития.

Именно традиционное начало, казалось, подавленное в России за семь десятилетий коммунистического режима, всплыло в конце 1980-х годов из глубины прошлого и оказалось актуальным для построения нового, современного государства. Религиозный фактор используется российским государством с большей или меньшей степенью эффективности на протяжении трёх десятилетий. А в Исламской Республике Иран религиозный фактор в форме фундаментализма оказался одним из системообразующих начал новой государственности и новой общественной жизни.

Бурные события в общественно-политической жизни стран Западной Европы в первые два десятилетия XXI в. также свидетельствуют о реальной значимости традиции в цивилизационном смысле. Наблюдается ожесточенное противостояние мусульманских анклавов местному светскому пространству европейского общества постМодерна, отвернувшегося от своих цивилизационных смыслов и ценностей. Это стало важным показателем исчерпания своего потенциала исключительно светской моделью общественного развития, а также поисков новой модели.

Какие возможны варианты? В какой мере государство можно рассматривать в качестве субъекта или наблюдателя в широком диапазоне вариантов современной религиозной жизни, в которой череда событий заслоняет общую картину?

Обратимся к истории, показавшей, что ничего невозможного в этом отношении не было даже в рационалистическом XX в. В Новое время в религиозной жизни и Запада и Востока наряду с сохранением религиозного традиционализма появляется религиозный модернизм, возникший как естественное развитие либерального мировоззрения. Он реализует себя в западном мире не только в сфере богословской мысли, но и в форме новых религиозных институтов и структур (например, секты, парарелигиозные организации и неоязычество). В незападном мире, пережившем с разной степенью успеха модернизацию («революцию сверху») по западной модели, религиозная жизнь также не могла не реагировать на перемены в обществе. Государство в своей религиозной

политике обращается то к крайностям фундаментализма, то следует курсом традиционализма или консерватизма.

Русская революция между религиозным модернизмом и традиционализмом

Великая революция 1917 г. имела значение не только для судеб населения огромной Российской империи, но и для мирового развития. В России началась реализация одного из европейских проектов Просвещения-Модерна, впервые опробованного во Франции в конце XVIII в. – коммунистического проекта.

В условиях полутрадиционного общества, в котором еще не завершилась модернизация системы, большевиками было задумано создание государства Модерна нового типа – подлинно народной демократии. Ровно так же, как их французские учителя, большевики были одержимы идеей «общего блага», навязывания народным массам прогресса, понимаемого как реализация коммунистической идеи. И в России возникает тоталитарный режим, использующий насилие для самоутверждения и навязывания сконструированной «религии» в идеологической оболочке.

Вскоре верхушке большевиков стало понятно, что ради простого выживания следует отбросить теоретические фантазии и вернуться к авторитарному типу государства для сохранения своей власти и завершения модернизации. В то же время, оказалось невозможным избавиться от родового качества Советского государства – его квазирелигиозного происхождения из европейских идей атеизма и утопического социализма. Идеологическая основа советского государства выводила его за рамки традиционного пространства материальной жизни – производства и потребления, но в этом идейном пространстве у большевиков оказался сильный противник – Русская Православная Церковь.

К началу революции в религиозном пространстве России проявляли себя (а) либеральное мировоззрение в виде то марксизма Г.В. Плеханова и В.И. Ленина, то теософии Е.П. Блаватской и Н.К. Рериха, (б) диссидентское

мировоззрение в виде старообрядчества или толстовства и разного рода сект, (в) консервативное христианское мировоззрение в деятельности то Религиозно-философских собраний и сборника «Вехи» (1909), то Всероссийского съезда монашествующих (1909) и проповедях о. Иоанна Кронштадтского, то в решениях Синода после 1905 г. и «Отзывах епархиальных архиереев о церковной реформе» (1906). Развивалась религиозная жизнь католиков, протестантов, мусульман, буддистов и иудеев.

Следуя поначалу западной модели либерального общества, Советская власть начала с законодательных актов об отделении Православной Церкви от государства и школы от Церкви (1918), продолжая тем самым политику либерального Временного правительства [Цыпин 2004, 334–340]. Однако революционный характер новой власти и ее цель – создание нового человека вне связи с Традицией – естественным образом сделали Церковь таким же врагом, как монархический строй, и большевики использовали насилие для уничтожения Церкви и религиозной веры вообще. В начале 1920-х годов и либеральная законодательная, и революционная насильственная политики большевиков не принесли сразу решающего успеха в борьбе с глубоко традиционными церковными институтами, укорененными в общественной и духовной жизни народа.

Тогда ставка была сделана на *церковный модернизм*, возникший как маргинальное явление еще до революции. Советская власть легализовала разного рода церковные структуры, созданные религиозными обновленцами в противостоянии с консервативной «исторической Церковью». Между тем, готовность к обновлению церковной жизни в России проявлялась уже в эпоху Великих реформ в середине XIX в., но сдерживалась государством. Попытка обновить церковную жизнь на Поместном соборе была разрешена либеральной властью летом 1917 г., но пресечена властью большевиков в начале 1918 г. Наметившаяся поляризация модернистов и традиционалистов внутри Церкви была сознательно усилена.

лена и радикализована властями уже в 1920-е годы с одной целью – раскола и ослабления Церкви.

Л.Д. Троцкий писал в марте 1922 г.: «Европейская церковь прошла через стадию реформации. Что такое реформация? Приспособление церкви к потребностям буржуазного общества». По его словам, в России церковь не успела проделать буржуазной реформации и сохранила контрреволюционную, «черносотенно-монархическую» идеологию, но ей противостоит «сменовеховское», «советское» духовенство. Это «сменовеховское духовенство, – продолжал Троцкий, – надлежит рассматривать, как опаснейшего врага завтрешнего дня. Но именно завтрешнего. Сегодня же надо повалить контрреволюционную часть церковников, в руках коих фактическое управление церковью» [Архивы Кремля 1997, 162]. В декларациях реформаторов-обновленцев говорилось о «приближении церковной жизни к условиям современности», но власть имела в виду иную, радикально модернистскую цель: ослабление Церкви и сведение ее до состояния разрозненных и враждующих между собой маленьких общин под присмотром чекистов [Архивы Кремля 1997, 161–164]. Государство использовало все имеющиеся возможности для отмежевания и отрыва основной массы населения от православия и всякой иной религии. Взамен насаждалась утопическая мечта о грядущем светлом будущем – коммунизме, своего рода «светская религия» прогрессизма. Сочетание в политике большевиков открытого насилия и идейного раскола принесло свои плоды.

В условиях модернизованного индустриального общества следствием политики идеологического давления и открытых репрессий в СССР стало размывание религиозного мировосприятия и мировоззрения широких народных масс, кардинальное ослабление всех религиозных институтов и структур. В то же время, власть по прагматичным причинам в 1940-е годы допустила фрагментарную активизацию институтов традиционной Церкви, что позволило той выжить, оставаясь объектом воздействия власти, в то время как обновленческое движение потеряло свое значение. По существу, откат власти от радикального религиозного

модернизма к курсу на религиозный консерватизм стал признанием неудачи религиозной политики большевиков, не получившей активной поддержки большей части населения страны.

После смены государственного строя в 1991 г. верх взял либеральный курс на все терпимость и широкий религиозный плюрализм, но спустя десять лет, с началом укрепления национальной государственности власть отвернулась от западной модели религиозной толерантности и сделала ставку на *традиционализм*. Православная Церковь и иные религиозные институты обрели статус самостоятельных субъектов в общественно-политической жизни секулярного в целом общества, хотя инерция многовекового государственного стеснения их жизни ощутима. Религиозное мировосприятие присуще значительной части общества, соединяясь с национальными чувствами, а религиозный фактор по-прежнему используется светским государством.

На Ближнем Востоке в XX в. официальные религиозные авторитеты (в отличие от неофициальных) избирают путь застоя. Государство, главной задачей которого становится проведение коренных реформ и сохранение социально-политической стабильности, все также относится к религиозной жизни как к традиционному условию существования социума. Лишь после того, как модернизация пошатнула прежний уклад жизни и систему ценностей в сторону вестернизации и светскости, а мечеть не смогла сдержать этот процесс и достойно на него ответить, власть обеспокоилась. Если в середине XX в. саудовский реформатор король Фейсал еще надеялся отделить социально-экономическое развитие от духовного и культурного, то на рубеже XX–XXI вв. стала понятной иллюзорность подобных надежд, и королевская власть призывает мечеть к переменам. В Египте же светская власть в лице президентов Хосни Мубарака и Абд-аль-Фатаха ас-Сиси побуждает религиозных лидеров к адаптации (реформам) религиозной жизни в условиях стремительных перемен в обществе и в мире – исходя из представлений самой власти.

Однако, религиозный модернизм, квинтэссенция западной модели современного общества, был крайне редким в мусульманском обществе. Но крайности сходятся, и политика фундаментализма в отношении религиозной жизни и религиозных институтов оказывается для государств столь же нежизнеспособной на длительную перспективу, как это показал пример Иранской революции 1979 г.

Иранский пример: от религиозного консерватизма к фундаментализму

В 1920–30-е годы, в ходе первого этапа модернизации, проводимой шахом Мохаммедом Резой Пехлеви по западной модели развития, в религиозной сфере власть проводила традиционалистский курс, считаясь с наследием глубоко религиозного общества, однако законодательно ограничивала юридическое влияние исламского духовенства [Арабаджян 1991, 49].

В третьей четверти XX в. Иранская монархия достигла больших успехов в социально-экономическом развитии благодаря проводимой шахом *модернизации системы*, «белой революции шаха и народа». Реформы, проводимые шахом, означали плавное и постепенное изменение параметров развития иранского общества для его перехода из досовременного в современное состояние, в соответствии с нормами западной модели. В числе этих норм, наряду с индустриализацией, созданием современного здравоохранения и образования, была и вестернизация культурного и духовного пространств, но при подчеркнутом уважении к ценностям ислама. В реальности это означало не только консервацию уклада и норм религиозной жизни, но и постепенное вытеснение идей, идеалов, ценностей и норм исламского общества с дополнением (или заменой) их мировоззрением европейского типа – секулярным или атеистическим.

По существу, шах Мохаммед Реза пытался провести своего рода реформацию религиозной жизни страны, укрепляя ислам как господствующую идеологию, но демонстративно принижая роль служителей культа. При этом шах

подчеркивал: «Слава нашей революции, секрет ее полного успеха также намечаются в том, что абсолютно все ее принципы имели источником вдохновения дух и сущность высокого учения ислама» [Цит. по: Арабаджян 1991, 65–66].

Волевым усилием шах создавал современное национальное государство авторитарного типа, формально – либеральное по европейской кальке, но игнорировал исламское духовенство, хотя, вместе с тем, известно категорическое отрицание шахом атеизма. Он не полностью сознавал, насколько этот его план противоречит цивилизационным основам иранского общества, пережившего периоды реформ и революций в XIX – первой половине XX в. Секулярные идеи европейской модели современного общества принесли свои плоды, но в виде уступки светскости, а не умаления религии. В самой религиозной жизни иранского общества шли непростые процессы: духовенство адаптировалось к условиям жизни модернизированного общества и осмысляло свою роль, богословская мысль вырабатывала свои ответы на вызов времени, разделяясь на течения традиционалистов, консерваторов и либералов. Кроме духовенства, шах недооценил и саму инерционность человеческого сознания: модернизация едва поколебала прочные уклад жизни, нормы поведения и морали иранского общества. Построить заводы и проложить автомагистрали оказалось проще, чем изменить мировосприятие и сузить религиозное пространство миллионов иранцев. Политика религиозного «либерального консерватизма» оказалась малоуспешной.

Между тем, именно открытое использование религиозных идей и структур в политических целях, стало тараном, сокрушившим государство Пехлеви. Широкое недовольство шахским режимом было канализовано в политической жизни страны как либеральной светской оппозицией, так и, особенно, шиитским духовенством, имевшим наряду с внутренней централизованной структурой не только историческую память о халифате, но и память о «скрытом имаме». Именно религиозные лидеры во главе с аятоллой Хомейни смогли сократить короткий переход от авторитарной монархии

к либеральной демократии, и на их обломках утвердить государство нового-старого типа – теократии на идейной основе фундаментализма. Халифат, видевшийся в XX в. достоянием истории, ожил в форме Исламской республики, а религия как стержневой принцип общественной жизни возродилась в иранском обществе. Теократическое государство, перенявшее отдельные формы и структуры западной демократической политической системы, приняло на себя функции проводника исламизации, стремясь к тому, чтобы религия пронизывала все сферы жизни. Конечно, это не буквальное повторение средневековых структур, невозможное в условиях XXI в., но и не консерватизм. Это адаптация к современности фундаменталистских идей, легших в основу иранской государственности в эпоху постМодерна. В то же время, нельзя не отметить и черты иранской теократии, общие с религиозным модернизмом, – тоталитаризм государства и насильственное навязывание режимом населению «общего блага».

То, что в Иране Модерн выступает в оболочке фундаментализма, конечно, не меняет его природу, и либеральная идеология прогрессизма присутствует в иранском обществе. По оценке Е.В. Дунаевой, в настоящее время иранское общество «переживает острый конфликт внутривнутриполитических интересов, выражающийся в противостоянии мусульманского консерватизма и религиозно-политического реформизма, который отражает противоречия между традиционностью и стремлением общества к модернизации», в нем формируется «социо-культурная многоукладность» [Дунаева 2017, 51, 67]. Мечеть не желает занять подчиненное место в отношениях с хотя бы и теократическим государством. Сохраняется раскол среди духовенства, а религиозный фактор обретает еще и национальную окраску в ходе нациестроительства.

Очевидно, что выбор для государства лежит между названными крайностями. Давняя и недавняя истории стран Запада и Востока показывают, что прогресс, как отказ от менее совершенного ради более совершенного для обеспечения устойчивого дальнейшего развития определенно общества, есть лишь один из вариантов западной модели

Модерна; иной вариант – синтез традиционного и современного, исходя из возможностей социума. Общество – сложная система, в которой возможности государства иногда оказываются ограниченными.

Приходится принимать во внимание и изменение уровня религиозного фактора в настоящее время. Уже в XX в. религия для стран Запада перестала быть критерием самоидентификации, хотя для незападных стран сохранила это значение. С кардинальным изменением важных параметров социально-экономической и политической жизни и возникновением явлений, ранее не столь массовых (международная миграция, международная преступность), религия воспринимается людьми уже иначе, чем столетия или даже век назад. В общественной жизни она не стала больше или меньше значить, а просто стала чем-то иным: в западных странах – частью личной жизни отдельных людей, составляющих меньшинство общества, в незападных – обрела черты нациообразующего начала, и в этом качестве она используется государством.

Поэтому, несмотря на бурное развитие общественной жизни в начале нового века, появление таких новых форм социальной солидарности, как Сети и усиления роли неправительственных и международных организаций в общественной жизни разных стран мира, главным субъектом системного социально-экономического перехода остается государство. Это и побуждает к рассмотрению и объяснению тех средств, которые использовались при проведении его политики в религиозной (духовной) сфере.

О Традиции и других используемых понятиях

Оставляя в стороне богословские аспекты (связанные, например, с «теологией кризиса»), обратимся к использованным ранее понятиям, стоящим за укладом религиозной жизни и институциональных аспектов явлений, с которыми государство в ходе модернизации должно было иметь дело или хотя бы принимать их во внимание [Яковлев 2015, 13–81].

Каков их реальный смысл и наполнение в современных условиях?

Прежде всего – о понятии Традиции. Это устойчивое, сложившееся на основе определенной религии в течение длительного времени и повторяющееся в течение веков общее для определенного сообщества людей отношение к миру и людям. Традиция выражается в своем для каждого общества комплексе взаимосвязанных обычаев, норм поведения, взглядов и идеалов, социальных, религиозных и культурных ценностей, характеризующихся преемственностью. Традиция – это исторически сложившееся и передаваемое из поколения в поколение взгляды, обычаи и нормы поведения, это установившийся порядок и закрепившаяся норма бытования для сообществ людей.

На основе Традиции в жизни общества сохраняются смыслообразующие начала, а в жизни человека вырабатывается определенное мировосприятие и мировоззрение, лежащие в основе религиозной (а также идейной и социальной) самоидентификации. При переходе общества от преМодерна к Модерну происходит отказ от неизменности Традиции, коллективная религиозная самоидентификация сменяется индивидуальной. Ныне такого рода цивилизационные разломы в масштабах общества, как правило, имеют своего субъекта и цель. Такова была политика властей республик бывшей Югославии, прозападных политических сил в Грузии и на Украине, стремящихся вывести свои общества из пространства православной цивилизации в западную (атлантическую) христианскую цивилизацию путем отказа от Традиции, включающей систему ценностей, культуру и религию.

Соответственно, *традиционализм* – это отстаивание существующего порядка в широком понимании этого слова. Таким образом, сводить традицию к религии – явное сужение первой как понятия. Более обосновано сближение таких понятий, как консерватизм и религия, подразумевающих неизменяемость системы. Однако неизменяема, говоря категориями Карен Армстронг, *идея Бога, но история Бога* меняется вместе с человеческой историей.

Консерватизм – мировоззрение, признающее необходимость сохранения основ существующего порядка при определенной его адаптации к изменившимся условиям. Нередко, это понятие используют для характеристики мировоззрения, враждебного прогрессу, верного всему старому, отжившему. Однако консерватор отстаивает традиционные, основанные на определенных идеалах ценности не за их древность (это уже хронолатрия), а как основание для развития. Значимость такого подхода базировалась еще на идеях Платона в диалоге «Законы», отвергнутых позднее общественной мыслью Запада от Аристотеля до мыслителей Просвещения. Стоит привести точку зрения митрополита Московского Филарета (Дроздова), которому чуждо было времяпоклонничество (хронолатрия) и почитание прошлого священным только за то, что оно прошлое. В проповеди, произнесенной в революционном для Западной Европы 1848 году, он пояснял, что «видимая святость имеет временное назначение, и если называется *вечною*, то в неопределенном значении многих *веков*, а не в строгом значении *вечности*»; этим объяснялся и его взгляд на старообрядцев, как на «любителей мнимой старины, у которых любовь к старине превратилась в благоговение к старинным ошибкам...». Он призывал: «Перестанем состязаться со временем, и обратимся к Вечному, чтобы просить от Него вразумления о судьбах Его во времени» [Филарет..., 413].

Консервативный курс в религиозной политике государства наиболее оправдан, так как позволяет сохранить интеграцию частей существующей общественной системы в условиях ее кризиса. Тем более это было целесообразно до начала XX в., когда религиозные вопросы и проблемы оставались частью политической жизни для всех европейских стран, в которых Церковь была иерархическим государственным учреждением. На целостном консервативном мировоззрении возникают отношения взаимовыгодного сотрудничества между властью и существовавшими религиозными институтами.

Либерализм возник на основе идей Просвещения и политической практики Великой Французской революции,

но утерять свою целостность; его стоит рассматривать отдельно – как мировоззренческую категорию и как конкретное политическое течение, которые не всегда совпадают друг с другом. В религиозной жизни либерализм стал для Церкви естественным стремлением найти ответ на вызовы времени, для государства – утвердить свою господствующую роль в общественной жизни, сузив пространство церковной жизни от общины до отдельной личности. Например, в Швеции в 1968 г. по поручению министра просвещения и культов У. Пальме был создан Комитет для подготовки издания нового руководства по литургии [Религия... 2015, 487]. В жизни Запада религиозный либерализм стал рационалистической интерпретацией христианства, упрощением его до системы этики, что вполне отвечало прагматичному мировоззрению активной части западного капиталистического общества.

Очевидный пример либеральной религиозной политики государства дает Соединенное Королевство, где англиканство, возникнув в XVI в. как инструмент британской монархии в борьбе за упрочение власти, стало частью государственности и послужило в дальнейшем идейной основой для формирования национальной буржуазии. Особую роль играла и играет государственная Церковь Англии, главой которой ныне является королева Елизавета II. С XVI в. до начала XX в. большое число актов, касающихся Церкви, принималось парламентом, парламент также контролирует церковный Генеральный синод. В 1828–1829 гг. парламент принимал акты по эмансипации протестантских меньшинств и католиков (в борьбе с которыми и создавалась Англиканская Церковь), что вызвало к жизни «религиозный бум» [Остапенко 2018, 30]. Далее, с упрочением основ буржуазного строя в викторианский период, религия играла отведенную ей роль в системе образования и структуре власти, «объединяя и умиротворяя общество» [Остапенко 2018, 31]. Архиепископы Кентерберийский и Йоркский оставались важными членами правящей элиты. В первой половине XX в. шло очевидное ослабление влияния религии в британском обществе среди протестантов и католиков, и даже Англиканской

церкви, изначально связанной с государством. Характерно признание премьер-министра Г. Макмиллана, считавшего, что посещение людьми по воскресеньям любой церкви вносит «умиротворение и стабильность» [Остапенко 2018, 122] в социальную жизнь страны. Либерализация в общественной жизни влекла за собой либерализацию в церковной жизни, хотя в 2003 г. палата лордов в своем докладе заявила, что «Соединенное Королевство не является светским государством», и сохраняется определенная финансовая поддержка христианских Церквей со стороны государства [Государства... 2009, 90]. В то же время, в 2008 г. официально было узаконено многоженство, а далее – признана законность шариата. В 2013 г. архиепископ Кентерберийский Уэлби заявлял о необходимости признания сексуальной революции и прав женщин [Остапенко 2018, 122, 151].

Однако религиозный либерализм не обрел качества нормативности в политике современного государства Запада. Так, премьер-министр Венгрии В. Орбан в 2018 г. заявил: «Наша обязанность – защищать не аспекты веры, а формы бытия, которые из них выросли. Это включает человеческое достоинство, семью и нацию, поскольку христианство не ищет универсальности через упразднение наций, но через их сохранение... Давайте уверенно заявим, что христианская демократия – не либеральна... она, если угодно, антилиберальна» [Цит. по: Политическое богословие 2019, viii]. Такое откровенное неприятие новых – либеральных – смыслов и нового уклада жизни, естественно, требует обращения к Традиции.

Модернизм – это не только приверженность ко всему современному, но и нигилистический отказ от предшествующей Традиции; это явление, представляющее собой радикальную реакцию на изменения условий жизни общества, не просто утверждение новых ценностей и норм жизни за счет отказа от части своего наследия, а полный уход от наследия ради современности, полная реализация идеологии прогрессизма.

Помимо приведенного выше примера России, яркие примеры религиозного модернизма в политике государства

в конце XIX – начале XX в. можно увидеть в культуркампе О. Бисмарка в Германии в 1871–1876 гг. и законе об отделении Церкви от государства во Франции, принятом 9 декабря 1905 г. Доктрина «позитивной нейтральности», восходящая к французскому лаицизму, была развита доктриной «нейтральной светскости» и дополнена законом от 15 марта 2004 г., запрещающего учащимся «носить в общественных школах и лицеях символы и одежды, которые ясно указывают на религиозную принадлежность учеников» [Государства... 2009, 599].

Можно вспомнить политику республиканских властей в Испании в периоды революций. В XIX в. в Испании либерализм использовал антиклерикализм как средство расширения своей социальной базы, но вынужден был отступить: в 1876–1931 гг. Испания оставалась католическим королевством. В 1931 г. в принятой радикалами-революционерами конституции статья 3 гласила: «Испанское государство не имеет официальной религии», что положило начало жесткой политике секуляризации, борьбе против Церкви и веры. Противники республиканцев получили полную поддержку Католической церкви, и, одержав победу, проводили умеренно консервативную политику в религиозной жизни. После ухода Франко в новой конституции вновь была провозглашена «нерелигиозная природа государства и полная религиозная свобода». Возвращение государства к либерализму было закреплено в 1980 г. принятием Акта о религиозной свободе [Государства... 2009, 241].

Иной оказалась участь модернизма на Ближнем Востоке. В условиях глубоко традиционного, полумодернизованного и слабо вестернизованного общества Модерн смог развиваться на рубеже Нового времени лишь в рамках мусульманского «либерального консерватизма» – усилиями Джемаль-ад-Дина Афгани, Мухаммада Абдо и их последователей, внесших свой вклад в создание новой арабской государственности. Наконец, в сфере идеологии возникают идейные течения панисламизма и мусульманского национализ-

ма, что означало явную политизацию религии, однако, также не выходящую за рамки реформизма.

В то же время, в условиях децентрализованной религиозной жизни ответом на модернистские тенденции исламского обновленчества (джадидизм) стало возникновение фундаменталистских тенденций, призывы к очищению ислама от «недозволенных новшеств», к возвращению к изначальным основам ислама.

Фундаментализм – это не просто отказ от перемен, это радикальное неприятие перемен эпохи Модерна, возникающее в политических формах отступление к первоосновам религии. По справедливому замечанию К. Армстронг, «фундаментализм присущ не только основным монотеистическим религиям. Среди буддистов, индуистов и даже конфуцианцев тоже находятся свои фундаменталисты, которые так же отбрасывают завоеванные с боем достижения либеральной культуры, сражаются и убивают во имя религии, а, кроме того, пытаются перенести религию в сферу политики и национальной борьбы» [Армстронг 2013, 12]. По сути, это мифологизированная духовная традиция, возникающая в периоды общественного кризиса.

В то же время, тезис о неконструктивности фундаментализма слишком категоричен. Например, в исламском мире на протяжении XVIII–XIX вв. фундаменталистские идеи использовались в целях создания национальной государственности в Аравии (в противостоянии тюркскому гнету) Мухаммадом Абд-аль-Ваххабом и в Алжире (в противостоянии западноевропейскому гнету) Абд-аль-Кадиром. Иное дело – современный воинствующий фундаментализм, который радикально разрушителен в сфере политической жизни, что показал опыт запрещенной организации ИГИЛ и международного терроризма.

В настоящее время предпринимаются попытки достичь причудливого сочетания элементов фундаментализма и модернизма. Более того, для современного состояния европеизированного мусульманского общества показателен такой подход. Примером тому служит позиция современного

арабского философа Ваэля Халляка, пытающего «синтезировать модернистский и фундаменталистский подходы»¹. Несовместимость концепции исламского государства с современной эпохой для него так же очевидна, как и неизбежность кризиса секулярного государства европейской модели. Он призывает поменять соотношение центральной (государство, экономика) и периферийной (этика, культура) сфер жизни, что возможно сделать лишь за счет возвращения к религиозной системе ценностей. То есть, государство должно признать эти ценности своими. И если обществу не обойтись без государства, то и государству не обойтись без Традиции. По существу, Ваэль Халляк предлагает универсальный рецепт религиозной политики государства для постсовременной эпохи.

В условиях глобализации мир, кардинально изменившийся по западной модели, вынужден пересматривать свои духовные традиции для адаптации их к изменившимся экономическим, социальным и политическим условиям. Однако фундаментализм в религиозной сфере и в эпоху постМодерна, по существу, стремится к возврату постоянно меняющейся *истории Бога* к неизменной *идее Бога* [Армстронг 2013], и здесь он оказывается жизнеспособен. Таковы американский протестантский фундаментализм в США, иудейский фундаментализм в Израиле, мусульманский фундаментализм в суннитском Египте и шиитском Иране.

И даже светское государство в периоды кризисных потрясений ради обретения большей устойчивости общества вполне может обращаться не только к Традиции, но даже на какое-то время к *религиозному фундаментализму*, как крайнему средству сохранения смыслов и целей общественного развития (идеи Бога). И напротив, *религиозный модернизм* современного светского (атеистического) государства может оказаться нигилистически разрушителен не только в отношении к *истории Бога*, но и к *идее Бога*, а значит – ко всему общественному развитию.

¹ См. доклад на XV ежегодной конференции арабистов ИВ РАН (14 декабря 2020 г.) И.А. Царегородцевой: «Реакция арабского мира на критику Ваэлем Халляком концепции ориентализма Эдварда Саида».

В наши дни политика религиозного модернизма, как и религиозного фундаментализма, если и может помочь государству, то в достижении лишь краткосрочных целей. Примеры такого рода крайностей приведены выше. Но все же государство в эпоху нарастающей разного рода кризисности обязано выработать свои ответы на вызовы времени. В этом смысле неконструктивен застой, закрытые двери и окна перед ветром перемен.

ЛИТЕРАТУРА

Арабаджян З.А. Иран: власть, реформы, революция (XIX–XX века). М.: Наука, 1991. 128 с.

Армстронг К. Битва за Бога. История фундаментализма. М.: АНФ, 2013. 502 с.

Армстронг К. История Бога. 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. М.: АНФ, 2020. 494 с.

Архивы Кремля. Кн. 1. Политбюро и Церковь. 1922–1925. М. – Новосибирск: Росспэн, 1997. 600 с.

Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Сост. Г. Робберс. М.: ИЕ РАН, 2009. 720 с.

Дунаева Е.В. Иран: исламская политическая идентичность и вызовы современности // Религия и общество на Востоке. 2017, Вып. I. С. 51–68.

Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб.: Алетейя, 2000. 442 с.

Остапенко Г.С. Британские церкви во второй половине XIX – первой четверти XXI века: социальный и исламский вызовы. СПб.: Алетейя, 2018. 246 с.

Политическое богословие / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолюженко. М.: ББИ, 2019. 365 с.

Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Что такое Европа? Основы и перспективы // Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. М.: ББИ, 2007. 123 с.

Религия и Церковь в Швеции. От эпохи викингов до начала XXI века. М.: Наука, 2015. 535 с.

Филарет (Дроздов), свят. Слова и речи. Т. III. СТСЛ, 2009. 576 с.

Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М.: МДА, 2004. 840 с.

Яковлев А.И. Страны Востока в эпоху глобализации: синтез традиционного и современного. М.: Ин-т стран Востока, 2015. 392 с.

REFERENCES

Arabadzhyan Z.A. (1991) *Iran: vlast, reformy, revolutsy (XIX–XX veka)*. [Iran: power, reformes, revolution]. Moscow. (In Russian).

Armstrong K. (2013) *The Battle for God. A History of Fundamentalism*. Moscow, ANF. (Russian transl.).

Armstrong K. (2020). *A History of God. The 4000-year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. Moscow, ANF. (Russian transl.).

Arhiv Kremlya. Kn. 1. Politburo i Tserkov. 1922–1925 [The Kremlin Archives. Vol. I. Politburo and Church. 1922–1925]. Moscow and Novosibirsk, Rosspen. 1997. (In Russian).

Gosudarstva i religii v Evropeyskom Soyuze (opyt gosudarstvenno-konfessionalnyh otnosheny) [The States and Religions in The European Unity (the experience of state-confession relations)]. Moscow. (In Russian).

Dunaeva E.V. (2017). Iran: islamskaya politicheskaya identichnost i vyzivy sovremennosti [Iran: Islamic Political identity and calls of Contemporary]. *Religion and Society in the East*. Issue I. Pp. 51–68. (In Russian).

Kung H. (2000). *The Great Christian Thinkers*. St.-Petersburg, Aleteya. (In Russian).

Ostapenko G.S. (2018). *Britanskie tserkvy vo vtoroy polovine XIX – pervoy tchetverty XXI veka: sotsialny i islamsky vizovy* [The British Churches in 2nd half XIX – 1st quarter XXI: The Social and Islamic Challenges]. St.-Petersburg, Aleteya. (In Russian).

Politicheskoe bogoslovie (2019). [The Political Theology]. Ed. by A. Bodrov, M. Tolstoluzenko. Moscow, BBI. (In Russian).

Ratzinger J. (Pope Benedict XVI) (2007). *What is the Europe? The Basis and Perspectives. Tsennosti v epokhu peremen. O sootvetstvii vyzovam vremeni* [Values in an era of change. Meeting the challenges of the times]. Moscow, BBI. (Russian transl.).

Religia i Tserkov v Shvetsii. Ot epohi vikingov do nachala XXI veka [The Religion and Church in Sweden. From Viking epoch till the beginning of XXI]. Moscow, Nauka. (In Russian).

Filaret (Drozdov), saint. (2009). *Slova i rechy*. Tom III [The Homilies and Speeches]. Vol. III. Saint-Trinity Sergius Lavra. (In Russian).

Tsipyn V., priest. (2004). *Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvy. Sinodalny Period. Noveyshiy Period* [The History of Russian Orthodox Church. Sinod's Period. New Period]. Moscow, MDA. (In Russian).

Yakovlev A.I. (2015). *Strany Vostoka v epohu globalizatsii: sintez traditsionnogo i sovremennogo* [The East in the globalization epoch: synthesis of Tradition and Modernity]. Moscow, Institute of East Countries. (In Russian).

Марианна БАКОНИНА

**ГЛЯНЦЕВАЯ ПРОПАГАНДА ДЖИХАДИСТОВ,
АДРЕСОВАННАЯ ЖЕНСКОЙ АУДИТОРИИ
(по материалам журнала Dabiq)**

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-85-119

Брутальная пропаганда «Исламского государства» (ИГ)¹, в том числе их гляцевый журнал Dabiq, адресованы прежде всего мужчинам. Наш исследовательский интерес вызывают те немногие публикации журнала, целевой аудиторией которых являются женщины. В русле противодействия пропаганде терроризма важно проследить, какие аяты и хадисы, образы каких героев и героинь раннего ислама используют идеологи ИГ для описания и продвижения приемлемой для них женской ролевой модели. Отбор ссылок из Корана и Сунны отличается манипулятивностью и избирательностью. Истории женщин – героинь первых лет ислама, которые должны стать образцами для подражания, – представлены в усеченном или искаженном виде. Главная задача этой пропаганды подчеркнуть такие черты их характера и поступки, которые максимально соответствуют запросам идеологов возрождения халифата: готовность к самопожертвованию, стоическое отношение к смерти, абсолютная набожность, готовность принять любой закон, если он принят и одобрен халифатом. Законы и правила для женщин, представленные в пропаганде ИГ, декларируют приверженность шариату, однако идеальной женщине ИГ дозволяется и даже предписывается как развод, если супруг не одобряет джихад под знаменем халифата, так и путешествие без сопровождения мужа или родственника, если это путешествие в халифат. Для пропагандистов халифата истинная вера идеальной мусульманки – исключительно «правильный» ислам, каким его представляют в ИГ: строгий салафизм джихадистского типа. Идеологи ИГ считают, что удел иде-

¹ Организация запрещена на территории Российской Федерации.

альной мусульманки – роль жены или вдовы муджахиды, матери муджахиды, но прежде всего – путь мухаджирки. Адресованная женщинам пропаганда ИГ связана с триадой: покорная жена, благочестивая мать, целеустремленная мухаджирка, но все три ипостаси имеют вес, только если женщина – жена или мать приверженца салафитско-джихадистского течения в исламе, проживающая на территориях подконтрольных ИГ. Представления идеологов ИГ о роли женщины-мусульманки, семье и браке носят отчетливый тафиристский характер.

Ключевые слова: женщины, «Исламское государство», халифат, джихадизм, тафиризм, шариат, Коран.

Салафитско-джихадистская пропаганда, транслируемая ИГ, не забывает о прекрасной половине человечества. Призванный вещать на всю умму в основном за пределами арабского мира исламистский глянцево-журнальный Dabiq посвящает этой теме целую рубрику. Журнал издавался медиахолдингом ИГ Al-Nayat с июля 2014 по июль 2016 г., всего вышло 16 номеров на английском и ряде других европейских языков. На протяжении нескольких месяцев Dabiq можно было приобрести и на сайте Amazon. После утраты идеологически важного для пропагандистов ИГ городка Дабик, журнал переименовали. Сейчас это пропагандистское издание Rumiyaḥ выходит реже, но все так же распространяется в виде ПДФ-файлов на исламистских сайтах, в том числе в darknet.

Женщины – далеко не центральная целевая аудитория брутального журнала; как и другая продукция медиахолдинга Al-Nayat, журнал Dabiq издавался преимущественно для будущих бойцов¹. Ни в одном номере глянцевого журнала не найти эффектных женских изображений, разве что репортажные снимки казней за прелюбодеяние, очередей за продуктами, прохожих в никабах или постановочные портреты юных девочек в платках. Но эти снимки – скорее исключение, чем правило. Даже редкие интервью с женщинами, например, со вдовами героев халифата публикуются без портретов,

¹ Именно мужчинам посвящена большая часть исследований об ИГ и халифате [Abu Hanieh, Nassan 2015; Moubayed 2015; Вайс, Хасан 2016]

пусть даже в хиджабе. У женщины, представленной в пропаганде ИГ, нет лица, но это не отпугивает потенциальных переселенков в «халифат» (*мухаджирок*): пресса переполнена сотнями сообщений о девушках и женщинах, выбравших хиджру и джихад. Из недавних таких случаев, по сообщениям прессы, – сводная сестра террориста, обезглавившего учителя Самюэля Пати в пригороде Парижа 16 октября 2020 г., которая примкнула к ИГ еще в 2014 г.¹ (сам террорист контактировал с абонентами в сирийском Идлибе незадолго до убийства Пати и вскоре после этого).

В России самая шумная история связана со студенткой философского факультета МГУ, которая решила переселиться в халифат, где якобы нашла свою любовь. Сверхактивный отец со связями в спецслужбах остановил ее на самой границе Сирии и Турции не без помощи ФСБ и турецкой полиции. Но даже возвращенная на Родину «невеста» муджахидов не сразу отказалась от своей любви, так сильно впечатлил ее идеальный образ жизни, нарисованный неведомым другом из социальных сетей. Аналогичных историй множество. Например, будущая врач-педиатр сбежала из Петербурга и сообщила родным, что она в Сирии; юристка и преподавательница английского из Киргизии выбрали ИГ.

Список таких поступков можно продолжать: школьницы из Лондона, студентка из Ниццы, манекенщица из Германии, безработная из грузинского Панкиси, клерк из Сингапура. Многие задают себе вопрос, что толкает благополучных девиц и дамочек в объятия средневековых фанатиков, которые рубят головы и сжигают заложников. Действительно, мир ИГ – жестокий и мрачный, по преимуществу, мужской мир. Особенно жесток он к женщинам, что исламисты не скрывают даже в своих пропагандистских материалах.

¹ Thousands rally in Paris in protest at murder of teacher Samuel Paty by refugee Islamist terrorist, 18, who filmed moment he beheaded him for showing pupils cartoons of Prophet Mohammed and then posted grisly clip online // *Daily Mail*, 18.10.2020. URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-8852237/Islamist-terrorist-filmed-moment-beheaded-teacher-France-showing-cartoons-Mohammed.html> (дата обращения: 01.11.2020).

Но это не останавливает: мировые СМИ сообщают о сотнях женщин из стран Запада, которые отправились на Ближний Восток и добровольно присоединились к ИГ.

Приведем несколько показательных примеров. Бывшая малоизвестная панк-певица из британской провинции, Салли Джонс, в 2013 г. переехала в Ракку к молодому мужу-джихадисту. Мать двоих детей, она перешла в ислам, взяла имя Сакина Хусейн и стала активным агитатором ИГ. Самые вызывающие заявления о подготовке терактов в Лондоне и о своей готовности лично резать головы христианам она сделала после того, как летом был ликвидирован ее молодой муж – уроженец Бирмингема Джунаид Хусейн. Этот IT-специалист считался причастным к краже и публикации личных данных более тысячи американских военных и чиновников. Он активно вел пропаганду, призывал сторонников ИГ к убийствам и вербовал радикалов. По данным ФБР, из захваченной боевиками Ракки Хусейн переписывался со многими исламистами в США (в основном не старше 22–23 лет) и помогал им планировать теракты. Вдова попыталась продолжить дело своего убитого мужа¹.

В свое время много писали о немке Диане Крюгер, очередной жене «халифа» аль-Багдади, когда она в феврале 2016 г. исчезла при невыясненных обстоятельствах из лагеря боевиков ИГ в провинции Найнава. Известно, что свадьба лидера ИГ и Крюгер состоялась там 8 октября 2015 г. в обстановке полной секретности, а после этого женщина, якобы исполняла обязанности главы шариатского суда ИГ по делам женщин². Последнее весьма сомнительно, и скорее, у нее была должность в бригаде «Хансаа» – женских вооруженных формирований, призванных следить за соблюдением женщинами шариата на захваченных территориях и имеющих право применять телесные наказания, а при необходимости, аресто-

¹ См: Farahnaz Ispahani & Nina Shea. Equal Opportunity Terrorism / Hudson Institute. URL: <http://www.hudson.org/research/11774-equal-opportunity-terrorism> (accessed: 19.12.2016).

² Например: *Лента*, 28.02.2016, URL: <https://lenta.ru/news/2016/02/28/wife/> (дата обращения 19.12.2016).

вывать нарушительниц. Об этой женской полиции джихадистов довольно много писали в 2014 г. масс-медиа¹, но ИГ в своей пропаганде не упоминает о таких подразделениях, чтобы не афишировать общий мизогинический курс халифата.

Гораздо меньше, но все же писали и пишут о почти пяти миллионах девочек и женщин, оказавшихся под гнетом ИГИЛ не по своей воле. Это самая многочисленная группа жертв насилия – семейного и сексуального, а также жертвы работорговли, которые в большинстве своем не выбирали образ жизни ИГ, как те, кто приехали в халифат добровольно или под влиянием вербовщиков. Последние не могли не знать про «секс-джихад» и работорговлю, они наверняка слышали про побивание камнями за прелюбодеяние, изнасилованных езидок и отсеченные головы женщин – учительниц и парикмахерш в Мосуле.

Касается пропаганда и вопроса страхов местного населения. Вот пример такого дискурса. В интервью *Dabiq* некий эмир, командир отряда ИГ, вошедшего в пригород Дамаска Ярмук, возмущался тем, что его там встречают, как злодея². Он жалуется, что из-за «черной антиисламской» пропаганды многие местные жители боялись вступления отрядов ИГ в Ярмук. По его словам, одна женщина с ребенком на руках даже вышла навстречу его бойцам и попросила убить ее, но не обращать в рабство. «Глупость и невежество» этой мусульманки крайне разозлили эмира. Он радостно рассказывает, что сумел переломить этот абсурдный страх. Женщину якобы накормили, снабдили запасом продуктов для семьи и просветили относительно подлинного облика халифата. Так что теперь, уверяет он, она поддерживает ИГ. Да и другие будто бы довольны, поскольку улучшилось снабжение продовольствием.

Ради чего тогда женщины решаются на эту «хиджру», хотя и на Западе, и в благополучных мусульманских странах

¹ Например: The ISIS Crackdown on Women, by Women // *The Atlantic*, 25.07.2014. URL: www.theatlantic.com/international/archive/2014/07/the-women-of-isis/375047/ (accessed: 19.12.2016).

² *Dabiq*, issue 9 (May–June 2015). P. 69–70.

знают об угнетенном и бесправном положении женщин халифата, о возрождении рабства, о запрете для женщин на работу и учебу? Какие идеальные картинки рисует им джихадистская пропаганда? Какой образ жизни предписывают «истинной мусульманке» и идеальной жене джихадиста идеологи ИГ? Как, с точки зрения пропагандистов халифата, необходимо воспитывать следующее поколения воинов джихада? Почему они должны принять как должное средневековые установления, такие, как побивание камнями за прелюбодеяние? И насколько образ «идеальной женщины» от ИГ соответствует традиционным мусульманским представлениям о роли и месте женщины в обществе?

«Идеальные женщины ислама»

Авторы Dabiq охотно и часто пересказывают истории об «идеальных женщинах» прошлого, тех женщинах, которыми восхищались Пророк и благочестивые предки. Прежде всего, это жена фараона Асия, мать пророка Исы Марьям, конечно, Хадиджа, первая жена Мухаммада и Фатима, его дочь. Согласно Сунне, Пророк упомянул их как четырех величайших женщин в истории ислама. Почему именно их выбрали как образец благочестия пропагандисты ИГ?

По их версии, Асия, жена фараона прославилась милосердием и праведностью в вере, за что приняла мученическую смерть: «Асия была женой Фирауна. В отличие от мужа, она была верующей в Единого Бога женщиной. Однажды Асия со своими служанками пришла к Нилу и нашла плавающую в реке корзину. Асия немедленно приказала достать из реки корзину, служанки обнаружили внутри неё мальчика. Асия рассказала мужу о ребенке и убедила взять его на воспитание. Это был будущий пророк Муса (Моисей)»¹.

В исламском предании говорится о том, что Асия из-за страха перед гневом супруга поклонялась Аллаху тайно, и умерла во время пыток, когда муж, фараон узнал об ее истинных убеждениях. Асия, для идеологов ИГ, безусловно

¹ См. напр.: Dabiq, issue 10, (June–July 2015). P. 46–47.

добрый пример для верующей мусульманки, поскольку была тверда в своей вере.

Мариам, мать исламского пророка Исы, отождествляется с Девой Марией христиан. Согласно Корану, Иса родился чудесным образом без отца по воле Аллаха, при этом мусульмане категорически отвергают идею божественной природы Иисуса, что почитается за многобожие. Соплеменники оклеветали Мариам и обвинили в распутстве и грехе. Аллах проклял тех, кто оклеветали Марьям и пытались распять Ису: «За то, что они не уверовали, возвели на Мариам великий навет и сказали: «Воистину, мы убили Мессию Ису, сына Мариам, посланника Аллаха»¹. Согласно мусульманскому преданию, Мариам была избавлена от грехов и обладала даром творить чудеса. Смиренная и оклеветанная женщина – тоже пример для подражания в халифате.

Еще одна идеальная женщина, которую часто упоминают в пропагандистских материалах ИГ – Хадиджа бинт Хувайлид, первая и до своей смерти единственная жена пророка Мухаммада. Богатая вдова (богатство ей досталось от второго умершего мужа) была для Мухаммада первой женой, при ее жизни он не брал себе других жен. Согласно хадисам, она была первым человеком, поверившим ему, первая приняла ислам и всегда поддерживала супруга. Еще при жизни Хадиджи ей был обещан рай устами Джибриля (Джибраила), который, согласно коранической традиции, является главным посредником между Аллахом и пророками, в том числе, и Мухаммадом. Год смерти Хадиджи назван «годом грусти» (также в тот год умер дядя Мухаммада). Она была матерью шести из семерых детей Пророка². Преданная жена и безупречная мать – еще один образ, представляющийся идеологам халифата идеальным.

Другая их героиня – Фатима бинт Мухаммад, младшая дочь Мухаммада и его первой жены Хадиджи. Единственная из всех детей Мухаммада пережила смерть отца. Фатима и ее отец относились друг к другу с большой любовью и теплотой.

¹ Там же.

² *Dabiq*, issue 11 (Aug–Sept 2015). P. 44–45.

Фатима была первой, кого Мухаммад приветствовал, вернувшись из военного похода, и последней, с кем он прощался, когда выступал в поход. Фатима почитается мусульманами как образец богобоязненности и терпения, наилучших нравственных качеств. Такой женский портрет тоже необходим и привлекателен для пропагандистов ИГ.

В пропаганде халифата четко выделяются три главных роли, которые может и должна исполнить настоящая верующая мусульманка: жена истинного мусульманина, мать мусульманина, но прежде всего – мухаджирка. Иная участь суждена «неверным» женщинам, будь то шиитки, христианки или езидки, и при жизни для них предусмотрен только один удел: рабыня или наложница.

Жена и мать джихадиста

Какими должны быть идеальные жены и матери джихадистов? Эта тема весьма занимает идеологов ИГ и обсуждается на страницах исламистского глянца. Просветительская статья Умм Сумаййи ал-Мухаджиры¹ называется «Джихад без боев» и адресована женщинам, которые не хотят отставать от мужчин и следовать по предписанному Аллахом пути. Насыщенный цитатами из Корана и хадисов текст, призван показать всем сестрам-мусульманкам, что есть для них истинный путь джихада. Автор начинает с рассуждений о том, как отвечали Пророк и праведные предки на вопрос о женщинах и джихаде. Особо выделяется высказывание Али о том, что непрменный элемент добра в этом мире – праведная женщина, и такая женщина не должна участвовать в войнах, если не нападают непосредственно на нее, но это не значит, что у женщины нет ее собственного джихада; ее джихад – быть рядом с мужчиной и поддерживать его во всем.

Далее следует не совсем корректная для знатоков ранней истории ислама ссылка на мстительницу в битве при

¹ Практически все статьи для женщин в журнале *Dabiq* подписаны этим псевдонимом, но стилистически они очень разные, и возможно, реальных авторов больше.

Бадре, Хинд бинт Утба ал-Курайши¹, которая поддерживала и воодушевляла мусульман в сражениях. Хинд действительно была женщиной довольно воинственной, но далеко не сразу обрела ислам. Поначалу она была яркой противницей Мухаммада. В битве при Бадре погибли ее брат, дядя и отец, которых убил дядя Пророка Хамза. Хинд загорелась жаждой мести и стала активной участницей военной компании против мусульман. В битве при Ухуде, завершившейся победой мекканцев, ее муж командовал их войском, а сама Хинд вдохновляла их на сражение. Перед сражением Хинд подстрекала своего раба Вахши ибн Харба уничтожить убийцу родичей Хамзу и за это обещала рабу свободу. После завоевания мусульманами Мекки Хинд прибыла к пророку Мухаммаду и приняла ислам. Тот простил ее, хотя она заочно уже была приговорена к смерти. Только потом, будучи женщиной отважной, она для поднятия боевого духа мусульманских воинов часто присоединялась к войскам в походах. Но авторы ИГ предпочитают не вдаваться в детали и оставить за скобками сложную часть биографии Хинд: для них существенно только то, что она воодушевляла и поддерживала воинов ислама. Хотя извилистый путь Хинд к вере имеет свой пропагандистский потенциал, идеологи ИГ предпочитают упрощать нарратив.

Авторы *Dabiq* подчеркивают, что подлинный джихад женщины это тот, который вела дочь халифа Абу Бакра – Асма. Это пример типично женского джихада «смирения и подчинения». Асма бинт Абу Бакр ал-Курайши², входит в список тех, кто принял ислам по приглашению Абу Бакра, составленном Ибн Исхаком, и стоит там на 15 месте. Во время переселения пророка Мухаммада и Абу Бакра в Медину, Асма приносила им еду в пещеру Саур, где они скрывались. Когда Пророк и Абу Бакр покинули пещеру, Асма привязала груз

¹ Хинд бинт Утба – одна из самых знатных и влиятельных женщин Мекки, жена курайшитского лидера Абу Суфьяна, мать первого омейядского халифа Муавии [The Encyclopaedia of Islam, III, 455].

² Асма бинт Абу Бакр (595–692) – сподвижница пророка Мухаммада, дочь первого халифа Абу Бакра ас-Сиддика, отличалась терпением в браке [The Encyclopaedia of Islam, I, 713–714].

к двум поясам, за что получила от Мухаммада прозвание Зату-Нитакайн – обладательница двух поясов. Но автор статьи отдает должное Асме не за ее полупартизанскую работу связника, а прежде всего за то, что она мужественно приняла весть о смерти от руки врагов собственного сына Абдаллаха ибн Зубайра¹. В статье упоминается, что Асма не только встретила это известие со смирением, но и сравнила гибель сына с казнью пророка Йахьи², который пал от рук блудницы. Тут автор статьи из пропагандистских соображений вольно трактует раннюю историю ислама и избегает неприятных для идеализации данной героини подробностей. В частности, ничего не рассказывается о том, что сын Асмы поддержал шиитского имама Хусейна и долго воевал против преемников первого халифа Омейядов Муавии, которых идеологи ИГ считают идеальными правителями, наряду с праведными халифами [Баконина, 2016, 116–126]. И тогда героическая история Асмы и ее сына выглядит несколько иначе: Абдаллах ибн аз-Зубайр активно участвовал в политике во время правления Муавии I, после его смерти вместе с Хусейном ибн Али выступил против преемника и сына Муавии Язида I. Именно он посоветовал Хусейну сделать Мекку центром борьбы против Язида. После смерти Хусейна открыто выступил против халифа, и ему на верность присягнули Мекка, Медина и весь Хиджаз. Для подавления мятежа Абдаллаха в Хиджаз было выслано войско, но Абдаллах сражался восемь лет, его правление признали Йемен, Басра, Куфа, и другие провинции халифата. С приходом к власти Абдул-Малика ибн Марвана войска под командованием ал-Хаджжаджа окружили Мекку, которая была на протяжении всего правления Абдаллаха столицей провозглашенного им халифата, и сильно разрушили этот святой город. Абдаллах ибн Зубайр бился до конца и геройски погиб, сражаясь в мечети ал-Харам. Асма умерла вскоре после гибели сына. На этом фоне слова Асмы «о сыне, павшем от рук блудницы» выглядят совсем иначе, ведь

¹ Абдаллах ибн Зубайр (624–692) – антихалиф, последовательный противник халифата Омейядов [The Encyclopaedia of Islam, I, 54–55].

² Иоанн Креститель в христианской традиции.

блудницей названы почитаемые в ИГ омейядские халифы. И вновь налицо упрощение мусульманской истории как пропагандистский прием.

Для того чтобы обосновать особый джихад, который должны вести женщины, приводится хадис¹ из сборника ат-Тирмизи²: «Умм Салама³ и ее муж, Абдаллах ибн Абд ал-Асад, были в числе первых мусульман, которые из-за притеснений совершили хиджру в Эфиопию, потом они вернулись в Медину. После смерти Абдаллаха ибн Абд ал-Асада в битве при Ухуде, ее стали называть Аййин ал-араб (Вдова арабов). Ведь она осталась одна с маленькими детьми, но получала поддержку со стороны мухаджиров и ансаров. После окончания срока идда (четыре месяца и десять дней) к ней приходили свататься Абу Бакр и Умар ибн ал-Хаттаб, она обоим отказала. На предложение о браке пророка Мухаммада согласилась и спросила его, почему мужчины уходят сражаться, а женщины нет? Тот в ответ процитировал слова Аллаха из суры “Женщины”⁴: “Не желайте того, чем Аллах дал одним преимущество перед другими”⁵».

Далее автор пытается разобраться, как эти достохвальные примеры из жизни почтенных мусульманок меняют или не меняют поведение современных женщин. Она приводит разные истории жен муджахидов⁶, которые вдруг решают развестись с законным мужем-героем, особенно, когда муж попадает в узилище. Чтобы оправдать себя, эти женщины иногда

¹ *Dabiq*, issue 11, (Aug–Sept 2015). P. 41.

² Тирмизи (824–892) – мусульманский правовед и хадисовед, составитель одного из шести самых авторитетных суннитских сборников хадисов.

³ Умм Салама (580–680) – жена пророка Мухаммада и мать правоверных [The Encyclopaedia of Islam, X, 856].

⁴ Здесь и далее Коран цитируется в переводе И. Ю. Крачковского. В пропагандистских материалах ИГ на английском языке используется перевод Корана Умм Мухаммад, Амины Ассами под ред. Мэри М. Кеннеди, известный как «Сахих Интернешнл» (Saheeh International).

⁵ Аят приведен не полностью, и далее следует текст: «Мужчинам доля из того, что они приобрели, а женщинам – доля из того, что они приобрели. Просите от Аллаха Его блага – поистине, Аллах знает все вещи!» Коран, 4:32(36).

⁶ Без конкретных имен и конкретных фактов.

ссылаются на давление родственников и семьи, но на самом деле это их и только их решение, поскольку никто не вправе принудить жену покинуть мужа. По мнению автора статьи, развод в таком случае – крайне недостойный выбор, поскольку ислам учит при любых обстоятельствах быть верной и богобоязненной женой, которая помогает мужу в его деле джихада, когда тот «повернулся спиной к жизни и готов к смерти, ради того, чтобы община мусульман продолжала существовать». Эти слабые женщины подают плохой пример окружающим, сетует автор статьи, но тут же переходит к другим более поучительным примерам: в этом мире есть множество женщин, которые по десять лет ждали мужей из тюрьмы и при этом воспитывали детей, «юных львят» джихада.

И это якобы очень достойное поведение, особенно в том случае, если они не сумели совершить хиджру в халифат, муж принес клятву халифу удаленно и начал сражаться за халифат на землях неверных. Если же они с семьей совершили хиджру, то все обстоит еще лучше. На землях халифата правила поведения просты и очевидны: не стоит стенать и жаловаться, когда муж уходит в бой с оружием в руках, надо работать над собой и над воспитанием будущего поколения, для чего в халифате имеются все возможности: работают шариатские школы и курсы, где может учиться сама женщина, открыты шариатские школы для детей, даже шариатские детские сады есть, и все это предоставляется бесплатно. То есть, предоставляются якобы все возможности сформировать правильное мировоззрение и у себя, и у детей, потому что знания (разумеется, исламские) – это главное, и без них штурмовая винтовка – вещь бесполезная. Выстраивается логика, что без подлинного знания ислама невозможен джихад, и джихад женщины заключается в том, чтобы позаботиться о надлежащем воспитании и образовании детей.

Еще один краеугольный камень праведной жизни жены муджахидов, говорится в журнале *Dabiq*, – верность халифату. Автор предостерегает вдов муджахидов от возвращения в земли куфра (неверия), где у них есть родственники. Может показаться, что это благое деяние, что родственники

поддержат морально и материально, но, даже если так, все равно покидать земли ислама – грех. Долг женщины-вдовы оставаться в ИГ и растить детей во благо халифата.

В статье содержатся даже рекомендации относительно дидактической литературы, в том числе, детской. Это в землях куфра детям на ночь читают о Золушке и легенды о Робине Гуде, а у подлинных мусульман есть в распоряжении любимая книга Абдаллы Аззама¹. Речь идет о книге «Машари ал-ашвак ила масари ал-ушшак» (вариант перевода названия – «Промыслы сильных желаний в гибели любящих». – *Прим. ред.*), которую Абдалла Аззам считал лучшей книгой о джихаде, написанной Ахмадом Ибрагимом Мухаммадом ал-Димашки². Сейчас эта книга переведена на разные языки, в т.ч. на русский, и широко обсуждается на джихадистских форумах, где наиболее популярные темы для дискуссии – обязательность джихада, допустимость в одиночку атаковать превосходящие силы противника, отношение семьи и жены к джихаду. Вот такую литературу и рекомендуют идеологи ИГ для чтения детям на ночь. Все советы добродетельным женам проиллюстрированы постановочными фотографиями: например, «львята джихада» – совершающие намаз дети в камуфляже, а также вооруженные «герои» джихада, за которыми надо следовать хоть в халифат, хоть в тюрьму³.

...Не мужья они вам

Стандартное для исламской традиции предписание покорности и верности мужу и семье, по мнению идеологов ИГ, отменяется, если муж не соответствует необходимым

¹ Абдалла Аззам (1941–1989) – влиятельный палестинский суннитский ученый, теолог, один из идеологов БМ, писавший о всемирном джихаде. Пропагандировал джихад для помощи афганским моджахедам, способствовал созданию движения афганских арабов, вербуя добровольцев и собирая средства на войну. Учитель и духовный наставник Усамы бен Ладена.

² Ахмад Ибрагим Мухаммад ад-Димашки (ум. 1411), также известный как Имам ибн Нухас (Imam Ibn Nuhaas) – популярный в среде современных исламистов богослов и муджахид, погиб в сражении с византийской армией в Египте.

³ *Dabiq*, issue 11 (Aug–Sept 2015). P. 40–45.

критериям и не является «истинным» мусульманином. Нерушимости и святости брака с настоящим верующим и особенно с муджахидом в этой идеологической конструкции противопоставляется недозволенность сохранения семьи с мужем неверным или отступником.

Пропагандистски-просветительская статья из номера *Dabiq* за июль 2015 г., подписанная все тем же псевдонимом Умм Сумайя ал-Мухаджира, была озаглавлена «Не законные они супруги вам». В статье давался обзор политического и военного противостояния в Сирии, причем подавалось, что там против подлинных мусульман воюют открытые атеисты – секуляристы или националисты, а также те, кто лишь притворяются мусульманами. Последние, по мнению автора, демонстрируют имитацию приверженности исламу, поскольку являются союзниками еретиков и крестоносцев, не вводят шариат на подконтрольных территориях, ратуют за национальное государство и готовы соблюдать незаконные границы «Сайкса – Пико»¹, их нельзя считать истинными мусульманами.

Далее следует призыв к женам таких отступников покинуть далеких от ислама мужей, невзирая на всевозможные житейские обстоятельства. Не стоит обращать внимания на то, что отберут детей, что муж применит насилие, что семья осудит, что не будет хватать денег на жизнь: все эти трудности якобы вполне возможны и объяснимы, но не станут оправданием для мусульманки, когда она предстанет перед Аллахом, ведь она была замужем за неверным, даже если ее муж совершал намаз, носил бороду, а сама она носила «кандагарию»². Все это не освободит их от обвинения в неверии (*такфир*).

Для обоснования необходимости расставания с мужем, не достойным звания подлинного мусульманина, обильно

¹ Соглашение Сайкса – Пико от 16 мая 1916 г. – тайное соглашение между правительствами Великобритании и Франции, в котором были разграничены сферы интересов на Ближнем Востоке на период после Первой мировой войны. (В переговорах участвовали также Италия и Россия, но впоследствии вышли и не стали участниками соглашения.) В пропаганде ИГ это соглашение подается как один из источников проблем мусульман, вследствие чего границы Сайкса – Пико якобы должны быть уничтожены.

² Полный никаб – по названию провинции Кандагар в Афганистане.

цитируется Коран. В статье приводится 15 цитат из Корана, многие повторяются по несколько раз и, хотя далеко не все соотносятся с темой статьи, но придают солидность ее поучениям. процитируем лишь несколько фрагментов.

Сура «Преграды» (164): «Для оправдания пред вашим Господом, и, может быть, они будут богобоязненны!»¹. Сура «Ал-Каф»: «Сказал его товарищ: Господи наш, я не сбивал Его; он сам был в далеком заблуждении!»². Сура «Трапеза»: «А если кто из вас берет их себе в друзья, тот и сам из них»³. Сура «Марьям»: «И все они придут к Нему в день воскресения поодиночке»⁴. Сура «Покаяние»: «Если ваши отцы, и ваши сыновья, и ваши братья, и ваши супруги, и ваша семья, и имущество, которое вы приобрели, и торговля, застоя в которой вы боитесь, и жилища, которые вы одобрили, милее вам, чем Аллах и Его посланник»⁵. Сура «Покаяние»: «Разве вы боитесь их? Ведь Аллаха следует больше бояться, если вы верующие»⁶. Сура «Запрещение»: «И приводит Аллах притчей для тех, которые уверовали, жену Фирауна. Вот она сказала: «Господи! Сооруди мне у Себя дом в раю, и спаси меня от Фирауна и его дела, и спаси меня от народа несправедного!»⁷. Некоторые аяты приведены в усеченном виде, более того, большая часть носит, скорее, общедидактический или общепhilosophический характер и никак не относятся непосредственно к вопросам брака и семьи и, тем более, к теме обязательного развода с недостаточно набожным мужем. Разве что притчу о жене фараона и аяты из суры «Покаяние» можно хоть как-то связать с обсуждаемой темой, но из них напрямую не следует, что женщина должна бросить мужа и все самое для нее дорогое, совершив хиджру на некие земли истиной веры. Да и жена фараона вначале долго скрывала свою веру, а потом предпочла смерть, но не отречение от близких.

¹ Коран, 7:164; *Dabiq*, issue 10 (June–July 2015). P. 43.

² Коран, 50:26; *Dabiq*. Op. cit. P. 44.

³ Коран, 5:51(56); *Dabiq*. Op. cit. P. 43.

⁴ Коран, 18:95; *Dabiq*. Op. cit. P. 44.

⁵ Коран, 9:24; *Dabiq*. Op. cit. P. 44.

⁶ Коран, 9:13; *Dabiq*. Op. cit. P. 45.

⁷ Коран, 66:11; *Dabiq*. Op. cit. P. 46.

Зато обилие цитат из Корана делает последующие рассуждения автора более весомыми. Противостояние дурному или неверующему супругу подается как особая доблесть, для чего приводятся примеры из жизни достойнейших женщин прошлого. С этой же целью приводятся хадисы с одобрением поступков дочери Пророка Зейнаб или жены фараона Асии, которые призваны доказывать, что Аллах и ислам важнее мужа, семьи и даже жизни.

Дочь Мухаммада и Хадиджи Зейнаб¹ выдали за Абу ал-Аса, племянника Хадиджи, до ее обращения в ислам. Она после откровения уверовала, он же не обратился в ислам, а во время хиджры оставил ее при себе в Мекке. Когда он попал в плен в битве при Бадре, за него прислали выкуп из Мекки. Зейнаб прислала ожерелье, свадебный подарок матери. Когда Пророк увидел это ожерелье, как передавала Айша², он пожалел дочь и сказал: «Если вы хотите вернуть ей ее узника и ее имущество, так и поступите». Так муж Зейнаб вернулся в Мекку с выкупом, который за него дали, но Пророк убедил его, и Абу ал-Ас отослал Зейнаб с имуществом из Мекки в Медину, потому что она была для него вне закона, пока он оставался язычником [*мушриком*], Зейнаб уехала в земли ислама, в Медину, потому что для нее Аллах и его законы были важнее мужа и семьи»³.

Эта сентенция подкреплена не слишком убедительным фрагментом из суры «Союзники»: «Не бывает ни для верующего, ни для верующей, когда решил Аллах и Его посланник дело, выбора в их деле. А кто не слушается Аллаха и Его посланника, тот попал в явное заблуждение»⁴.

В той истории все закончилось благополучно, поскольку Абу ал-Ас все же уверовал, и пришел к Пророку и перешел в ислам, и они с Зейнаб воссоединились – много лет спустя

¹ Зейнаб бинт Мухаммад (ум. 628) – старшая дочь Мухаммада, родилась примерно за девять лет до начала его пророческой миссии [The Encyclopaedia of Islam, XI, 485].

² Дается со ссылкой на сборник хадисов имама Ахмада и Абу Дауда [Imām Ahmad, Abū Dāwūd].

³ Dabiq, issue 10 (June–July 2015). P. 43

⁴ Коран, 33:36; Dabiq. Op. cit. P. 43.

после ее хиджры. Однако вся приведенная аргументация подводит к следующему выводу: не самый достоверный хадис и вполне абстрактный фрагмент из Корана используются для манипулирования женщинами, которые, с точки зрения пропагандистов *Dabiq*, обязаны бросить семью ради веры и халифата. В сущности, по этой логике, переселенка должна становится своего рода приманкой, ведь если она убедит покинутого супруга вернуться к истинной вере, они воссоединятся.

О необходимости развода с мужем-отступником рассказывает еще один хадис, который с некоторым надрывом цитирует автор *Dabiq*. Это хадис о жизни и деяниях одной из самых известных женщин из числа первых мусульманок – Умм Сулайм бинт Мильхан¹. Вместе с кораническими цитатами и ссылками на хадисы, направленными на необходимость расставания с недостойным мужем, приводится в очередной раз история Азии, жены фараона, а уже после следует история Умм Сулайм. Умм Сулайм бинт Мильхан, одна из первых женщин-ансарок, принявших ислам. Она была женой Малика ибн ан-Надра и родила ему сына Анаса. Муж был крайне недоволен, когда она приняла ислам, и в гневе оставил ее. Однако она отказалась отречься от ислама в угоду супругу. Вскоре после развода она овдовела (предположительно, Аллах покарал упрямого). Тогда к ней посватался самый завидный жених Медины – Абу Талха, который посулил ей большой брачный дар (*махр*). Она сказала, что такого достойного человека трудно отвергнуть, но она не может обнять его, поскольку он кафир – неверный. Он принял ислам, и она вышла за него². У Нисаи³ тот же хадис выглядит еще ярче, чем в пересказе пропагандистов халифата: «...К ней посватался один из лучших женихов Медины – молодой, сильный и богатый. Это был Абу Талха, в те времена еще язычник. Девушки Медины мечтали выйти за него, и он решил, что Умм Сулайм будет вне себя от радости, когда он сделает ей предложение.

¹ Умм Сулайм бинт Мильхан [Giladi 2015, 32].

² *Dabiq*. Op. cit. P. 43

³ Ан-Нисаи (829–915) – мусульманский учёный, один из выдающихся знатоков хадисов. Автор одного из шести самых авторитетных сборников хадисов.

Однако она встретила его со словами: “О Абу Талха! Разве ты не знаешь, что твой бог, которому ты поклоняешься, – дерево, растущее из земли, и его вытесал эфиоп из такого-то племени?!” Он ответил: “Знаю...” Тогда она сказала: “И не стыдно тебе поклоняться дереву, которое обтесал эфиоп из какого-то племени?!” Абу Талха не согласился с ней и проявил упрямство. Он пообещал ей щедрый брачный дар и обеспеченную жизнь. Однако она твердо стояла на своем. Она сказала ему прямо: “Клянусь Аллахом, о Абу Талха, подобным тебе не отказывают... Однако ты неверующий, а я – мусульманка, и мне не позволено выходить за тебя. Если ты примешь ислам, то это и будет мне брачным даром. Ни о чем другом я не прошу... На другой день он вернулся с еще более щедрыми подарками и обещал еще больший брачный дар. Однако она снова устояла перед искушением. Ее упорство делало ее еще более привлекательной и желанной в глазах Абу Талхи. На этот раз она сказала: “Разве не знаете вы, что ваши боги, которым вы поклоняетесь, – дело рук раба, плотника из такого-то семейства, и что, если бы вы подожгли их, они бы сгорели?!” От ее слов внутри у Абу Талхи все перевернулось. И он спросил себя: “Может ли Бог сгореть?!” Помолчав некоторое время, он стал повторять: “Свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха, и свидетельствую, что Мухаммад – Посланник Аллаха!” Умм Сулайм, охваченная радостью, сказала своему сыну Анасу: “Встань, Анас, и жени Абу Талху!” Анас привел свидетелей, и был заключен брак. Абу Талха был так рад, что выложил перед Умм Сулайм все свое богатство, однако она как искренне верующая, благородная и добродетельная мусульманка сказала: “О Абу Талха! Поистине, я вышла за тебя замуж ради Аллаха, и мне не нужно иного брачного дара”».

Впрочем, автора статьи волнуют не литературные изыски, а сама суть, и, изложив коротко рассказ о благочестивой Умм Сулайме и в очередной раз пересказав о подвиге Азии, он задает риторический вопрос: отчего среди жен отступников, которые воюют на стороне Башара Асада, за Свободную

Сирийскую армию или даже за Джабхат ан-нусру¹, «которые, в сущности, жены демонов-тагутов, нет ни одной разумной женщины, такой как Сулайма или Асия бинт Музахим – жена фараона. ... И действительно, добродетель Асии² превосходит добродетель прочих женщин, также как сарид³ превосходит прочие блюда»⁴. Весь пафос статьи направлен на то, чтобы устыдить тех современных мусульманок, которые не готовы ради истинной веры разрушить свою семью, отказаться от «неверия», пусть даже ценой жизни.

С той же целью приводится хадис о женах отступника-кайсаниста ал-Мухтара ибн Аби Убайда ас-Сакафи⁵, призванная не только устыдить, но и утешить: «Их муж отошел от веры и претендовал на пророческую миссию, когда Мусаб ибн аз-Зубайр⁶, после провозглашения его брата халифом в Мекке сражался с другими претендентами, в том числе, с кайсанитами, и казнил ал-Мухтара. А жены по-прежнему жили в главном городе ислама. Тогда их вызвали и спросили, что они могут сказать о муже. Одна из них, Умм Сабит бинт Самура ибн Джундуб отреклась от мужа, сказав, что согласна с мнением Мусаба ибн аз-Зубайра и тех, кто казнил ее супруга. Вторая, Амра бинт ан-Нуман ибн Башир настаивала, что ее муж был достойным человеком, мусульманином и рабом

¹ Исламистская организация, запрещенная в РФ, была основана 23 января 2012 г. В июне 2016 г. была переименована в Джабхат фатх аш-Шам, а после перегруппировки в январе 2017 г. – в Хайат тахрир аш-Шам.

² В тексте написано 'Аиша, скорее всего опечатка.

³ *Thaḡīd*, тюрмя из ячменного хлеба с мясом и йогуртом, считается, что была любимым блюдом Мухаммада.

⁴ *Dabiq*, issue 10 (June–July 2015). P. 46.

⁵ Ал-Мухтар ибн Аби Убайд ас-Сакафи (622–687) – основоположник шиитской секты кайсанитов, которая признавала имамат Мухаммада ибн ал-Ханафии, сына Али ибн Аби Талиба не от Фатимы, не обожествляла Али ибн Аби Талиба и его потомков, видели в них святых и непогрешимых людей, верили во второе пришествие имама, которым был Мухаммад ибн ал-Ханафия. Кайсаниты признавали, что «божественное повеление» имама может измениться на противоположное и верили в переселения душ после смерти [The Encyclopaedia of Islam, IV, 836–838].

⁶ Муса ибн аз-Зубайр (ум. 691) – самый влиятельный военачальник другого претендента на халифат, Абдаллаха ибн Зубайра.

Аллаха. Ее бросили в тюрьму, и Мусаб написал брату, что эта женщина настаивает на том, что ее муж был пророком, тогда Абдаллах приказал казнить ее, и эту упрямую жену кайсанита засекали до смерти»¹.

Этот хадис из книги Имама ибн Касира², очевидно, приводится для того, чтобы доходчиво объяснить суть их преступления тем сомневающимся женщинам, которые знают об отступничестве (с точки зрения ИГ) собственного мужа, знают, что он совершает преступления по отношению к рабам Аллаха, что он верен кафирам и поддерживает их против мусульман. Мусульманка, хотя она обо всем этом осведомлена, соглашается с мужем во всем, защищает и поддерживает его. Для того, чтобы сделать правильный выбор, эта нерешительная женщина должна помнить о судьбе двух жен кайсанита, одна из которых столь жестоко поплатилась за лояльность и преданность своему мужу.

Всего приводится около 10 разных хадисов, так или иначе обосновывающих необходимость оставить семью ради истинной веры, а также рассказ ибн Касира о пророке Айюбе³ и испытаниях, которые были ему посланы Аллахом, уже как пример праведного и достойного поведения жены, которая единственная не оставила мужа, несмотря на все беды, ниспосланные ее супругу Аллахом. С точки зрения пропагандистов ИГ, ее верность и преданность мужу оправдывались только тем, что Айюб был подлинно верующим, в противном случае, он такой преданности не заслуживал⁴.

Сомнения в душу мусульманки, которая еще не решилась бросить мужа-«отступника», призван заронить рассказ некоей безымянной мухаджирки, которую вместе с ее

¹ Dabiq. Op. cit. P. 46.

² Имам ибн Касир, 701–774, исламский учёный-правовед, историк, толкователь Корана и хадисов. Одно из его сочинений «Начало и конец» (Ал-бидайя ва ан-нихайя) широко используется в пропаганде ИГ.

³ Отождествляется с библейским Иовом. История пророка Айюба, предводителя терпеливых упоминается в Коране в назидание неверующим, как пример того, что Аллах, в конце концов, помогает тем, кто предан ему и полагается на него.

⁴ Dabiq, issue 11 (Aug–Sept 2015). P. 41–42.

мужем арестовали в Алеппо люди из Джабхат ан-нусры, когда супруги пытались пробраться в халифат. Там эта путешественница познакомилась с женой тюремщика, которая приносила ей в камеру еду. Тюремщик пытался учить эту будущую мухаджирку религии, но сам был сахватом¹ из Лива ат-таухид², то есть, недостойным того, чтобы поучать кого-либо. Женщины общались ежедневно, хотя поначалу жена тюремщика держалась настороженно и преимущественно молчала. Но потом разоткровенничалась, и рассказала, как ей тяжело думать о том, что муж у нее преступник и перед Аллахом, и перед мусульманами. Ей тоже с помощью Корана и хадисов разъяснили, что она не дождется спасения. Как аргумент были приведены слова из суры «Покаяние»: «Разве вы боитесь их? Ведь Аллаха следует больше бояться, если вы верующие»³, а также из кудси-хадиса⁴: «А тот, кто враждебен союзникам моим, я объявляю ему войну».

Основной постулат, который должна осознать читательница журнала: если муж – отступник (фактически, если он не примкнул к ИГ), жена становится незаконной, и их отношения являются прелюбодеянием, пока супруг-отступник не покается и не примет истинный ислам. Пропагандисты ИГ предлагают определенный алгоритм действий для супруг таких отступников. Женам людей, которые толком не понимают ислам, не стоит сразу бросать мужа. Сначала

¹ Сахват – в пропаганде ИГ термин, обозначающий мусульманина-суннита, который сотрудничает с правительствами и силами, противостоящими халифату.

² Лива ат-таухид – исламистская боевая группа (ок. 8–10 тыс. бойцов), созданная в июле 2012 г. в результате объединения отдельных вооруженных формирований, действовавших в сельской местности на севере провинции Алеппо, позже контролировала часть Алеппо. Лидер Абдель Кадер Салех, бывший бизнесмен, известный как Хаджи Мареа, убит в результате точечного удара правительственных ВВС в ноябре 2013 г. Его преемник Абдель Азиз Салама, в сентябре 2013 г. огласил заявление 11-и исламистских бригад о том, что они не признают Национальную коалицию и призывают оппозицию объединиться под знаменем ислама

³ Коран, 9:36.

⁴ Богооткровенные хадисы, отличающиеся от других хадисов тем, что они исходили непосредственно от Аллаха.

надо попробовать переубедить его, умолять его вернуться к истинной вере, уговорить вместе совершить хиджру в халифат. Но если не удастся вернуть грешника на путь истинный, следует покинуть мужа, детей, семью и дом, не обращая внимания на возможные невзгоды. Если нет подруг, которые тоже переживают за грехи мужей и готовы к хиджре, следует сделать это в одиночку. Лучше совершить хиджру в ИГ, не дожидаясь подруг, и стать примером для всех, как стали первые мухаджирки времен Пророка Умм Салама или Лайла бинт Кайтама¹ примерами для мусульман, в том числе последующих поколений².

Раздел, призывающий бросить мужа, отступившего от веры, забыв о детях и родственниках, сопровождается серией репортажных фотографий безымянных мужей-отступников, которые, если не отрекутся от своих заблуждений, становятся недозволенными для истинных мусульманок. Выглядят они и впрямь не так героически, как бойцы халифата в исполнении фотографов Dabiq. Еще одна примечательная деталь: при обилии профессионально выполненных иллюстраций, в том числе постановочных снимков красивых молящихся детей в камуфляже, на страницах издания нет изображений «героических» мусульманок, бросивших семьи и переселившихся в халифат ради истинной веры. Это вполне соответствует пропагандистской и информационной стратегии ИГ: за редким исключением женщина – лишь тень, у нее нет лица и имени.

Мухаджирка в разводе

«Хиджра в халифат» – центральный элемент манипулятивной пропаганды ИГ: хиджра – в первом ряду обязанностей любого истинно верующего, и если есть возможность оказаться на землях халифата, то надо сделать это без промедления, причем женщины – не исключение. Переселение подается как

¹ Лайла бинт Кайтама – супруга Амира ибн Рабиа, мусульманские богословы не пришли к единому мнению, кого считать первой мухаджиркой Умм Саламу или Лайлу бинт Хайтаму.

² Dabiq, issue 10 (June–July 2015). P. 42–47.

почетный долг и религиозная обязанность каждой истинной мусульманки. В статье о непременном разводе с мужем-отступником хиджра – своеобразный апофеоз утверждения в вере: если не удалось отвести мужа от его заблуждений, для жены мужа-отступника есть только один выход, переселиться в халифат, невзирая на трудности – осуждение со стороны семьи, уговоры подруг, стесненность в деньгах.

Этой теме посвящена большая и очень путаная статья для женщин в выпуске за апрель 2015 г.¹ Статья крайне сумбурная, но общий призыв внят: женщины тоже должны совершить хиджру. Подкрепляется обильным цитированием Корана, причем цитаты приводятся без пояснений, и далеко не всегда даже искушенный читатель поймет, имеет ли данный аят отношение именно к переселению, именно женщин и именно в современный «халифат». Кстати, примерно тот же набор цитат из Корана используется и в других статьях по «женского вопросу», но по совершенно иным проблемам.

Приведем примеры. Сура «Покаяние»: «А первые из выселившихся и ансаров и те, которые следовали за ними, – в благодетельствовании: доволен ими Аллах, и они довольны им. И уготовал Он им сады, где внизу текут реки, – для вечного пребывания там. Это – великая удача!»² Сура «Женщины»: «Тем, кого упокоят ангелы, причинившими несправедливость самим себе, они скажут: “В каком положении вы были?” И скажут они: “Мы были слабыми на земле”. Они скажут: “Разве не была земля Аллаха обширной, чтобы вам переселиться в ней?” У этих убежище – геенна, и скверно это пристанище!»³ Если этот фрагмент из суры «Женщины» еще можно считать призывом к совершению хиджры, хотя и очень косвенным, то другой отрывок из той же суры свидетельствует вообще об обратном, а именно, что Аллах простит слабых, а любовь к мужу – пусть он даже коммунист или член партии Баас – и к детям вполне можно счесть слабостью: «...Кроме слабых мужчин, женщин и детей, которые не могут ухи-

¹ *Dabiq*, issue 8 (March–April 2015). P. 32–37.

² Коран, 9:100(101).

³ Коран, 4:97(99).

триться и не находят прямого пути. Этим, может быть, простит Аллах: ведь Аллах – извиняющий и прощающий!»¹ Сура «Испытуемая»: «О вы, которые уверовали! Когда к вам приходят верующие женщины выселившимися, то испытывайте их. Аллах лучше знает их веру. И если вы узнаете, что они верующие, то не возвращайте их к неверным: они им не дозволены, и те не дозволяются им. Давайте им, что они издержали. И нет греха на вас, если вы женитесь на них, когда дадите им их плату. И не держитесь за узы неверных и просите то, что вы издержали, и пусть они просят, что они издержали. Таково для вас решение Аллаха. Он решает между вами. Аллах – знающий, мудрый!»² Чаще всего этот аят толкуют следующим образом: если придут женщины, бывшие язычницами или безбожницами, но уверовавшие и переселившиеся из Мекки в Медину, то следует испытать, насколько чисты их намерения, и нет ли у них злого умысла. Если они действительно уверовали, то их нельзя возвращать безбожникам, даже если те будут требовать, и эти женщины не дозволены язычникам-мужчинам, но мужьям их надо компенсировать то, что они потратили на жен и вернуть брачный дар. И тогда можно брать их в жены. Если жена мусульманина решит отречься от веры и перейти на сторону язычников, то ее тоже не следует удерживать, но они тогда должны вернуть свадебный дар. То есть, на деле речь идет о возможности брака с язычниками и безбожниками и справедливом возмещении за утраченную жену, а не об обязательной хиджре.

Тем не менее, со ссылками на вышеприведенные аяты, хиджра представлена не только как величайшее событие в истории ислама (не зря же именно от года хиджры идет отсчет мусульманского календаря), но и как непеременимое условие спасения в наши дни. Цель хиджры, рассуждают пропагандисты халифата, как тогда, так и сейчас – избежать искушений и угрозы схождения с прямого пути ислама. К тому же постоянная жизнь в окружении неверных и язычников, без возможности на них повлиять, может ввергнуть

¹ Коран, 4:98–99(100).

² Коран, 60:10; Dabiq, issue 8 (March–April 2015). P. 35.

в тоску и уныние до такой степени, что человек перестанет распознавать истинный ислам и истинного мусульманина. Еще одна цель хиджры – перейти на сторону мусульман, сделать их сильнее и вести джихад против врагов Аллаха и врагов мусульман.

Эту мысль подробно и монотонно идеологи халифата пытаются подтверждать с помощью многочисленных цитат, например из Ибн Кудамы¹: «Хиджра значит покинуть земли неверия, ради земель ислама». Также приводится высказывание Саада ибн Аттика²: «Хиджра – это переселение из земли многобожия и греха на земли ислама и покорности. А что отличает земли ислама? Там правят мусульмане, там действуют исламские законы, там власть в руках мусульман, даже если населены они неверными из числа зиммиев³, а земли неверия – это земли, где правят неверные, действуют законы неверных и власть у них в руках, даже если большинство населения мусульмане. Хиджра, таким образом, обязательна, ведь как сказано в хадисах, приведенных у Абу Дауда: «Кто встречается и живет с неверными, значит, они ему нравятся», «Хиджра не прекращается, пока не прекращается покаяние, а покаяние не прекращается, пока солнце не взойдет на Западе». Обязательность хиджры подтверждают и хадисом из сборника имама Ахмада: «Хиджра не прекращается, пока идет джихад...»

Сообщается, что хиджра также обязательна для женщин, как и для мужчин, и только слабые, неспособные ее совершить могут быть освобождены от этой обязанности, в подтверждение чему цитируется мало подходящий

¹ Ибн Кудам (1146–1223) – исламский богослов, факих ханбалитского мазхаба, участвовал в походе Салах ад-Дина в 1187 г., как правило цитируется один из главных его трудов «ал-Мугни» – комментарий к «мухтасару» ал-Хараки.

² Са'д ибн Атик (1902–1972) – один из авторов сборника ад-Дурар ас-Санйя, большого сборника фетв негджийских имамов, составитель Абд ар-Рахман ибн ал-Касим ан-Наджди.

³ Зимми – немусульманские подданные исламского государства, жизнь и имущество которых находилось под защитой закона в случае выплаты специального налога (джизьи).

фрагмент из суры «Женщины». Но Dabiq толкует слова про «сильных и слабых» по-своему: поскольку, согласно Сунне, женщина – это половинка мужчины, она не вправе пренебрегать этой обязанностью, и это плохо согласуется с призывом бросать мужей-отступников. Но автора пропагандистской статьи волнует другое: читателям внушается, что особенно сейчас, когда создано подлинно исламское государство, обширное, большее по территории, чем многие «псевдостраны», появившиеся на карте «по злой воле Сайкса и Пико», ценность хиджры возрастает многократно. Тем более, что на этих землях уже установлены законы шариата и провозглашен долгожданный халифат, причем провозглашен он силой меча, безо всяких пацифистских заблуждений, а значит, теперь мусульмане со всех концов Земли обязаны оставить свои безбожные страны и переселиться. Автор статьи даже вносит в статью личную нотку и включает рассказ о собственной хиджре: якобы она (автор) была единственной арабской женщиной в той группе мухаджиров, с которыми приехала в халифат, но с той поры услышала множество историй от своих сестер по хиджре.

Прежде всего, по ее словам, эти истории опровергают миф о том, что в халифат приезжают в основном девушки из бедных семей, страдающие от безработицы и семейных проблем. Как пример для подражания автор описывает неких женщин, весьма богатых, которые переезжают на земли ислама – в халифат, не обращая внимания на всевозможные препятствия. Они игнорируют возражения и прямое противодействие обмирщенных родственников, которые предпочитают отправить дочерей и сестер на учебу в Париж, но противятся хиджре в ИГ. Этим примерных состоятельных мусульманок, по словам автора, вдохновляет история Савды бинт Зама¹. В статье довольно скупо цитируются вроде бы лич-

¹ Савда бинт Зама, вторая жена Мухаммада и первая его жена после смерти Хадиджи. Савда переселились в Эфиопию, чтобы сохранить свою религию. Считается одной из первых женщин-мухаджирок, по ее следам во вторую волну эфиопской хиджры к мужчинам примкнули 11 женщин-курайшиток и 7 женщин из других племен [The Encyclopaedia of Islam, IX, 89–90].

ные впечатления от общения с разными мухаджирками-переселенками. Она пишет: «Самым большим препятствием для них были их семьи, которые вдруг решают, что все они – факихи-правоведы и могут определять дозволенное и недозволенное». Еще одно препятствие – отсутствие «дозволенного» спутника (*махрам*). Но на это, как уверяет автор, не стоит обращать внимания, поскольку его отсутствие не может отменить хиджру. Само путешествие тоже долгое и трудное, но у всех якобы очень радостные воспоминания, как будто они выбираются из темной пещеры на солнечный свет, и это похоже на «воскрешение» для новой жизни. Автор уверяет, что беседовала с беременными мухаджирками, которые пускались с мужьями в рискованное путешествие, не дожидаясь рождения ребенка, так им не терпелось попасть в халифат. Одна из них родила, прибыв в халифат, но ребенок умер и похоронен в исламской земле, это якобы радует несчастную мать, ведь это лучше, чем если бы малыш умер над уроками в школе кафиров.

Хиджру вместе с детьми и внуками совершают будто бы и очень пожилые женщины, чтобы избавиться от невзгод, с которыми они сталкивались на землях неверия. Несмотря на все пережитые беды, они, с точки зрения автора, счастливы, потому что все, что происходит в этом мире – от Аллаха. Они были счастливы, когда увидели на границе халифата реющее черное знамя, солдат халифата, запыленных и усталых. Они счастливы, когда провожают в бой сыновей, мужей, отцов и братьев. Они знают, что, если их близких убьют, мертвые попадут в рай. Они стойко сносят все тяготы вдовства, ухаживают за больными и ранеными. Они – подлинны мусульманки, в отличие от «полумужчин», которые с кафедры-минбара «Таухида и джихада»¹ предлагают эвакуировать женщин из вилайета Найнава, где идут бои. Верующая женщина, как с пафосом утверждает носительница псев-

¹ Не очень понятно, что имеет в виду автор, поскольку так «Джамаат атаухид ва-л-джихад» называлась группа созданная основателем ИГ аз-Заркави в 2003 году, вскоре после начала войны в Ираке, возможно речь идет о тех, кто лишь прикидываются сторонниками «Таухида и джихада».

донима Умм Сумаййя, совершившая переселение в ИГ, всегда счастлива, невзирая на невзгоды, а значит, не нуждается в эвакуации с земель ислама.

Однако проиллюстрировать женское жертвенное счастье аутентичными фотографиями журнал не удосуживается. Сопровождающие агитационную статью фотографии скорее уместны в путеводителе для туристов: представлены открыточные пейзажи, особенно много видов Мосула. Нет ни одного портрета счастливой «мухаджирки», хотя бы в никабе.

Обязательность хиджры – ключевой пункт в пропаганде ИГ. В статье с призывом покидать мужей из числа еретиков и отступников дается еще одна ссылка на имама Ибн Касира, который в очередной раз ссылается на 97 аят суры «Женщины» и растолковывает его вполне однозначно: «Благородный аят является общим и относится к каждому человеку, который живет среди язычников, когда он в состоянии совершить хиджру и при этом не в состоянии провозгласить свою веру там, где живет. Так он впадает в заблуждение и совершает грех, как это следует из консенсуса (богословов) и в соответствии с текстом этого аята»¹.

Однако пропаганда хиджры далеко не всегда означает призыв к жертвенности. Халифат обещает своим переселенцам не только страдания и смерть, которые даруют счастье и рай. Встречаются альтернативные предложения, которые сулят жизнь и профессиональную реализацию. В том числе, женщинам. Со ссылкой на халифатское министерство здравоохранения², в статье, посвященной дальнейшему совершенствованию медицинской помощи в ИГ, рассказывается о трехлетних образовательных программах для медиков, с упором на двухгодичную интернатуру, которые открыты, в том числе, для девушек. В рамках соблюдения предписаний шариата студенткам преподают только женщины. Медицинское образование для мухаджиров сугубо практическое. Хирургия, травматология, кардиология, гинекология, педи-

¹ Коран 4:97; Dabiq, issue 10 (June–July 2015). P. 48.

² Health Diwan.

атрия, реаниматология, офтальмология, урология, неврология и пр. Из программы исключены дьявольские «тагутские» дисциплины вроде «культуры», где изучают секулярный национализм¹. Образование декларируется как бесплатное, более того, студентов снабжают всем необходимым: гарантируются жилье, стипендия и книги. Всех потенциальных студентов и врачей мусульман, в том числе женщин, призывают не гнаться за мирскими благами в стране кафиров, а совершить хиджру в халифат, что есть обязанность мусульманина и мусульманки, которую якобы выполнить относительно просто². Нужно заметить, что адресованное девушкам приглашение учиться на врача плохо коррелирует с массовыми казнями в Мосуле и Ракке, где жертвами шариатского суда стали работающие женщины, в том числе, нотариусы, врачи, медсестры, парикмахеры и учителя³.

Впрочем, в халифате новые переселенцы должны быть готовы к новым порядкам и новым обычаям. Подборка иллюстрированных новостей во втором номере журнала дает представление о приоритетах ИГ в разных сферах жизни: публичная казнь бойцов Шабихи⁴; арест и казнь торговцев наркотиками; организация ифтаров, застолий в Рамадан для местного населения; распределение гуманитарной помощи сиротам и мяса нуждающимся. Но для женщин наиболее примечательной должна стать такая экзотика, как побивание камнями за адюльтер и удары плетью за нешариатское поведение⁵.

Впрочем, даже такая экзотическая жестокость для выросших в Европе мусульман не должна останавливать

¹ Вероятно, имеются в виду общеобразовательные гуманитарные дисциплины такие, как история, литература, право и пр.

² *Dabiq*, issue 9 (May–June 2015). P. 24–25.

³ Только за полтора года после взятия игиловцами Мосула (с 10 июня 2014 по конец 2015 г.) были казнены 837 женщин, в основном после вынесения приговоров шариатским судом, учрежденным ИГ. См.: РИА-Новости, 26.12.2015, URL: <https://ria.ru/world/20151226/1349560749.html> (дата обращения: 21.12.2016).

⁴ Шабиха (араб. «призрак») – военизированные проправительственные ополчения в Сирии, состоят преимущественно из алавитов. Получили широкую известность во время гражданской войны в Сирии.

⁵ *Dabiq*, issue 2 (June–July 2014). P. 32–44.

потенциальных мухаджиров, уверены пропагандисты ИГ. Ведь не зря активные боевики, готовые к смерти, прежде чем идти в атаку, стремятся отправить жен в халифат. Это доказывает краткое интервью с вдовой Абу Башира аль-Ифрики – Амеди Кулибали, одного из «героев» парижских атак января 2015 года. Он снабдил оружием братьев Куаши, он захватил заложников в кошерном магазине в Париже у Венсенских ворот, а за день до этого убил полицейского¹. Перед тем, как решится на подвиг, он отослал жену, которую в журнале именуют Умм Башир ал-Мухаджира², в халифат³. Интервью абсолютно пустое и формальное – ритуальные вопросы, не менее ритуальные ответы. В частности, вдова призывает других мусульман следовать по пути Аллаха, тогда как первый долг сестер-мусульманок, по ее мнению, стать незаменимыми помощницами для своих мужей, братьев, сыновей и отцов, превратиться в тихую гавань и каменную стену для тех, кто сражается за Аллаха – ведь надо помнить, каких стойких, честных и целомудренных женщин выделял Пророк (тут она упоминает жену фараона Асию и Марию, мать Иисуса). В заключение вдова террориста Кулибали желает всем помнить, что соратники Пророка не распространили бы ислам на такой огромной территории, если бы у них за спиной не было верных и преданных жен.

¹ Dabiq, issue 7 (Jan–Feb 2015). P. 44–45

² Умм Башир аль-Мухаджира – настоящее имя Хайят Бумеддьян (Haayat Boumeddiene), род. 1988, гражданка Франции алжирского происхождения, после знакомства с Амеди Кулибали, в 2009 г. оставила малооплачиваемую работу кассира в пригороде Парижа, стала носить никаб. Они заключили исламский брак, который не считается законным во Франции. Предполагается, что стала активной участницей исламистской террористической ячейки под влиянием мужа, участвовала в контрабанде оружия, тренировках исламистов, в январе 2015 г. прибыла в Сирию. См.: *Daily mail*, 10.01.2015. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2903601/Wife-Kosher-supermarket-killer-armed-dangerous-run-police-warn.html?ito=social-facebook> (accessed: 06.02.2017).

³ В статье Dabiq, посвященной «подвигу» Кулибали, сообщается, что он тренировался на территории ИГ, что подтверждает его фото с автоматом и в джеллабе.

Заключение

Шариатские практики в отношении женщин и семьи на территориях халифата отчасти совпадают с *modus operandi* относительно женщин в других странах, где провозглашен шариат. Женщины ограничены во многих правах. В частности, они не могут передвигаться без сопровождения мужчины-родича (*махрам*) или без его письменного разрешения. Улицы патрулирует полиция нравов, следящая за соблюдением норм морали и благопристойного поведения. Практически в каждом из выпусков журнала *Dabiq* есть фоторепортажи о приведении в исполнение наказаний за прелюбодеяние, нарушение норм исламского поведения или нескромные одеяния¹. Однако идеологи ИГ, в отличие от талибов, не считают предосудительным женское образование, в частности медицинское. Но в профессиональной сфере халифат просто настаивает на жесткой гендерной сегрегации.

В пропагандистских материалах, обращенных к женщинам, теоретики ИГ подчеркивают абсолютную исламскую идентичность своих идеологических построений, обильно цитируют Коран и хадисы, ссылаются на примеры знаменитых женщин, удостоившихся похвалы Пророка. Однако, отбор фактического материала из Корана и Сунны определенно грешит избирательностью. Неоднократно повторяется рассказ о жизни и мучениях Асии, но почти нет рассказов о Хадидже, женщине более решительной в определении своей судьбы. Некоторые истории женщин первых лет ислама представлены в усеченном или искаженном виде². Главная задача – подчеркнуть те черты их характера и поступки, которые максимально соответствуют запросам идеологов современного халифата: готовность к самопожертвованию, стоическое отношение к смерти, даже если это смерть детей, абсолютная набожность, ради которой можно оставить детей, семью, мужа и пойти на пытку, готовность принять любой закон и постулат, если он принят и одобрен халифатом, кото-

¹ *Dabiq*, issue 2 (June–July 2014). P. 32–44.

² См. выше – историю Хинд бинт Утба ал-Курайши или Асмы бинт Абу Бакр.

рый якобы был, есть и будет единственным идеальным для всех мусульман мироустройством.

Правила для женщин, описанные в пропаганде ИГ, амбивалентны: с одной стороны, они ставят на первое место семью и подчинение мужу, как это предписывается шариатом, но с другой стороны, в ряде случаев женщине дозволяется развод и путешествие без сопровождения мужа и другого родича, более того, дозволяется и даже рекомендуется путешествие в одиночку, а не в группе женщин, но это если путешествие – хиджра в халифат. Конечно, женщина-мусульманка, прежде всего, должна быть глубоко верующей, то есть бояться Аллаха, однако для пропагандистов халифата ее вера может быть исключительно «правильным» исламом, каким его представляют в ИГ: строгий салафизм джихадистского типа. Следовательно, ее главным стремлением может быть только хиджра в халифат – туда, где якобы правят настоящие истинные мусульмане и приняты в полной мере законы шариата. В любой другой точке мира истинная мусульманка должна чувствовать себя несчастной.

Женщина, согласно мировоззрению ИГ, должна принять разрыв с прежним кругом общения, который неизбежен и богоугоден, как любой разрыв с отступниками. К числу отступников относятся не только атеисты или сторонники презренной демократии, не только иноверцы или шииты. Резонный и богоугодный повод для разрыва с семьей и родом включает их приверженность любым другим течением в исламе, принадлежность к любой другой политической организации, кроме ИГ, в том числе, к партиям и движениям исламистского толка, основных конкурентами ИГ. Разумеется, по версии ИГ, такие мужья или семьи становятся недопустимыми для подлинной мусульманки, и с ними надлежит расставаться, невзирая ни на какие жизненные трудности.

Распределение социальных ролей для мужчин и женщин в целом следует идее, что «Аллах дал одним из них преимущество перед другими». Женщина – это жена и мать, и ее главная задача – забота о муже, который должен быть, как считают теоретики ИГ, муджахид, всегда готовый к бою.

Вторая священная обязанность истинной мусульманки в представлении ИГ – воспитание детей, которые в будущем тоже станут муджахидами, а значит, их должно обучить правильному исламу и тому, что такое джихад. Именно в этих рамках допускается образование женщин: они обязаны изучать истинный ислам, чтобы передать свои знания детям. Если муджахид, попал за свою деятельность в тюрьму, а, следовательно, не исполняет предписанные шариатом обязанности по содержанию семьи, идеальная мусульманка не должна требовать развода, ее обязанность хранить ему верность, работать и содержать детей, а также поддерживать мужа в его узилище морально и материально. Только такой образ действий достоин одобрения и поощрения, что и подкрепляется коранической историей о пророке Айюбе и его жене.

Безусловно, некоторые женщины могут непосредственно участвовать в политической, экономической и административной жизни халифата, например, работать врачами, учителями или служить в женской полиции нравов ИГ (бригаде «Хансаа»), но это скорее исключение, чем правило. Более того, иногда трудовая деятельность женщины, организованная не в соответствии с шариатом, может закончиться для нее наказанием.

Для пропагандистов ИГ главный удел идеальной мусульманки это – роль жены или вдовы муджахида, матери муджахидов и мухаджирки. Как мухаджирка она должна всей душой желать переселения на земли халифата; после переселения как жена и мать она должна быть готова отправить на джихад малолетних детей; после вдовства – выйти замуж за другого муджахида, а также смиренно встречать в доме наложниц мужа.

В целом, идеологи ИГ, в отличие от большинства мусульманских богословов прошлого [Петрушевский 2007], уделяют внимание ограниченному кругу проблем, связанных с местом и ролью женщины в жизни общества и государства. Они избегают любой детализации мусульманских законов и правил, даже связанных с семейными или финансовыми правами женщин, в том числе, права голоса в семейных

вопросах (например, о возможности другой жены или наложницы в доме), права распоряжаться своей собственностью и прочими правами, которые традиционно широко комментировали факихи.

Все три ипостаси женщины, описанные в адресованной ей пропаганде ИГ – покорная жена, благочестивая мать, целеустремленная мухаджирка, – являются достойными, только если она – жена и мать приверженца салафитско-джихадистского течения в исламе и проживает на подконтрольных ИГ территориях. И это говорит о том, что представления идеологов ИГ о роли женщины-мусульманки, семье и браке носят отчетливый такфиристский характер.

ЛИТЕРАТУРА

Баконина М.С. «Идеальный Халифат» – салафитская идеологическая революция // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика*, 2016, № 3. С. 116–126.

Вайс М., Хасан Х. Исламское государство: армия террора. М.: Альпина Нон-фикшн, 2016. 346 с.

Петрушевский И.И. Ислам в Иране. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 428 с.

Abu Hanieh, Hassan Mahmud. The 'Islamic State' Organization. The Sunni Crisis and the Struggle of Global Jihadism. Amman: Friedrich Ebert Stiftung, 2015. 368 p.

Giladi, Avner. Muslim Midwives: The Craft of Birthing in the Premodern Middle East. New York: Cambridge University Press, 2015. 195 p.

Moubayed, Sami. Under the Black Flag: At the Frontier of the New Jihad. London: I.B. Tauris, 2015. 256 p.

The Encyclopaedia of Islam. New ed. 12 vols. Leiden: Brill. 1986–2004.

REFERENCES

Bakonina M.S. (2016). "Ideal'nyj Halifat" – salafitskaya ideologicheskaya revolyuciya. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika*, No. 3. Pp. 116–126. (In Russ.)

Vajs M., Hasan H. (2016). *Islamskoe gosudarstvo: armiya terrora*. Moscow, Alpina Non-fiction. (In Russ.)

Petrushevskij I.I. (2007). *Islam v Irane*. Sankt-Petersburg, SPbGU Publ. (In Russ.)

Abu Hanieh, Hassan Mahmud. (2015). *The 'Islamic State' Organization. The Sunni Crisis and the Struggle of Global Jihadism*. Amman, Friedrich Ebert Stiftung.

Giladi, Avner (2015). *Muslim Midwives: The Craft of Birthing in the Premodern Middle East*. New York, Cambridge University Press.

Moubayed, Sami (2015). *Under the Black Flag: At the Frontier of the New Jihad*. London, I.B. Tauris.

The Encyclopaedia of Islam (1986–2004). New ed. 12 vols. Leiden, Brill.

Михаил РОДИОНОВ

Сергей СЕРЕБРОВ

ПЕРСПЕКТИВЫ ЙЕМЕНСКОГО КРИЗИСА И ЕГО КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ В ХАДРАМАУТЕ

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-120-191

Ход почти шестилетней войны с участием Арабской коалиции в Йемене разрушил миф о суннито-шиитской природе этого кризиса: мозаичная конфигурация зоны конфликта формируется под влиянием политических и геополитических противоречий вовлеченных локальных и иностранных акторов, преследующих противоположные цели. В статье представлена конфигурация основных центров политического влияния в зоне конфликта и роль используемых ими образов культурной идентичности в мобилизации сторонников. Рассмотрена история соперничества между коренными и заимствованными исламскими идеологиями, а также механизмы формирования «неотрадиционных» течений, декларирующих защиту автохтонных традиций. Особое внимание уделено специфике крупных йеменских участников конфликта, использующих исламскую идеологию, в том числе партии Ислах и хуситского движения Ансаурлла, а также других акторов, чьи конфессиональные мотивы не столь явны. В завершающем разделе о Хадрамауте дана характеристика его традиционного социокультурного комплекса в исторической ретроспективе и показана специфика влияния на него военного конфликта в транснациональном исламском контексте. Одной из задач статьи является выявление потенциала конфессиональных и социокультурных аспектов конфликта для его урегулирования.

Ключевые слова: Йемен, Южная Аравия, Хадрамаут, конфликт идентичностей, конфессиональные факторы.

СТРУКТУРА И ДИНАМИКА ВОЕННОГО КОНФЛИКТА В ЙЕМЕНЕ

Военный конфликт в Йемене начался в марте 2015 г. вторжением Арабской коалицией (АК) во главе с КСА для возвращения к власти временного президента Абд Раббо Мансура Хади, переехавшего в Эр-Рияд. К началу 2021 г. зона конфликта распалась на устойчивые конкурирующие центры политического влияния (ЦПВ) со своими административными и силовыми структурами.

Мировое сообщество признает президента Хади единственным законным главой йеменского государства. В органы власти международно-признанного президента (МПП), базирующиеся в Эр-Рияде, вошло руководство большинства йеменских партий оппозиционного блока Муштарак (кроме зейдитской партии ал-Хакк), в т.ч. партия исламистского толка Ислах, а также фракции Всеобщего народного конгресса (ВНК), отколовшиеся от председателя партии, бывшего президента страны Али Абдаллы Салеха (ум. 2017), оставшегося в Сане. Неформальный лидер военного крыла партии Ислах – генерал Али Мохсин Салех ал-Ахмар в 2016 г. получил посты заместителя главкома Йемена¹ и вице-президента² в составе МПП. Расположение штаб-квартиры МПП за пределами Йемена сделало этот важный ЦПВ отчасти экстерриториальным актором по отношению к другим центрам йеменского конфликта.

Рядовые члены некогда влиятельных на Севере партий, чьи лидеры покинули Йемен, либо перешли на сторону непризнанного режима Саны, воюющего против АК, либо примкнули к разным локальным группировкам на спорных территориях. Интенсивные бомбардировки авиацией АК контролируемых Саной территорий с первых часов операции «Буря

¹ Yemeni president appoints general to senior army post // *Reuters*, 22.02.2016. URL: <https://www.reuters.com/article/us-yemen-security-idUSKCN0VV29Q>.

² Yemeni president sacks prime minister, appoints new senior team // *Reuters*, 03.04.2016. URL: <https://www.reuters.com/article/us-yemen-security-idUSKCN0X00UC>.

решимости» разрушили инфраструктуру страны, вызвали массовые потоки вынужденных переселенцев и развитие беспрецедентной гуманитарной катастрофы в зоне конфликта. Абсентеизм многих признанных политических лидеров партий повлек эрозию сложившейся до войны политической системы и современных гражданских институтов общества, усиливая роль и влияние традиционных факторов социальной интеграции – трайбализма, регионализма и религии.

Ситуация на лояльном АК Юге (территории бывшей НДРЙ) развивалась не менее драматично, чем непосредственно в зоне боевых действий АК. Выбор этой частью страны лагеря АК был, по сути, выбором доминировавшего здесь движения Хирак, с 2009 г. ведшего борьбу за признание права народа Юга на самоопределение и восстановление государства в границах НДРЙ. Это требование разделяют все фракции движения, т.к. гражданская война 1994 г. между Севером и Югом по их мнению привела к утрате юридической силы соглашений о добровольном объединении ЙАР и НДРЙ, состоявшегося в мае 1990 г. Термин «сепаратизм» с точки зрения вождей Хирака, неверно отражает их цель, поскольку в данном случае речь должна идти о восстановлении суверенного статуса одного субъекта международного права на момент заключения соглашения, нарушенного другим равноправным субъектом, т.е. о восстановлении статус-кво (*факк-ал-иртибат*).

Военный конфликт для некоторых фракций Хирака стал шансом обмена своей лояльностью могущественной АК в составе КСА и ОАЭ на их содействие международному признанию своего требования. У Хирака нет единого руководства и программы. Поэтому не все фракции движения заняли одинаковую позицию в данном вопросе. Например, лидер одной из фракций, бывший президент НДРЙ Али Насер Мухаммад, проживающий за пределами Йемена, выразил обеспокоенность началом войны и последовательно ведет агитацию за ее скорейшее прекращение¹. В составе Хирака остаются

¹ Former Yemen president calls for political dialogue to end war // *Reuters*, April 24, 2015. URL: www.reuters.com/article/us-yemen-security-saleh/former-yemen-

фракции, отвергающие всякую возможность сотрудничества с МПП, воплощающим для них враждебный «оккупационный режим» Саны. В 2012 г. таковые составляли большинство, призвав южан бойкотировать выборы временного президента Хади, а в 2013 г. отказались от участия в работе инклюзивного Национального диалога (НД), ключевого мероприятия международного мирного транзитного плана ООН в Йемене, именуемого часто «Инициативой» (2011–2015), из-за вычеркивания его кураторами из повестки вопроса о самоопределении Юга. Но не все фракции уже тогда разделяли лозунг скорейшего отделения Юга от Севера. Фракция Али Насера, например, выступает за двухэтапное решение «южного вопроса»: сначала преобразование Йемена в федеративное государство из двух субъектов – Юга и Севера в границах 1990 г., а через пять лет, – проведение референдума среди южан для окончательного решения вопроса о его дальнейшем политическом статусе [Серебров 2014, 7].

Военное вмешательство АК лишь ослабило отчуждение Хирака от МПП, но не устранило глубоких противоречий между ними. Официальный курс МПП на сохранение целостности Йемена и преобразование страны в федерацию из шести штатов – *иклимов*, был категорически отвергнут всеми влиятельными фракциями Хирака, т.к. предусмотренный им раздел Юга на два субъекта – Аден и Хадрамаут, лишал Юг искомых суверенных прав на решение своей судьбы [Серебров 2014, 17].

Следовательно, для политических элит Юга характер военного конфликта в Йемене с самого начала не соответствовал тому представлению о гражданской войне между МПП и «хуситами», на котором строилось военное вмешательство АК. Для них проблема отношений «Север-Юг» остается абсолютным приоритетом, а главной целью выступает признание «южного вопроса» в качестве неотъемлемой части урегулирования йеменского кризиса.

Отношение южан к конфликту не позволило командованию АК привлечь их к участию в войне с «хуситами» (как

president-calls-for-political-dialogue-to-end-war-idUSKBN0NF1XP20150424.

обычно именуют СМИ вооруженные силы и группировки, лояльные Сане) севернее исторических границ НДРЙ. Ситуация изменилась только после того, как второй участник военной кампании – ОАЭ, поддержал в 2017 г. учреждение в Адене Южного переходного совета (ЮПС)¹ во главе с генералом Айдарусом аз-Зубейди, официально добивавшегося вывода Юга из состава Йемена. Последующее участие сил «южного сопротивления» (*ал-мукавама ал-джанубийа*) в войне на Севере осуществлялось в режиме упомянутой выше формулы «лояльность в обмен на признание», но его оборотной стороной оказалась утрата командованием АК единства военного управления своими силами, т. к. КСА и МПП осудили ЮПС за «сепаратизм». Внутри АК возникло два разнонаправленных и соперничающих друг с другом фланга во главе с КСА и ОАЭ. Появление сил южного сопротивления в начале 2017 г. на красноморском участке фронта в районе стратегического международного пролива Баб-эль-Мандеб не означало их полноценного вхождения в состав сил АК, так как они признавали только эмиратский штаб и не подчинялись саудовскому командованию, к которому относится штаб МПП.

В июле 2019 г. ОАЭ сообщили о сворачивании своего участия в военной фазе операции в Йемене и переключении на политическое урегулирование конфликта² с передачей в распоряжение ЮПС, подготовленных ими за годы войны южнотиманских военизированных структур в количестве 90 тыс. человек³. Но снижение уровня прямого военного участия ОАЭ в Йемене не ослабило геополитического соперничества между флангами внутри АК. В августе 2019 г. разногласия между ними вылились в открытую военную конфронтацию на лишенном хуситского присутствия Юге меж-

¹ Aden's Historic Statement // Stcaden.com, Aden, 04.05.2017. URL: <https://en.stcaden.com/news/7815>

² AP Explains: How Emirates troop drawdown impacts Yemen's war/ by A. Batrawy, S. Magdy//AP news, July 25, 2019. URL: <https://apnews.com/article/52fdffd37cfd4d698c56878378ced692>.

³ El Yaakoubi A. UAE troop drawdown in Yemen was agreed with Saudi Arabia: official // Reuters, 08.07.2019. URL: www.reuters.com/article/us-yemen-security-emirates-idUSKCN1U31WZ.

ду вооруженными структурами МПП и ЮПС, закончившуюся захватом Адена силами ЮПС и изгнанием оттуда всех военных и административных структур, лояльных КСА и МПП. Борьба за Аден сопровождалась обвинениями МПП в обслуживании интересов партии Ислах¹, враждебных Югу. Ее называли «йеменским филиалом» организации Братья-мусульмане (БМ)², пособником террористических группировок Ал-Каиды аравийского полуострова (АКАП)³ и Исламского государства (ИГ, или Даиш)⁴, активно действующих на Юге [Hamdani, Lackner 2020, 12].

Все последующие меры по примирению флангов АК, включая подписанное в ноябре 2019 г. Риядское соглашение, пытались вернуть МПП в Аден⁵, но весь 2020 г. военная напряженность между ними не затихала. Стороны по-прежнему занимают противоположные позиции по таким принципиальным вопросам как единство Йемена и роль партии Ислах в структурах МПП. Только 18 декабря 2020 г. был опубликован указ президента Хади о формировании смешанного правительства в количестве 24 членов во главе с прежним премьером Маином Абд ал-Маликом, в котором представители Севера и Юга разделили поровну министерские портфели, в т. ч. пять досталось представителям ЮПС. Однако, отношение к новому кабинету на Юге не вызывает особого оптимизма, т. к. механизм объединения силовых структур под единое командование под эгидой КСА нарушает принцип суверенитета Йемена. Прилет членов нового кабинета из Эр-Рияда в Аден 30 декабря 2020 г. сопровождался трехкратными реак-

¹ Бин Брейк йд'у ал-мукавама ал-джанубийя ли-л-нафир ал-'ам. Байан ракм вахид. [Бин-Брейк призывает силы Южного сопротивления ко всеобщей готовности] // Al-omana.net (Аден), 07.08. 2019. URL: <https://al-omana.net/m/details.php?id=95166>.

² Запрещена на территории РФ.

³ Запрещена на территории РФ.

⁴ Запрещена на территории РФ.

⁵ The Riyadh Agreement on Yemen: Arrangements and Chances of Success // Arab Center (Washington DC). 18.11.2019. URL: https://www.arabcenterdc.org/policy_analyses/the-riyadh-agreement-on-yemen-arrangements-and-chances-of-success.

тивными атаками на зал прилета международного аэропорта, в ходе которых ни один член правительства не пострадал, но были десятки убитых и раненых среди встречавших. Некоторые влиятельные фракции Хирака, конкурирующие с ЮПС, заранее объявили об отказе от признания этого правительства.

Военно-политическая ситуация на Севере, наоборот, характеризовалась последовательной консолидацией государственной власти с центром в исторической столице Йемена – Сане. На Севере проживает около 3/4 населения Йемена (более 22 млн человек), и к концу 2020 г. под контролем Санского альянса (СА) находилось около 90% территории Севера¹. Кроме хуситского движения Ансарулла в него входил лидер бывшей партии власти ВНК, экс-президент Салех, правивший страной 33 года. В конце июля 2016 г. стороны альянса договорились опираться на действующую конституцию Йемена, что облегчило им легитимацию своего режима среди населения этой части страны². В считанные месяцы им удалось восстановить и наладить работу всех институтов власти республики. 13 августа 2016 г. в Сане возобновил регулярную работу парламент (*маджлис ан-навваб*)³ с участием около 2/3 избранных на последних, состоявшихся еще в 2003 г. выборах, депутатов во главе с его прежним спикером, заместителем председателя ВНК Яхьей Али ар-Ра'и. Остальная часть парламентариев покинула страну еще в начале войны, но МПП удалось собрать их на первое пленарное заседание, проходившее в Сейуне, административном центре Внутреннего Хадрамаута⁴, значительно позже – лишь в апреле 2019 г.

¹ Рассчитано по: Yemen Control Map & Report, October 31, 2020 // Political Geography Now. URL: <https://www.polgeonow.com>.

² The political agreement between GPC and Ansarullah // Almotamar.net (Sanaa), 28.07.2016. URL: <https://almotamar.net/en/documents/9747.doc>.

³ Последние выборы в парламент состоялись в 2003 г., общее число депутатов в палате представителей – 301.

⁴ Первая сессия этой фракции проходила под усиленной охраной саудовской армии в административной столице внутреннего Хадрамаута – Сейуне, но регулярной работы этой части парламента организовать не удалось.

Принцип паритетного участия Ансарулла и ВНК во всех высших исполнительных органах власти непризнанного режима не дает оснований считать его только «хуситским», как это делают СМИ. Во главе Высшего политического совета (ВПС) республики из 10-и членов стоит хусит – Махди Машат, но посты премьер-министра и спикера парламента занимают представители ВНК. Участие Салеха в этом совместном проекте имело решающее значение, поскольку бывший президент даже после отставки в 2012 г. удерживал в своих руках рычаги власти над сохранившимся костяком бюрократии, а также львиной долей армии и служб безопасности. Тенденциозное принижение роли ВНК в СА можно объяснить лишь стремлением сохранить пропагандистский конструкт, созданный для оправдания внешнего военного вмешательства в Йемен, основанный на тезисе о приписываемых хуситам иранской и шиитской угрозам для соседнего государства. Равноправное участие в СА бывшего президента Салеха, которого США с 2001 по 2011 г. признавали своим важным стратегическим региональным партнером, бросало тень сомнения на эту аргументацию.

За годы войны прямых убедительных доказательств о значимой причастности Ирана к деятельности хуситов или иных йеменских акторов получить не удалось. Салех, часто вступающий в коллизии со своим новым партнером по власти, неоднократно эмоционально и решительно отвергал подобные обвинения: «Нет у нас тут Ирана! Это у вас (КСА. – *Прим. авт.*) есть счета с Ираном и общие морские границы! Обвинения в наш адрес, будто Йемен сдружился с Ираном – беспочвенны! Иран – исламское государство и вы должны вести с ним диалог сами! Нечего сводить с ним счета в Йемене!»¹

Власти Саны сотрудничают с миссией постоянного представителя Генсека ООН в Йемене и другими международны-

¹ Аз-за'им Салех йушиду ал-маукиф ал-ватаний ли-л-барламан уа йамалу ан талка да'ватуху ли-л-мусалахат ат-таджавуб [Вождь Салех хвалит патриотическую позицию парламента и надеется, что его призыв к примирению получит ответ] // Almethaq.net (Санаа), 20.07.2017. URL: <http://www.almethaq.net/news/news-51036.htm>.

ми организациями, установили дипломатические отношения с Ираном и Сирией. В заявлении от 30 ноября 2020 г. по случаю 53-й годовщины освобождения Юга от британского колониализма председатель ВПС Махди ал-Машат заявил, что Сана «настойчиво добивается справедливого и реалистичного мира, включая прекращение агрессии, снятие блокады, упорядочение банковской системы, погашение задолженности по зарплатам и освобождение всех военнопленных. Мир должен обеспечивать Йемену свободу принятия решений, дать гарантию безопасности, стабильности, территориальной целостности и права на строительство гражданского суверенного государства, основанного на справедливости»¹. Касаясь миссии спецпредставителя ООН в Йемене Мартина Гриффитса, лидер СА выразил «готовность оказывать поддержку его усилиям и продемонстрировать открытость для любых мер, ведущих к прекращению агрессивной войны и исправлению ее последствий в целях восстановления добрых отношений с соседними странами»².

Появление на сцене СА само по себе представляет необычный политический феномен, в котором кроме результата откровенного внешнего давления, не оставившего участникам выбора, проявилось немало и черт традиционной йеменской политической культуры. Его участники сумели перешагнуть через разделявшую их громадную пропасть вражды после серии кровавых войн и личных счетов, отдав приоритет высшим, в их понимании, интересам страны. С 2004 по 2010 г. президент Салех вел разрушительную войну против хуситов, оставившую зейдитскую провинцию Саада на севере Йемена в состоянии гуманитарной катастрофы, причем еще в начале той войны был убит основатель движения, сейид Хусейн Бадруддин ал-Хуси – старший брат действующего лидера

¹ Ар-раис машат фи аз-зикра ал-истиклал йуджаддиду тамассук ал-йаман би-с-салам ал-'адил ва вакф ал-'удван ва раф'а ал-хисар [Президент ал-Машат по случаю годовщины дня независимости вновь подтверждает приверженность Йемена к справедливому миру и снятию блокады] // Ал-масира, 29.11.2020. URL: <https://www.almasirah.net/post/173943>.

² Ibid.

Ансарулла, сейида Абд ал-Малика ал-Хуси. Хуситы одними из первых объявили о своей поддержке йеменской революции 2011 г., требовавшей отставки Салеха и реформы политической системы страны, претендуя даже на роль ее авангарда. Их постепенное сближение происходило на фоне обоюдного категорического неприятия партии Ислах в роли главного претендента на власть, когда в мае 2011 г. лояльные ей вооруженные племенные ополчения пытались силой захватить Сану. Традиционная поддержка Ислаху со стороны Саудовской Аравии, получившая новые подтверждения в ходе военной операции АК, только способствовала консолидации необычного альянса.

СА доказал свою устойчивость, выдержав последствия неудавшейся партизанской попытки лидера ВНК пожертвовать своим партнерством в обмен на немедленное прекращение войны со стороны командования АК. «Публичная оферта» Салеха к странам АК с этим предложением, сделанная в форме открытого радиобращения 2 декабря 2017 г.¹ вызвала скоротечную военную операцию спецслужб, повлекшую гибель экс-президента 4 декабря. Не дождавшись никаких признаков перемирия со стороны АК, секретариат ВНК приняло решение избрать новым лидером первого заместителя председателя партии шейха Садыка Амина Абу Рас и продолжить членство в СА, отвергнув всякую возможность капитуляции перед АК, как и требовал от своих последователей сам погибший лидер². Исключение капитуляции из вариантов урегулирования кризиса остается ведущим мотивом совместной работы участников непризнанного режима Саны.

Представленные выше три ЦПВ – МПП, ЮПС и СА – не исчерпывают список влиятельных йеменских акторов, к которым также можно отнести некоторые локальные ЦПВ и племена, но в этих трех можно обнаружить образы

¹ Yemen's Saleh says ready for 'new page' with Saudi-led coalition // *Reuters*, 02.12.2017. URL: www.reuters.com/article/us-yemen-security-idUSKBN1DW08P.

² Абу Рас йарасу иджтимаан ли-кутлат ал-барламанийя ли-л-мутамар (Абу Рас председательствует на собрании парламентской группы Конгресса) // *Ал-Мутамар*, 31.01.2018. URL: www.almotamar.net/pda/141135.htm

культурных идентичностей, максимально отражающие конфигурацию сцены конфликта.

Роль «мягкой силы» в урегулировании конфликта

Война поставила 24 млн йеменцев (более 80% всего населения) в зависимость от иностранной гуманитарной помощи. С первого года йеменский конфликт был признан ООН очагом самой масштабной гуманитарной катастрофы на планете¹. Было утрачено более 40% ВВП².

В 2020 г. из-за глобальной пандемии международным гуманитарным организациям ООН удалось собрать только 1,3 млрд долл. в йеменский фонд помощи, что почти втрое меньше уровня предыдущего года³. Несмотря на это конфликт не удается погасить. Надежды, что смена администраций в Вашингтоне на президента Дж. Байдена приведет к прекращению поставок американских вооружений странам Залива, новым мировым рекордсменам по военным закупкам, не вселяют уверенности из-за сложной геополитической обстановки в регионе. Источник импульса к прекращению войны в Йемене приходится искать среди акторов конфликта и прежде всего, его главных жертв – йеменцев.

Некоторые неправительственные организации стран Евросоюза за годы войны неоднократно предпринимали попытки консолидации разных йеменских групп для подготовки диалога, используя «второй трек» дипломатии [Hamdani, Lackner 2020, 8–9]. Они заканчивались безрезультатно, как и другие миротворческие миссии. Трудно отрицать

¹ A year on from Yemen talks breakthrough, top UN Envoy hails 'shift' towards peace, despite setbacks // News UN, Dec. 2019. URL: <https://news.un.org/en/story/2019/12/1053431>.

² Cordesman, Anthony H. The War in Yemen: Hard Choices in a Hard War // Center for Strategic and International Studies (CSIS). 09.05.2017 URL: <http://www.jstor.com/stable/resrep23274>. 10 p.

³ Deadly Consequences: Obstruction of Aid in Yemen During Covid-19 // HRW, 14.09.2020. URL: <https://www.hrw.org/report/2020/09/14/deadly-consequences/obstruction-aid-yemen-during-covid-19>; Yemen: Fighting, funding, and food // The New Humanitarian, 07.10.2020. URL: www.thenewhumanitarian.org/analysis/2020/10/07/Yemen-humanitarian-crisis-funding-fuel-famine.

роль направленного вмешательства иностранных акторов, заинтересованных в запрограммированных результатах, но главным препятствием служит, по нашему мнению, несоответствие основополагающих положений принятой в официальных международных кругах концепции кризиса реальным проблемам и процессам в зоне конфликта. К необходимости обновления этой концепции склоняется также и все больше наших европейских коллег. Например, в докладе международной группы аналитиков ICG, вышедшем в июле 2020 г. авторы констатировали, что «Прямая военная победа какой-либо одной стороны, включая «хуситов», чрезвычайно маловероятна»¹.

Провал кувейтских переговоров в начале августа 2016 г.² был обусловлен несоответствием разработанной йеменскими участниками переговоров поэтапной схемы урегулирования установкам Резолюции СБ ООН 2216 (апрель 2015 г.), подготовленной ведущей йеменское досье в СБ ООН Англией. Любой политический компромисс с учетом интересов «хуситов» считался неприемлемым, хотя большинство экспертов понимает, что исключить их из процесса невозможно. Сценарий капитуляции хуситов, заложенный разработчиками этой резолюции в основу сценария урегулирования для возвращения МПП в Сану³ окончательно утратил связь с реали-

¹ Rethinking Peace in Yemen // Crisis Group Report № 216. Middle East and North Africa, 02.07.2020. URL: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/yemen/216-rethinking-peace-yemen>.

² Yemen government leaves Kuwait talks after Houthis reject U.N. plan // Reuters, 01.08/2016. URL: <https://www.reuters.com/article/us-yemen-security-talks-idUSKCN10C2JT>.

³ При голосовании представитель Россия воздержалась, указав на несоответствия реальной ситуации в стране заложенным в резолюцию положениям. см.: Security Council 14 April 2015. SC/11859 – Security Council Demands End to Yemen Violence, Adopting Resolution 2216 (2015), with Russian Federation Abstaining. URL: <https://www.un.org/press/en/2015/sc11859.doc.htm>. В тексте Резолюции, принятой после несанкционированного начала военной кампании под командованием АК содержится требование к хуситам «а) прекратить использовать насилие; б) вывели свои силы из всех районов, которые были захвачены ими, в том числе из столицы – Саны; в) сложить все дополнительное оружие, захваченное у воинских подразделений и органов безо-

ями после присоединения к Ансарулла ВНК. Созданные этой концепцией трудности не позволили действующему эмиссару ООН в Йемене, британцу Мартину Гриффитсу¹ достичь существенного улучшения ситуации в зоне конфликта, как ранее – и его предшественнику, мавританскому дипломату Исмаилу ульд Шейх Ахмеду. Все второе полугодие 2020 г., например специальный посланник ООН занимался продвижением Совместной декларации, чтобы наступление сил СА в Марибе, где расположен военный штаб и главный военный плацдарм МПП, не привело к развитию там нового очага массовой гуманитарной катастрофы². Гриффитс был вынужден констатировать, что ситуация в районе порта Ходейда остается опасной, а достигнутые при его посредничестве в декабре 2018 г. стокгольмские соглашения (декабрь 2018 г.) работают плохо, хотя через осажденный силами АК порт Ходейда, остающийся в руках СА, должно поступать ок. 80% гуманитарной помощи для спасения жизней миллионов йеменцев³. В 2020 г. возникла новая угроза крупнейшей региональной экологической катастрофы в связи с возможной утечкой более миллиона баррелей нефтепродуктов в воды Красного моря из пришедшего в негодность плавучего хранилища «Сафер» в акватории Ходейды⁴.

Отрыв реальных процессов в зоне конфликта от параметров этой резолюции и окружающих конфликт пропа-

пасности, включая ракетные системы; d) прекратить все действия, которые относятся исключительно к сфере полномочий законного правительства Йемена» См. Резолюция 2216 (2015), 14.04.2015. С.3/8. URL:// [www.undocs.org/ru/S/RES/2216%20\(2015\)](http://www.undocs.org/ru/S/RES/2216%20(2015))

¹ Martin Griffiths Special Envoy //United Nations Secretary-General. 16/02/2018. URL: [//www.un.org/sg/en/content/profiles/martin-griffiths](http://www.un.org/sg/en/content/profiles/martin-griffiths)

² Concerns and hopes of Yemenis at heart of UN plans for better future // UN News, 15.07.2020. URL: <https://news.un.org/en/story/2020/07/1068431>.

³ A year after the Stockholm Agreement: Where are we now? // UN Political and Peacebuilding Affairs. Dec. 2019. URL: <https://osesgy.unmissions.org/year-after-stockholm-agreement>.

⁴ Letter dated 18 August 2020 from the Secretary-General addressed to the President of the Security Council.18.08. 2020, S/2020/808. URL: https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/S_2020_808.pdf.

гандистских стереотипов влечет появление суррогатных концепций для объяснения событий, в корне противоречащих их основополагающим тезисам таким как, гражданская война во главе с МПП против хуситов или иранское вмешательство. Например, формирование очага конфликта внутри лагеря АК с участием лояльных ей МПП и ЮПС на всем свободном от хуситов пространстве Юга, заставил некоторых серьезных аналитиков придумывать концепцию «второй войны» в Йемене¹, хотя хорошо известно, что именно «южный вопрос» собственно и составлял сердцевину йеменского кризиса, и что его не удалось полноценно разрешить в ходе НД. В указанной резолюции этой проблеме вовсе не нашлось места. Разными акторами по ходу войны периодически предпринимались политически мотивированные попытки включения хуситов в список международных террористических организаций, что только повысило бы гуманитарные и иные риски, а главное – затруднило бы корректировку концепции и нахождение кратчайших путей к мирному урегулированию кризиса. 10 января 2021 г. подобная инициатива была озвучена, например, госсекретарем бывшей администрации президента Трампа Майком Помпео².

Полагаем, что в новой концепции урегулирования кризиса следует уделить больше внимания социокультурным и конфессиональным аспектам конфликта, вопросам скорейшего восстановления суверенитета и государственности страны.

Сделанный стержневым тезис о вхождении хуситов в шиитскую ось во главе с Тегераном против суннитов, породил расхожее представление будто суннито-шиитские противоречия и лежали у истоков гражданской войны в Йемене. К сожалению, этот надуманный аргумент продолжает звучать

¹ Preventing a Civil War within a Civil War in Yemen // Crisis Group. 09.08.2019. URL://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/yemen/preventing-civil-war-within-civil-war-yemen

² U.S. plans to designate Yemen's Houthi movement as foreign terrorist group // Reuters 11.01.2021 URL://www.reuters.com/article/us-yemen-security-usa/us-plans-to-designate-yemens-houthi-movement-as-foreign-terror-group-idUSKBN29F0P5

чуть ли не как главный повод для оправдания продолжения войны, хотя, по мнению авторов, он изначально был не чем иным, как образцом нехитрого политического инжиниринга и пропагандистским элементом гибридной войны.

В колониальную эпоху Йемен заслужил у обеих соперничавших на его территории колониальных империй – Османской и Британской славу «крепкого орешка», мало поддающегося внешним манипуляциям. Сплав этнокультурного и религиозного субстратов в национальном характере йеменцев накладывает глубокую печать на политику всех ЦПВ, заставляя их прибегать к разным формулам над(локальной) культурной идентичности (южноаравийской, йеменской, мусульманской и др.), чтобы добиться доминирования над соперниками, используя конфессиональное многообразие страны. Культура является в данном случае не просто «мягкой силой», а областью, где генерируются конфликты идентичностей, определяющие динамику балансов сил.

В обеих зонах конфликта – на Севере и на Юге религиозные аспекты культуры стали неотъемлемой частью борьбы за первенство в создании образов исконной локальной культурной идентичности, которыми не следует жертвовать ни при каких обстоятельствах, поскольку это приведет к утрате национального стержня, к подчинению чужой воле, порабощению и оккупации. На помощь укорененным религиозным идеологиям приходят новые, так называемые неотрадиционные исламские течения, ориентированные конкретно на спасение почвенных культурных традиций в качестве этнокультурного ядра йеменской идентичности.

Новые идеологии принимают активное участие в политической борьбе, эффективно выравнивая балансы в противоборстве с заведомо превосходящими их по материальным и пропагандистским возможностям противниками. Для них характерна усиленная апелляция к этнокультурному сознанию йеменцев, историческим заслугам страны перед арабомусульманской цивилизацией, придание транснационального смысла локальным событиям через увязывание текущей проблематики кризиса с глобальными вызовами, с которыми

сталкиваются все мусульманские народы. Их призыв приравнивает текущие испытания древнего народа к борьбе, от которой зависит эсхатологический результат земного пути всех «свободных йеменцев» (*ахрар*), переводя выпавшие страдания в укорененный в местной культурной традиции язык чести. В качестве примеров таких неотрадиционных течений можно привести хусизм, выросший из йеменского зейдизма – на Севере, и зачатки аналогичного явления, формирующегося в Хадрамауте – на суннитском Юге.

ЙЕМЕНСКАЯ СПЕЦИФИКА: ТРАНСФОРМАЦИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ФАКТОРОВ В КОНКУРИРУЮЩИЕ ОБРАЗЫ КУЛЬТУРНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

МПП: смена ролей и проблема двойственности образа идентичности

На укрепление статуса МПП направлены усилия ООН и многих иностранных акторов, включая лидера АК – КСА. Однако, мощная внешняя поддержка не избавила МПП от роста конкуренции со стороны других, внутренних ЦПВ, завладевших инициативой в большинстве районов страны. Создаваемый МПП образ идентичности строится на официальном международном признании законности временного главы государства Хади, а также на призыве к защите целостности государства от «мятежников», под которыми в 2015 г. понимались «хуситы», а с августа 2019 г. – также и южные «сепаратисты» в лице ЮПС¹, которые в декабре 2020 г. вновь номинально превратились в его партнера. Целевую аудиторию МПП формировали противники Санского режима и южнойеменского движения Хирак, что отчасти и объясняет его вынужденное пребывание на протяже-

¹ Yemen government says southern separatists staged coup in Aden // Reuters, 10.08. 2019. URL: www.reuters.com/article/us-yemen-security-aden-government/yemen-government-says-southern-separatists-staged-coup-in-aden-idUSKCN1V00KA.

нии всей войны в Эр-Рияде. Существенная часть затрат КСА на ведение кампании в Йемене, (ок. 6 млрд долларов в месяц¹) направлена на поддержание статуса и влияния этого ЦПВ. Оплата за рекрутирование десятков тысяч новобранцев в национальную армию Йемена в подчинении МПП стала одним из важных источников средств существования для йеменских семей. Однако, хронические задержки выплаты им довольствия приводили (и приводят) к деморализации таких солдат, превращенных в наемников, развитию среди них протестного движения и к сложностям поддержания их боеспособности.

Немаловажную роль в создании второго, параллельного образа МПП играла глубокая интеграция в его структуры партии Ислах. Все главные рычаги управления старыми и новыми силовыми структурами МПП оказались в руках генерала Али Мохсина. Одиозная для остальных йеменских ЦПВ фигура генерала лишила МПП той роли общенационального арбитра, которая была ему придана ООН в 2012 г. для реализации мирного транзитного плана и превратила его в их глазах в ангажированный центр, втянутый в политическое соперничество между другими ведущими йеменскими центрами силы на стороне одного из нежелательных для них претендентов. Факт международного признания не смог компенсировать той потери легитимности, которую МПП понес внутри страны по мере затягивания войны и нарастания гуманитарного коллапса. Негативное влияние на имидж власти оказывает также ее пребывание в стране, возглавляющей военную кампанию, в отрыве от своего несущего крупные людские и материальные потери народа.

ЮПС: образ «южной идентичности» и проблема фракционности

В основе идеологии южного движения Хирак лежит концепт «южной культурной идентичности», изложенный

¹ Riedel B. In Yemen, Iran outsmarts Saudi Arabia again // Brookings.edu, 06.12.2017. URL: www.brookings.edu/blog/markaz/2017/12/06/in-yemen-iran-outsmarts-saudi-arabia-again.

его делегацией на форуме НД, проходившем с марта 2013 по январь 2014 г. в Сане. Отвергнув унижительную трактовку положения Юга как ветви главного ствола «общейеменского древа» и подчеркивая самобытность и прогрессивность «южан» в противоположность отсталости, трайбализму и религиозной нетерпимости «северян», идеологи Хирака заявили отказ от дальнейшего использования этнонима «йеменцы» применительно к жителям Юга. Дальнейшее пребывание в составе Йемена, согласно этой концепции, обрекало южан на деградацию и недопустимую утрату всех прогрессивных завоеваний, достигнутых в эпоху НДРЙ дорогой ценой¹. Партия Ислах в этом же докладе выступала символом и квинтэссенцией всех перечисленных негативных черт образа «северной идентичности». В ходе гражданской войны 1994 г. некоторые религиозные лидеры Ислаха издали фетвы, оправдывавшие жестокость по отношению к южанам за их терпимость к атеистическим властям² в период правления социалистов в НДРЙ, а после войны они наводнили Юг исламистскими учителями и проповедниками, вселявшими ужас в местных жителей сеянием представлений об исламе, входивших в разительное противоречие с укорененными локальными нормами. Конструирование идеологами Хирака бинарной оппозиции между «южной» и «северной» идентичностями преследовало цель сплотить все население бывшей НДРЙ, независимо от социальных, политических, племенных, межрегиональных и религиозных различий.

Однако, на практике концепт «южной идентичности» оказался узвимым в т. ч. и для самого движения. Стремление

¹ Руйат ал-хирак ал-джанубий ли-джузур ал-кадыйат ал-джанубийа (Концепция южного Хирака о корнях «южного вопроса») // Мутамар ал-хивар ал-ватаний аш-шамил – ал-Йаман [Материалы Всеобщего национального диалога, Йемен], январь 2014. URL: ndc.ye/ar-issue.aspx?show.

² В фетве ректора Университета Иман и члена Высшего совета Ислах Абд ал-Ваххаба ал-Дайлами в мае 1994 г. на вопрос можно ли стрелять во врага, если на пути стоят женщины и дети, он постановил, что, когда речь идет о «силе зла», то, кто бы ни стоял, убивать можно. В октябре 1994 г. он занял пост Министра юстиции. См.: Human rights in Yemen during and after the 1994 war // HRW, Yemen, Oct. 1994. URL: www.hrw.org/reports/yemen94o.pdf. P. 8

разных фракций Хирака расширить его исторические рамки за пределы опыта НДРЙ, когда Южная Аравия, находясь в орбите Британской империи (1839–1967 гг.), оставалась в состоянии политической раздробленности, автоматически влекло и фрагментацию самого образа идентичности, а также эрозию самого главного мотива, вдохновлявшего на его создание Хасана Баума и других сторонников Йеменской социалистической партии (ЙСП) – идеала свободы и независимости, завоеванных южанами в упорной антиколониальной борьбе в 1967 г. Из инструмента консолидации всех южан, он стал инструментом пробуждения локальных идентичностей, привязанных к истории и культуре двух десятков княжеств, которые удалось впервые объединить лишь с обретением независимости от колониализма на волне арабского и южнотийменского национализмов революционными властями НДРЙ.

У истоков политической чересполосицы, возникшей еще в древности, чаще всего стояли межплеменные противоречия, что еще более затрудняет региональным фракциям Хирака признание чьего-либо первенства над собой. Межфракционное соперничество на почве регионализма не позволило движению ни создать объединенное руководство, ни принять единую политическую платформу сверх лозунга отделения Юга от Йемена в границах бывшей НДРЙ. Эта «ахиллесова пята» Хирака активно используется его недругами как в интересах защиты лозунга сохранения целостности Йемена, так и для дезинтеграции не только Йемена, но и самого Юга.

Один из заместителей председателя ЮПС – шейх Хани бин-Брейк проявил себя в качестве главного инициатора выдворения МПП из Адена в августе 2019 г. после того, как была установлена причастность партии Ислах к серии терактов во временной столице государства, в которых погиб один из популярных командиров ЮПС – Мунир ал-Яфи'и (Абу Йамама). Шейх Хани считается ведущим идеологом ЮПС с фундаментальным религиозным багажом, полученным от салафитских учителей квиетистского толка. Среди его учителей за период обучения, длившегося с начала 1990-х

до 2015 г. находились такие известные *алимы*, как шейх Мукбил ал-Вади'и (Даммадж, Саада), Рубей'а ал-Мадхали (Мекка), Мухаммад Абд ал-Ваххаб ал-Банна (Джидда), Мухаммад ал-Усеймин (ал-Кусейм), Мухаммад Иман ал-Джами, шейхи 'Абад и 'Убейд ал-Джабири, Мухаммад 'Ашик ал-Барни ал-Хинди (Медина) и др. Шейх Хани получил дипломы хафиза Корана, знатока хадисов и шариата. Перейдя к политической работе в 2015 г., он прекратил всякую религиозную деятельность, считая недопустимым их смешивание¹.

С этим, пользующимся доверием ОАЭ, лидером связан теневой имидж ЮПС как структуры, опирающейся на салафитскую общину Юга и мобилизующей ее на борьбу против «ихванизма» партии Ислах и против «иранских хуситов» одновременно. Проекция политического соперничества флангов АК на Юге на конфессиональную сферу, в данном случае сопровождалась противостоянием салафитских течений друг с другом и модификацией ранее созданного на иной идеологической закваске образа южной культурной идентичности. Попытка дозированной адаптации целей движения Хирак к запросам АК оказывает заметное обратное влияние на конфигурацию сил в зоне конфликта.

Санский альянс как пример воинствующего образа коренной йеменской культурной идентичности

Главным идеологом СА в условиях войны стал лидер хуситского движения Ансарулла – сейид Абд ал-Малик ал-Хуси. В своих выступлениях он пропагандирует образ исконной культурной идентичности йеменского народа, органически связанный с истинным, «первородным» исламом, получившим благословение от самого Пророка. Он часто цитировал хадис, гласящий, что: «Вера – в Йемене и мудрость – йеменская» (авторский перевод арабской фразы – *ал-иман йаман ва ал-хикма йаманийа*)². На его основе

¹ Из интервью шейха Хани бин-Брейка 22.10.2020 одному из авторов статьи.

² Шарх хадис ал-иман йаман ва ал-хикма йаманийа [Толкование хадиса: Вера – в Йемене и мудрость – йеменская]. URL: <https://islamqa.info/ar/answers/175077>.

сейид Хуси выстроил концепцию исконной правоверности йеменцев, которая возлагает на них особую ответственность за судьбу вероучения и одновременно выступает источником милости Всевышнего, укрепляющего их мужество и стойкость в отстаивании своей свободы и независимости от варварских и беспричинных агрессоров, действующих по указке враждебных исламу чужеродцев (под которыми как правило подразумеваются США и Израиль). Эта концепция приравнивает их борьбу к трансцендентной битве правоверных с супостатом (*тагут*), «рогом шайтана».

Категория «йеменский народ» звучит в его риторике не только в значении сердца исламской *уммы*, но и в роли ее спасителя от деградации и разложения, охватившего ее по вине несправедливых правителей. Тех йеменцев, которые перешли на сторону врага, хуситы именуют «обманутыми» (*махду'ун*) и «лицемерами» (*мунафикун*), публично устраивая праздничные приемы вернувшимся в свой лагерь участникам кампании, воевавшим на стороне АК. Положительный для СА исход войны в его трактовке становится знаком победы всей исламской *уммы* и гарантией вывода ее из мрачной полосы раздоров и тирании.

В особую категорию непримиримых врагов ислама идеологи хусизма внесли также «такфиристов» – адептов «ложного ислама», применяющих метод такфира, т.е. объявления еретиками мусульман из других признанных *мазхабов*, особенно шиитов и суфиев. В речах сейида Хуси подчеркивается инструментальная роль такфиристов в руках внешних недругов для разобщения и разрушения исламской *уммы* изнутри. К ним же отнесены также все йеменские запрещенные международные террористические структуры, включая АКАП и ИГ, ликвидированные ими на всей подконтрольной территории.

Фигура духовного вождя движения Ансарулла, сейида Хуси, и в мирное время вызывавшая немало критики за спорные интерпретации зейдизма даже со стороны своих единоверцев, за годы войны превратилась в один из столпов непризнанного Санского режима с титулом «лидера йеменской

революции». По версии идеологов движения, йеменская революция, начатая молодежью в 2011 г., одержала победу 21 сентября 2014 г., в день, когда все руководство радикального крыла партии Ислах (включая генерала Али Мохсина, который командовал саадским фронтом и конфликтовал с хуситами в период революционного подъема) бежало в КСА. В 2020 г. празднование «Дня революции 21 сентября» собрало сотни тысяч людей для участия в уличных шествиях в городах, заслонив традиционно отмечаемую годовщину республиканской революции 26 сентября, свергнувшей монархию в 1962 г.

На контролируемых СА территориях, включая крупнейшие города страны – Сана, Ходейда, Ибб и часть Таиза, за время войны был введен обновленный «революционный» календарь государственных праздников и установлен особый ритуал чествования и поминовения героев революции и войны [Серебров 2019, 296–309]. Множество мемориалов с экспозициями фотографий погибших героев СА стали местом проведения своеобразных *зияр*, устраиваемых в период отмечания «Дня шахида», длящегося целый месяц в конце и начале каждого нового года войны.

Хусизм является ярким примером неотрадиционного течения в зейдизме как форма сопротивления сначала ваххабизму и карательным действиям властей, а затем и военной кампании АК, ставившей целью ликвидацию этого течения. Объявляя всю территорию Йемена за пределами контроля Саны «оккупированной», хуситские лидеры призывают все религиозные общины страны к единению на почве национальной солидарности, к диалогу, мирному решению внутренних проблем, обвиняя страны АК в посягательствах на суверенитет страны, которая не создавала им никаких угроз. В свою очередь, появилась и была усилена войной тенденция причислять хуситов к лагерю региональных соперников Саудовской Аравии, которых видели в лице Тегерана, Дамаска, Багдада, ливанском движении Хизбалла, создавших т.н. «Ось сопротивления». Эта тенденция вскоре обрела форму обвинения хусизма в его проиранской ориентации.

КОРЕННЫЕ ИСЛАМСКИЕ ТРАДИЦИИ ЙЕМЕНА: СУННИТО-ШИИТСКИЙ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОН- ТИНУУМ

У доминантных традиционных исламских общин Йемена – шафиитской и зейдитской – есть заметное доктринальное и религиозно-культурное сходство. Промежуточное положение зейдизма между шиизмом и суннизмом придало ему пронизывающую всю его историю в Йемене черту, подмеченную известным американским востоковедом Бернардом Хайкелем¹: «Зейдитский мазхаб, охватывает широкий диапазон учений – от бескомпромиссного шиизма до весьма близкого к суннитскому исламу. Первая группа доминировала до конца XVII в. Пример второго дают такие *алимы*, как Мухаммад б. Ибрахим ал-Вазир (XV в.), Салих б. Махди ал-Магбали (XVII в.) и Мухаммад б. Исмаил ал-Амир (XVIII в.)»². Шейх Мухаммад аш-Шаукани, творчество которого исследовал цитируемый автор, остается весьма почитаемым в богословской исламской среде как в Йемене, так и в других мусульманских странах теологом, известный своими трудами, в т. ч. многотомным комментарием к хадисам шейха Абу Бараката Мадждуддина (жившего в XIII в. деда Ибн Таймийи) «Найл ал-аутар фи шарх мунтага ал-ахбар» («Обретение сущего: толкование избранных сведений»). Споры о том остался ли шейх Шаукани зейдитом или стал реформатором салафитского толка, к чему склоняется автор исследования, продолжаются. Однако известно, что йеменский богослов критиковал нетерпимость своего старшего современника, шейха Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (ум. 1792), основоположника ваххабизма, признанного в Саудовской Аравии доминант-

¹ Бернард Хайкель – профессор Принстонского университета, одна из его монографий посвящена деятельности знаменитого йеменского муджаддида начала XIX в. шейха Мухаммада аш-Шаукани (ум. 1834), служившего главным судьей при нескольких имамах.

² Haykel B. Book review: Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani. URL: [https:// al-bab.com/book-review-revival-and-reform-islam-legacy-muhammad-al-shawkani](https://al-bab.com/book-review-revival-and-reform-islam-legacy-muhammad-al-shawkani).

ной версией ислама [Науке! 2003, 129], к другим признанным исламским школам.

Важным связующим звеном между традиционными общинами Йемена является признание ими семей *сада* (ед. ч. – *сейид*), потомков пророка Мухаммада через его дочь Фатиму и двоюродного брата имама Али ибн Абу Талиба) своей высшей духовной знатью [Родионов 1994, 21]. *Сада* специализировались на исламских науках, судопроизводстве, религиозных обрядах, посредничестве, концентрируя в своих руках политические рычаги влияния и духовной власти над городскими общинами и племенами. Во всех регионах Йемена семьи *сада* почитались высшей интеллектуальной и религиозной элитой общества, более тысячи лет непосредственно участвуя в процессе формирования того уникального социокультурного феномена, который и сегодня позволяет безошибочно отличать йеменцев от остальных родственных народов Аравии.

Укреплению солидарности страты *сада* обеих общин способствовала как их декларируемая родовая общность, так и один важный для йеменского социального контекста этнический нюанс: потомки рода пророка Мухаммада из пришлого для Йемена рода *хашимитов* принадлежали к северным арабам – аднанитам, в то время как их конкуренты из духовных элит смешанного происхождения из страт *кудат* (ед. ч. – *кади*) и *машаих* (такие названия эти страты носили соответственно на Севере и Юге) – преимущественно к потомкам коренных южных арабов, кахтанитам, к которым относилось и все коренное население юга Аравии [Родионов 1993, 321–327].

Часть политической истории Юга, особенно с XVII в. формировалась в борьбе с экспансией зейдитского имамата, шедшей с Севера. Самым крупным событием этого ряда было расширение границ имамата на Юг при имаме ал-Мутваккиле Исмаиле (1644–1676), когда в него входила почти вся территория современного Юга от Адена до Хадрамаута. Борьба за искоренение привнесенного завоеванием в Хадрамаут зейдизма закончилась лишь в XIX в. [Серебров 2006, 31].

Отношения шафиизма и зейдизма на Севере и Юге формировались под влиянием разных политических условий: в первом случае они выступали составными элементами общей социокультурной традиции, во втором – конкурентами.

Серьезной заботой для духовных лидеров обеих общин служили племенные обычаи *'урф*, которые порицались духовными лидерами обеих общин как вредный пережиток доисламской традиции *джахилийи*. Но с ними приходилось считаться, поскольку правители делегировали племенам функции защиты территорий от внешних посягательств в обмен на признание их привилегий, основанных на *'урфе*. Коммуникация исламских элит с племенами достигалась через стратегию исламизации обычаев и ритуалов племен непосредственным предводительством в них локальных представителей этих элит. Таким образом, духовная аристократия зейдитской и шафитской общин, опираясь на городской компонент культуры *хадар*, рассматривала племена как объект своей прозелитической деятельности, без которой социум лишился бы унифицированного механизма интеграции племен в исламскую общину и в систему политических и гражданско-правовых отношений, основанных на приоритете исламского закона – шариата, в целом. И хотя сами племена придерживаются иного мнения на этот счет, считая себя верной опорой и защитниками ислама, но для пересечения своих племенных территорий путниками и караванами, даже в современных условиях, они все же требуют участия посредника-проводника – *саййара* из признаваемых ими высших духовных страт.

Особенно строгим архаичный племенной порядок – *габийала* был в северных, зейдитских районах и в срединных районах шафиитского Юга. В Нижнем Йемене, Тихаме и Хадрамауте влияние городской культуры *хадар* на всю систему отношений в обществе было несколько выше. Доля племен в структуре их населения снижалась с 80–90% до 40–50%, что заметно сказывалось на характере локальных политических и социокультурных процессов. Несмотря на имевшиеся контрасты в укладе, образе и стиле жизни *габаил* и *хадар* (жителей племенных территорий и городских

поселений), основным занятием большинства из них традиционно являлось земледелие, а вспомогательными – садоводство и скотоводство. Торговля и ремесла концентрировались в городских поселениях, а военные и другие властные функции – в племенах. Коммуникативные функции арбитража и посредничества, отделенные от правителей локальных потестарных государств – *даулей*, находились в руках религиозных элит, тем самым распространяя шафиитско-зейдитский социокультурный континуум на весь йеменский ареал поверх разделявших его политических границ.

Представление о глубинном этнокультурном единстве народов ЙАР и НДРЙ, сыграло важную роль в их объединении в единое унитарное государство – Йеменскую республику. В ноябре 1989 г. это кулуарное и плохо продуманное решение было принято, а в мае 1990 г. – уже реализовано. Расчет, что укорененная йеменская идентичность сама обеспечит справедливые решения всем возникающим коллизиям при наличии централизованного демократического государства, не оправдался. Потерпел провал также и план политической децентрализации в Йемене, разработанный для НД в 2013 г. экспертами ООН для снятия накопившихся у Юга претензий к Северу.

Современный фасад и институты государства оказались во власти патримониальных неформальных структур, диктовавших свою волю в Йемене, что убедило южан не слишком доверять нормативным документам. Не случайно идеологи движения Хирак перенесли внимание на несовместимость культурных идентичностей народов, отодвинув политическую реформу на второй план. При этом, они использовали пример партии Ислах, наиболее показательный для демонстрации культурного отчуждения, поскольку она концентрировала в себе оба консервативных вектора – религиозный и племенной, затрагивавших прежде всего социокультурный пласт жизни общества. Для южан партия Ислах представляла официальную линию политики государства, что и привело к ошибочному восприятию ее на Юге в качестве носителя типичной культурной идентичности жителей Севера, хотя

на самом деле она вызывала там столь же острую и неоднозначную реакцию.

Вопрос о наличии и роли общего для жителей Йемена традиционного этнокультурного стержня остается дискуссионным. Так или иначе, превращение за годы текущей войны партии Ислах в частично экстерриториального актора высветило ее конфликтные отношения с другими конкурирующими ЦПВ и способствовало быстрой реабилитации почвенных культурных традиций, а также их модификации сообразно актуальным политическим вызовам. Последствия этого конфликта идентичностей трудно прогнозировать. Смогут ли традиционные религиозные идеологии запустить механизм реанимации скомпрометированного образа единой йеменской культурной идентичности на платформе общих интересов (восстановления мира и суверенитета) или возьмут верх факторы разобщения и дезинтеграции социума – зависит, в том числе, от соотношения сил между ЦПВ и эффективности тех «масок идентичностей», которые они используют.

НЕКОТОРЫЕ ПРИЧИНЫ КРИЗИСА ТРАДИЦИОННОЙ ПАРАДИГМЫ. РЕФОРМАТОРСТВО И СОВРЕМЕННАЯ ЭВОЛЮЦИЯ САЛАФИЗМА

Критика традиционной парадигмы пришла в Йемен на волне реформаторских исламских учений, известных под именем «исламского пробуждения» (*ас-сахва ал-исламийя*), зародившегося в XIX в.

Традиционная социологическая модель Йемена строилась на принципе групповой солидарности (*'асабийя*), описанном еще в трактатах об обществе Ибн Халдуном (ум. 1406). Она подразумевает верность жителей городских поселений (*хадар*) и особенно племен (*бадву*) своему патрилинейному роду (*'асаб*), опираясь на два компонента – кровнородственные узы и социокультурную общность [Gieger 2001, 3–4]. На этом же принципе строилась и традиционная социальная стратификация Йемена, начиная от духовной аристократии (*сада, кади, машаих*) и племен (*габаил*) в верхней части

иерархии и кончая городскими низами, вплоть до потомственных слуг и рабов. Принадлежность к стратам по рождению задавала не только статус, но и этнокультурные черты этих групп, различавшихся даже внешними признаками, выраженными в языке, стиле жизни, манерах поведения и одежде. Принадлежность к страте также определяла круг доступных им занятий – торговлю, ювелирное дело, земледелие и скотоводство, ремесла, промыслы и т. д. [Rodionov 2006]. Межстратовая мобильность, особенно вверх, представляла явление довольно редкое, индивидуальное, чаще связанное с личностными чертами характера и уровнем образования. Так, в престижной страте *машаих*, выделялась группа т.н. *машаих би-л-'ильм* (*машаих* по учености), занимающая по статусу положение ниже потомственных членов страты [Rodionov 2007].

До сих пор инерционные социальные барьеры создают почву для пребывания нации в состоянии, которое В.В. Наумкин определяет понятием «глубоко разделенного социума»: «В Йемене можно наблюдать многоуровневую разделенность, в которой одни линии выстраиваются в иерархическом, непересекающемся порядке, другие пересекаются с ними и между собой или накладываются друг на друга. В этой стране конфликтогенным фактором всегда была историческая бинарность “север – юг”, к которой в последние полтора десятилетия добавилась существовавшая и раньше, но “дремавшая”, а теперь обострившаяся из-за манипуляций со стороны внешних сил дихотомия между исповедующей шиизм хуситской группой племен на севере государства и его остальной частью. Конфликтность продолжает подпитываться большим числом различных дихотомий по родоплеменным, квазикастовым, региональным и иным пересекающимся линиям, хотя властями предпринята смелая попытка погасить ее с помощью федеративного проекта» [Наумкин 2015, 71].

Необходимость смягчения социальных барьеров в связи с ростом пространственной мобильности населения и процессом усиления имущественной дифференциации на рубеже

XX в. вызвала кризис также и сакральных элементов фиксации барьеров внутри социума. На них и была направлена критика модернистских исламских идеологий, воодушевленных идеалами эгалитаризма и панисламизма. Реформаторы возложили всю ответственность за отсталость и бедность на невежество масс, обвинив в этом традиционные духовные элиты, их религиозные учения и практики. Исправно действовавшая веками жесткая социальная конструкция Йемена превращалась в анахронизм и нуждалась в новой идеологии.

Название «салафизм» за данным типом реформаторства закрепилось лишь в 1920-е гг. В Йемен он начал проникать в начале XX в. через три основных «окна» – Аден, Сану и Хадрамаут, в каждом случае обладая индивидуальным своеобразием как по идейным источникам, так и по характеру решаемых социальных задач. С точки зрения современной науки исторические корни салафизма уходят гораздо глубже, и под этим термином понимают «религиозно-правовое течение в исламе, сформировавшееся в XIV в. под влиянием идей мусульманского богослова и философа Таки ад-Дина Ибн Таймийи (1263–1328) и его учеников» [Царегородцева 2018, 7].

В связи с принятием курса на салафитскую реформу в ЙАР в 1970 г. ее социальные и политические функции существенно расширились, обретая инструментальные черты, вызывавшие критику и растущее сопротивление в обществе, порождая множественные конфликты в т. ч. затрагивавшие чувствительную сферу национальной культурной идентичности йеменцев. Из идеологии модернизации общества, снятия тормозящих его развитие преград, салафизм превращался в целый набор конкурирующих друг с другом течений, в т. ч. имевших крайне консервативную и ретроградную направленность, проявлявших растущую нетерпимость к инакомыслию и демократии. Его неоднозначная и конфликтогенная роль вызывала стремление йеменцев к возврату к своим социокультурным истокам, в которых роль ислама чрезвычайно высока.

В современном Йемене представлены все три основные *манхаджа* (ветви) современного салафизма и множество их разновидностей:

а) квиетистский, аполитичный салафизм (*да'вия*, *'илмийя*), проводником которого в Йемене считается шейх Мукбиль, выступавший против участия верующих в политических партиях – неприемлемом для него источнике разделения *уммы*;

б) активистский салафизм (*харакийя*), сторонники которого готовы продвигать свои идеи политическими средствами, считая невозможным достижение социальной справедливости без прямого применения освященных религией правовых норм – *шариата*;

в) джихадистский салафизм, адепты которого отдают предпочтение насильственным методам борьбы для ускорения достижения целей. В Йемене они представлены террористическими группировками АКАП и ИГ.

В западном востоковедении принято отделять салафизм от идеологии БМ (ихванизм, от араб. названия БМ – *ал-ихван ал-муслимун*), признавая при этом принципиальную общность их доктрин. Отличительными чертами ихванизма считаются: опора на формализованные организационные структуры вместо меритократии; признание принципиальной совместимости ислама с западными институтами; предпочтение борьбе с влиянием Запада борьбе с конкурентами внутри ислама, особенно – суфизмом и шиизмом¹. Поскольку в Йемене произошло сращивание ихванизма с салафито-ваххабитским течением в рамках крыла шейха Зиндани партии Ислах, то отделить запрещенный во многих странах (в т.ч. в России, КСА и ОАЭ) ихванизм от течения, которое относится к активистскому (политическому) салафизму, представляется в этом случае затруднительным.

До начала текущего военного конфликта салафитские течения Йемена проявляли солидарность друг с другом,

¹ Olidort J. Salafism: ideas, recent history, politics / The Washington Institute for Near East Policy. March 2016. URL: <https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/other/Salafism-Olidort-2.pdf>. P. 3

преодолевая границы между квиетистскими течениями, активистскими и джихадистскими. Например, партия Ислах помогла шейху Мукбиллю строить в 1979 г. международный салафитский учебный центр «Дар ал-хадис» в Даммадже (7 тыс. студентов, по данным на 2013 г.¹) и проявляла солидарность с ним в его противоречиях с локальной зейдитской общиной, особенно, хуситами. Хотя шейх Мукбилль принципиально отрицал участие верующих в политических партиях, многим выпускникам его центра была присуща высокая политическая активность. Аполитизм был еще менее свойствен его преемнику на посту президента «Дар ал-хадис» (с 2001 г.) шейху Яхье ал-Хаджури. Он не одобрил участие партии Ислах в антиправительственных выступлениях 2011 г., но все же с пониманием отнесся к активному участию своих учеников в работе основанной в 2012 г. шейхом Абд ал-Ваххабом ал-Хумейкани (внесенным США в список глобальных террористов²) новой йеменской салафитской партии Союз Рашад (*ал-иттихад ар-рашад*), находящейся теперь в Эр-Рияде в структурах МПП.

Вооруженный конфликт между хуситами и объявившими им джихад салафитскими радикалами, стекавшимися к учебному центру в Даммадже со всего Йемена и даже из-за рубежа в период 2011–2014 гг., развился в настоящий вооруженный конфликт, побудивший временного президента Хади в январе 2014 г. объявить о его закрытии с эвакуацией всех студентов в другие провинции страны под прикрытием армии³.

¹ Salafists 'killed in rocket attack on Yemen mosque' // BBC News, 30.10.2013. URL: www.bbc.com/news/world-middle-east-24749464.

² Treasury Designates Al-Qa'ida Supporters in Qatar and Yemen // Executive Order 13224 12/18/2013. URL: www.treasury.gov/press-center/press-releases/pages/jl2249.aspx

³ Letter to Presidential Mediation Council on Terms of Ceasefire from Sheikh al-Hajuri // The University of Edinburg, Peace agreements database, 11/01/2014. URL: www.peaceagreements.org/view/2063.

Роль партии Ислах в политической системе Йемена (1970–2010 гг.)

Исламское объединение Ислах (Реформа) было учреждено верховным вождем (*шейх машаих*) мощной племенной конфедерации хашед, шейхом Абдаллой ал-Ахмаром (ум. 2007) в 1990 г. как только новая конституция Йеменской республики позволила многопартийность. В п. 3 Устава этого объединения сказано: «Коран и Сунна ... являются источниками права и законодательства, а все что противоречит им нелегитимно и отвергается», тогда как «шариат регулирует жизнь во всех ее проявлениях»¹. В тексте первой конституции, шариат считался только «основным источником» права. После победы Севера в гражданской войне 1994 г. п. 3 текста исправленной конституции принял ныне действующую редакцию: «Исламский шариат – источник всего законодательства страны»².

Идеология религиозного крыла Ислаха восходит к йеменскому отделению организации БМ, находившемуся в Таизе в начале 1960-х гг., в руководстве которого рядом с шейхом Зиндани, стояли также шейхи Ясин Абдулазиз и Абдул-Малик Мансур [Hezam 2003, 43]. В 1967 г. портфель министра информации и образования ЙАР получил один из руководителей БМ Абд ал-Малик ат-Тейиб. В 1970-х гг. шейх Зиндани, в рамках одобренной тогдашним президентом Абд ар-Рахманом ал-Ирьяни негласной салафитской реформы, возглавил «Департамент направления и руководства», отвечавший в правительстве за религиозное образование. Шейх Зиндани осуществлял отбор учителей из круга БМ Египта, Судана и других стран, находивших убежище в КСА, для преподавания религиозных дисциплин в учрежденной им при мощной поддержке шейха Абдаллы в начале 1970-х гг.

¹ Ал-низам ал-асаси ли-таджаммуа ал-ймани ли-л-ислах (Устав йеменского объединения Ислах). URL: <https://alislah-ye.net/userimages/pdf/System%20Islah%20Party.pdf>

² Constitution of the Republic of Yemen. URL: <https://www.refworld.org/pdfid/3fc4c1e94.pdf>.

сети религиозных школ (т.н. научных колледжей – *ма'ахид 'илмийа*) [Bonnefooy, Poirier 2010].

Такой путь проведения в жизнь одобренной властями салафитской реформы не соответствовал ее изначальному замыслу. Президент Ирьяни видел в ней инструмент дальнейшей суннизации зейдизма в русле идей йеменского богослова шейха Шаукани, направлявшего свои усилия на максимальное сближение зейдитской и шафиитской общин Йемена [Haykel 1999, 195]. Она решала бы сразу несколько проблем, связанных с лишением зейдитской общины ее имама в связи с переходом на республиканское правление, а также с преодолением возникшего раскола среди зейдитских племен ЙАР в ходе гражданской войны 1962–1968 гг., когда часть из них воевала на стороне республиканцев (во главе с шейхом Абдаллой), а другая часть – на стороне роялистов, поддержав наследного принца Бадра. У истоков реформы стоял тандем с участием харизматичных лидеров исламистского и племенного флангов ЙАР, в котором ведущей стороной выступал несомненно главный политический тяжеловес республиканского режима шейх Абдалла, получивший в знак доверия почетный титул «шейха всех йеменских племен». Однако, всесторонняя поддержка реформы со стороны КСА направила ее развитие в русло другого салафитского учения – ваххабизма и наполнила ее совершенно иным социально-политическим содержанием. Политический вес шейха Абдаллы позволил быстро вывести реформу на самый высокий государственный уровень, решительно направив ее на подавление левых идеологий, популярных в республиканском лагере и представлявших тогда серьезной угрозой соседнему королевству.

Благодаря государственной поддержке и щедрому внешнему финансированию в 80-е гг., сеть салафитских колледжей, контролируемых этим блоком сил, включала уже от 9 сотен до тысячи заведений, где обучались более полумиллиона студентов. Британская востоковед Габриэль фом Брюк отмечала провокационную направленность курируемых Ислахом религиозных колледжей, которые «стали представлять одну из главных угроз зейдизму. Следуя антишиитскому

курсу, они заставили зейдитских *алимов* проявлять сильное беспокойство. Детям внушали, что предшествующие поколения были воспитаны в духе неверия (*куффар*), что заключенные их родителями браки, равно как и еженедельные пятничные посещения кладбищ, были проявлением *бид'а* (нарушениями, граничащими с ересью)» [Bruck 1999, 178].

Известно, что в 1989 г. лидеры будущего Ислаха критиковали идею президента Салеха об объединении с НДРЙ, которая одновременно негативно воспринималась также и в КСА. Победа Ислаха над ЙСП на парламентских выборах 1993 г. с набором 62 мест в парламенте против 56 у конкурента¹ послужила сигналом к гражданской войне, вспыхнувшей в апреле 1994 г. В одном из интервью бывший генеральный секретарь ЙСП ал-Бид подтвердил, что предпринятая им попытка в разгар осады армией Севера Адена восстановить статус-кво с провозглашением Демократической Республики Йемен 21 мая 1994 г. получила поддержку только со стороны Саудовской Аравии².

После победы Севера в гражданской войне 1994 г. активизм партии Ислах на Юге определил стиль взаимоотношений Саны и Юга, приведший в результате к национальному расколу. Ряды партии Ислах выросли до 800 тыс. членов [Nezam 2003, 49]. И хотя успех партии на рубеже 2000-х гг. держался прежде всего на весе в госаппарате и авторитете среди могущественных племен шейха Абдаллы, а также его уникальном умении предотвращать коллизии между откровенно антизейдитской идеологией религиозного крыла партии с преимущественно зейдитским племенным флангом, который возглавлял он сам, политический активизм ее радикального религиозного крыла и неудержимый рост масштабов прозелитической деятельности в стране создавали иллюзию, будто успех партии обязан именно ему. Даже включе-

¹ Yemen. Parliamentary Chamber: Majlis An-nowab. Elections held in 1993. URL: https://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/2353_93.htm.

² Mouzahem Haytham (Former South Yemen President To Continue to Call for Secession //Al-Monitor, May 27, 2013. URL: www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/05/ali-salim-beidh-president-south-yemen-secession.html

ние фамилии шейха Зиндани в 2004 г. в список террористов Департамента казначейства США за причастность к работе ал-Каиды¹ не помогло заблокировать этот процесс.

В начале 2000-х гг. началась трансформация партии Ислах из участника правящего тандема в конкурента правящей партии ВНК. Она вступила в блок Муштарак с участием левых партий, что позволило исламистам существенно улучшить свой имидж на Западе, представ силой, совместимой с демократией. В контексте резкого потепления отношения Запада к БМ в середине 2000-х гг. влиятельной американской корпорацией RAND было подготовлено фундаментальное методическое пособие по проблеме «умеренного исламизма», которое скорректировало предыдущий воинствующий настрой Вашингтона, вызванный событиями 11 сентября, в другую сторону – при условии соблюдения исламистскими группировками указанных в нем критериев [Rabasa 2007]. Ислах попала в категорию исламистских партий, вставших на путь демократии. Эксперты считали, что «несмотря на международную критику партии Ислах, ее следует считать религиозным социальным движением, не поддерживающим вооруженную политическую борьбу. Уставные документы партии запрещают военизированные составляющие. Кроме того, руководство партии отвергает и отрицает любые формы терроризма» [Hezam 2003, 45]. Но если принять во внимание, что главной задачей блока Муштарак было лишение ВНК ее статуса партии власти, то переход в него партии Ислах, де-факто давно входившей непосредственно в состав высших эшелонов власти страны, указывал главным образом на ее стремление перейти со второго места на первое. О реальном отношении радикального крыла партии Ислах к демократии лучше судить по ее методам борьбы с ЙСП и с зейдитской партией ал-Хакк, выступавшей за предоставление государством равных с партией Ислах прав в сфере религиозного образования.

¹ United States Designates bin Laden Loyalist // from the office of public affairs js-1190 24.02.2004. URL: <https://www.treasury.gov/press-center/press-releases/pages/js1190.aspx>.

Объективная сложность оценок партий типа Ислаха состоит в том, что они не являются партиями современного типа, а представляют ассоциацию, состоящую из широкого конгломерата, каждый компонент которого ориентировался на своих лидеров, в лучшем случае связанных друг с другом патримониальными узами – *махсубийа*. Ее идеологию и политический курс определяют неформальные харизматичные лидеры, а не уставные документы. Декларации и запреты, зафиксированные в их уставах, не являются нормативными для их фактических лидеров. Агрессивный прозелитизм составлял ведущее направление деятельности радикального религиозного крыла Ислаха, что само по себе не может вписываться в политическую борьбу в условиях демократии. Кроме *ма'ахид 'ильмийа* шейх Зиндани руководил построенным в 1993 г. при финансовой поддержке КСА грандиозным салафитским университетом в центре Саны – Джамиат ал-Иман, в котором обучалось шесть тысяч студентов. Его филиалы были открыты в других городах, включая административную столицу провинции Хадрамаут – Мукаллу. Он также курировал работу другого крупнейшего в стране – Университета науки и технологии (*джаму'ат ал-'улум ва-т-технолоджийя*), открытого в Сане в 1994 г., также имеющего филиалы. Ислах финансировал и другие масштабные образовательные проекты – детские курсы изучения Корана, сеть религиозных школ и кружков для женщин и т.д., которые работали почти в каждом городе страны [Hamzawy 2009, 6].

Прозелитизм позволял религиозному крылу последовательно решать двуединую задачу: расширять за счет адептов электоральную базу на пути к власти и замещать традиционные духовные элиты общества выпускниками салафитских высших учебных центров, преимущественно выходцами из страты *габаил*, лояльными Ислаху.

Итоги этой работы в йеменском социокультурном контексте оказались предсказуемо неоднозначными. Лишь небольшая часть выпускников салафитских центров становилась приверженцами салафизма и Ислаха. Большинство же

использовали полученные знания текстов священных книг и умение их читать для повышения своего социального статуса, лучшим способом которого оставалось участие в укорененных религиозных ритуалах, в т. ч. порицаемых салафитами *маулядах*. Особенно важна эта практика была для женщин, для которых такие собрания были прежде всего каналом общения с престижным кругом, средством обмена информацией, местом для демонстрации мод и мелкой торговли женскими аксессуарами. Социологический опрос женщин, посещавших *халаки* – салафитские школы, курируемые партий Ислах в Сане в 2009 г. показал, что вопреки запрещающим инструкциям, полученным ими в этих школах, большинство опрошенных не прекращали своего участия в зейдитских и суфийских ритуалах и что «среди практик народного ислама наиболее популярным остаются *мауляды* как среди суннитов, так и шиитов» [Pandyu 2014, 65–66].

Гибридный эффект от посещения курсов и школ Ислаха, в которых обучение строилось на салафито-ваххабитских источниках, оказывал неоднозначное влияние на общую конфессиональную ситуацию в стране. Так, почти все лидеры кружка «Правовой молодежи» (*шабаб мумин*), из которого в 1990-х гг. выросло хуситское движение, прошли обучение в ислахских научных колледжах. Высоко оценив методику преподавания и качество учебных пособий в них, они вынесли убежденность о полном несоответствии полученных там салафитских инструкций локальным культурным традициям и вышли из них с полной уверенностью о необходимости принятия срочных мер для спасения культурно-исторического наследия своей страны от ваххабизма. Для этого они предложили руководству страны приступить к возрождению закрытой республиканскими властями сети зейдитских школ – *мадарис 'ильмийа*, функционировавшей при имамах. Этим они стремились к уравнению в правах также и второй распространенной в Йемене религиозной школы – шафиизма [Salmoni 2010, 97].

Не гладко шло также и внедрение проповедников и *алимов*-салафитов в локальную социальную

среду. Традиционные страты *сада* и *кади* не входили в кровно-родственную систему племен, основанную на *'асабийи*, что и позволяло им выступать нейтральными судьями и арбитрами в спорах между племенами, используя свой опыт и знания *'урфа* и шариата одновременно. Новые кандидаты на роль духовных элит как правило имели племенные корни. Ибн Халдун отмечал, что кровно-родственная групповая солидарность достигает высшего уровня среди «бедуинов» (в данном случае – оседлых племен Йемена), которые в силу этого образуют наиболее сплоченные коллективы, формирующие образы коллективной чести, когда обида каждому ее члену становится обидой всех. Обычай кровной мести или выплаты крупной компенсации для урегулирования коллизий до сих пор сохранил актуальность у всех племен Йемена. Типичное для племенного сознания ощущение превосходства над другими (особенно – неплеменными) группами населения в некоторых случаях перерастает в явление, описываемое термином «племенного шовинизма» [Gieger 2001].

Эти известные специфические свойства психологии *габили*, корнящиеся в кодексе чести (*шараф*), закрепленном в *'урфе* [Dresch 1993, 38–58], не позволяли им становится полноценной заменой традиционным духовным стратам даже при равном уровне квалификации в вопросах шариата. Поэтому побочным результатом прозелитической деятельности Ислаха стало постепенное возрождение авторитета традиционных духовных элит Севера, подвергшихся гонениям со стороны властей в связи с запуском религиозной реформы. Сохранившиеся семьи *сада* и *кади*, устоявшие под давлением властей и не перешедшие в салафизм, вновь обретали почву для продолжения своей деятельности и даже оказания активного сопротивления прозелитизму Ислаха.

Довольно рано политический активизм Ислаха стал подкрепляться деятельностью ее вооруженных милиций. Ни один серьезный национальный вооруженный конфликт на территории ЙАР, а после объединения – ЙР, не обходился без участия исламистских боевиков, выступавших на стороне правительства и под его прикрытием, но с отчетливой

собственной конфессиональной повесткой. Начало было положено их содействием президенту Салеху в разгроме лево-радикального движения НФ на рубеже 1980-х гг., в благодарность за что исламисты получили право на издание газеты «Ас-Сахва» – единственного негосударственного печатного органа своего времени. После объединения с НДРЙ их участие в травле и терактах против лидеров ЙСП, занимавших государственные посты в Сане, подстегнуло вспышку гражданской войны 1994 г. Ее жертвой стала не только ЙСП с ее курсом на установление светского характера государственного аппарата, но и почвенные шафиитско-суфийские традиции Юга, разделившие в полной мере участь зейдизма в части критики со стороны наводнивших его салафитско-ваххабитских учителей Ислаха.

Следующий вооруженный конфликт против движения хуситов продолжался шесть лет (2004–2010), создав уже вторую за короткое время угрозу национального раскола Йемена и усилив кризис власти. Объектом военной кампании правительственных сил была группа единомышленников авторитетного сейидского богословского рода в зейдитской общине провинции Саада, бывшего члена парламента, сейида Хусейна Бадруддина ал-Хуси. Они использовали в своих пятничных богослужениях придуманный своим лидером в 2002 г. клич (*сарха*), направленный против США и Израиля, возбуждая трения между посольством США и главой йеменского государства, добивавшегося развития стратегического партнерства с США. Вместо ожидаемой легкой и поучительной для всех отрядов оппозиции победы над членами непокорного властям молодежного клуба «Верующая молодежь», отказавшегося прекратить скандирование *сархи*, ссылаясь на конституционное право свободы слова, военная кампания вылилась в опустошительную войну.

Ее подлинной причиной стал перевод кампании в русло преследования шиитской общины страны исламистскими боевиками и проповедниками, о подключении которых позаботилось радикальное крыло партии Ислах при попустительстве командующего правительственными войсками

генерала Али Мохсина. Хуситы получили поддержку после того, как жители зейдитских районов убедились в наличии мотива религиозной ненависти со стороны радикального салафитского фланга. Зейдитские духовные лидеры призвали их на защиту своей традиционной культурной идентичности от ваххабитов. Не помогли ни патримониальные инструменты воздействия на них со стороны президента Салеха и рода шейхов ал-Ахмар, ни саудовские стипендии, выплачиваемые шейхам йеменских приграничных и внутренних племен в качестве меры продвижения своего влияния внутри соседней страны [Salmoni 2010, 182]. Если в гражданской войне 1994 г. на Юге конфликт культурных идентичностей фигурировал в скрытой форме, то в «саадский» период гражданской войны он составил самую сердцевину противостояния, причем инициатива в этой метаморфозе принадлежала не президенту Салеху, а действовавшим автономно от него группировкам в составе партии Ислах и командования фронта. Можно также отметить, что официальная позиция руководства партии Ислах состояла в осуждении решения президента Салеха начать эту войну. Данный пример служит живой иллюстрацией к дискуссии о трудностях типологизации исламистских партий, подобных Ислаху.

Саадские войны 2004–2010 гг. перевели хуситское движение из разряда локальной общественно-культурной организации на уровень серьезной общественно-политической силы, которой оставался только один шаг для превращения в актора национального масштаба, что и случилось в результате йеменской революции 2011 г., которая предоставила им возможность расширить свою аудиторию до участников массовых молодежных акций протестов во всех крупных городах Севера, на которые стекались также и представители племен, устраивая палаточные городки прямо на улицах и площадях.

Партия Ислах в борьбе за власть: 2011–2014 гг.

Как показали события йеменской революции, радикальное крыло партии Ислах восприняло итоги саадских войн только как признак слабости президента Салеха. В 2009 г.

шейх Хамид перешел к прямым угрозам в его адрес, а вспыхнувшая в 2011 г. революция, дала этому крылу шанс для прихода к власти. Однако племена, составлявшие традиционно одну из главных опор партии Ислах разошлись в оценках ситуации со своим молодым лидером, шейхом Хамидом. Президент Салех сохранял все главные рычаги власти, а после кончины шейха Абдаллы стал основным источником привилегий для племен хашед со стороны государства [Серебров 2015, 288].

В период действия Инициативы партия Ислах развернула активную закулисную борьбу на два фронта – с лидером ВНК и хуситским движением Ансарулла, поскольку первый оставался основной помехой на пути к власти, а хуситы мешали Ислаху оседлать революцию в роли лидера оппозиции. Переход генерала Али Мохсина на сторону партии Ислах в марте 2011 г. произвел крупный раскол в армии и лишил президента Салеха гарантий исполнения Ислахом своих обязательств в случае подписания им первого варианта посреднического плана урегулирования кризиса с участием стран Залива, основанного на персональном компромиссе между кланами Салеха и шейхов ал-Ахмар. В результате план был отвергнут Салехом в мае 2011 г.¹

Летом 2011 г. после неудавшихся попыток захвата Саны вооруженным племенным ополчением партии Ислах и покушения на жизнь президента Салеха, лидеры Ислаха призвали все племена Йемена к силовому решению вопроса о власти. В ответ, находившийся на лечении в Саудовской Аравии президент созвал в августе 2011 г. другую племенную конференцию, на которой с огромного экрана главного зала торжеств столицы призвал шейхов племен к сдержанности, ука-

¹ Тутсюда и закрепилось название «Инициативы» за следующим, абсолютно новым проектом, рожденным в стенах ООН, который был запущен в ноябре 2011 г. В нем, вместо молниеносной властной рокировки с формальной процедурой выборов, содержался поэтапный транзит под эгидой СБ ООН, включавший избрание временного главы государства, инклюзивный йеменский НД, принятие новой конституции и выборы. Значительная часть суверенных функций государства на период транзитного плана де-факто добровольно передавалась в руки спецпредставителя по Йемену, подотчетного СБ ООН.

зав на разрушительную роль партии Ислах в современной истории государства. Он заявил: «Есть политическая партия, ... которая называет себя исламской, но где же ее ислам, что она сделала для ислама? Вы разобщили ислам и разозлили йеменцев своими делами!»¹ Эта речь не только предотвратила вооруженное восстание племен, показав уверенность президента в лояльности элитной части армии во главе с его сыном, генералом Ахмадом, но и проложила мост к его будущему сближению с хуситами на антиислахской платформе.

Плоды того выступления можно было ощутить в полной мере уже в 2014 г., когда партия Ислах стала терпеть одно поражение за другим после утраты ею контроля над провинцией Амран, считавшейся ее несокрушимым форпостом, поскольку населявшие ее племена хашед ориентировались на род шейхов ал-Ахмар. К сентябрю 2014 г. она лишилась всяких и шансов на победу в выборах, запланированных ООН на конец 2015 г. Этот итог не был простой случайностью или следствием неблагоприятной конъюнктуры. Динамика результатов парламентских выборов в Йемене показывала последовательное снижение позиций партии Ислах от выборов к выборам с более 20% поддержки в 1993 г. до 15% в 2003 г., несмотря на колоссальный прирост масштабов ее прозелитической деятельности по всей стране.

Табл. 1. Распределение мест в Палате представителей по результатам парламентских выборов в Йемене.

<i>Партия</i>	<i>1993</i>	<i>1997</i>	<i>2003</i>
ВНК	123	188	226
Ислах	62	53	46
ЙСП	57	-	7
БААС	7	2	2
Прочие партии	5	3	3
Независимые кандидаты	46	53	14

Источник: Matsumoto Hiroshi. Yemen between Democratization and Prolonged Power. URL: www.jiia.or.jp/pdf/working_paper/h14_matsumoto-e.pdf. P. 8.

¹ Sallam M., Al-Wesabi S. Tribal conference to find solutions for Yemen // *Yemen Times*, 18.08.2011.

Умеренному салафитскому флангу внутри Ислаха во главе с генеральным секретарем партии, шейхом Абд ал-Ваххабом ал-Анси, досталось гораздо более скромная роль, чем радикальному крылу шейха Зиндани, определявшему ее неоднозначный имидж в Йемене. Перегибы в проводимой крылом шейха Зиндани салафитской реформе способствовали расколам в обществе на почве конфликтов культурных идентичностей как на Юге, так и в сердце Джебеля – зейдитских районах Йемена. Шейх Зиндани нередко делал заявления, шедшие вразрез с ее программным установками и официальными декларациями. Так, выступая перед молодежью на главной площади Саны в марте 2011 г. он благословил ее на восстание против власти, одновременно выразив надежду на перерастание революционной волны в арабском мире в движение к новому халифату [Серебров 2012, 284]. В контексте курса революции на ускорение модернизации, демократизацию и экономический рост страны, это заявление вызвало разочарование. В Сане, Иббе, Ходейде и даже Таизе, в котором оппозиция партии власти была традиционно сильна, лидерам Ислаха так и не удалось стать направляющей силой стихийного революционного подъема¹. Молодежь возмущали провокационные попытки проислахских элементов превратить их мирные акции протеста в силовое противоборство с государственными силами безопасности.

Решающее значение в каскаде поражений, понесенных партией Ислах в 2014 г. имел отказ ведущих шейхов племен конфедерации хашед поддержать боевиков партии Ислах, отступавших из Саады в сторону Саны под преследованием хуситской милиции. Угроза новой масштабной войны с хуситами и срыва международного плана ООН не позволили партии Ислах и генералу Али Мохсину вовлечь армию и племена в конфликт на стороне боевиков, пришедших в Сааду летом 2011 г. чтобы отвлечь внимание хуситских лидеров от участия в революционном протестном подъеме, охватившем страну. Шейхи хашед отклонили призыв рода ал-Ахмар блокировать

¹ Fernando C. Anatomy of chaos: Yemen's Taiz // *Gulf State Analytics*, 04.09.2019. URL: <https://gulfstateanalytics.com/anatomy-of-chaos-yemens-taiz>.

хуситское ополчение в провинции Амран и в начале февраля 2014 г. подписали с хуситами мир¹. Этим они выразили солидарность с участниками только зарождавшегося тогда анти-ислахского альянса.

21 сентября 2014 г. хуситы мирно вошли в столицу Сану. События того дня имеют важное значение для корректировки принятой концепции кризиса, в которой они часто представлены как акт «хуситского переворота». Они инициировали отставку правительства Басиндвы и были поддержаны всеми партиями и населением столицы. В тот же день при прямом посредническом участии спецпредставителя ООН Джамала Беномара состоялось подписание «Договора о мире и национальном партнерстве», в котором, кроме движения Ансарулла и президента Хади, участвовали все партии и движения, представленные на НД, включая официальное руководство партии Ислах. Все участники Договора подтвердили приверженность Инициативе. В период с сентября по декабрь 2014 г. обновленный режим временного президента Хади, оставшегося в Сане, смог освободить почти всю территорию Севера от джихадистских структур, которые участвовали в войнах в Сааде против хуситов [Серебров 2015, 328–333]. Под контролем радикального крыла Ислаха осталось лишь несколько анклавов, главным образом, в провинциях Мариб, ал-Бейда и Таиз.

Добровольному уходу в отставку президента Хади и нового правительства Халида Бахаха 22 января 2015 г. предшествовало коллективное решение отправить на доработку план Хади о преобразовании Йемена в федеративное государство в составе шести штатов-иклимов из-за несогласия с ним движения Хирак, а также его критики со стороны экспертов ведущих партий, включая ВНК, Ислах и ЙСП. Промежуток об отставке пролежал до 21 февраля 2015 г. когда внезапный переезд президента Хади, а также перенос посольств КСА, США и Англии в Аден обозначили переход от мирного

¹ Madabish Arafat. Yemen: Hashid and Houthis agree ceasefire // *Asharq Al-awsat*. 05/02/2014. URL: <https://eng-archive.aawsat.com/arafat-madabish/news-middle-east/yemen-hashid-and-houthis-agree-ceasefire>

плана к новому сценарию. С началом военной операции АК в марте 2015 г. контролируемые Ислахом на Севере анклавов были превращены в опорные военные плацдармы для сил МПП и саудовского фланга АК.

Подводя итог этого драматического для партии Ислах этапа закулисной борьбы, нужно обратить внимание на отсутствие причин считать произошедшую кардинальную перестановку сил на внутренней сцене Йемена в 2014 г. плодом внешнего иностранного вмешательства, а также на то обстоятельство, что дата 21 сентября была отмечена подписанием мирного Договора, получившим немедленное одобрение СБ ООН¹, на который продолжали делать ссылки многие последующие решения этого органа по Йемену вплоть до начала военной операции АК. Глава миссии ООН Дж. Бенмар также не видел причин сворачивания плана, оставаясь в Санае до начала последней декады марта 2015 г. с намерением найти решение проблемы двоевластия, возникшей в результате отставки высших исполнительных органов власти республики на финальном этапе Инициативы. Начало военной кампании повлекло его отставку из-за несоответствия его оценок политическим решениям, принятым более влиятельными акторами.

ХАДРАМАУТ: ДРЕВНЯЯ ТРАДИЦИЯ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ЭПОХИ МОДЕРНА

Тысячелетняя самобытная культурная традиция Хадрамаута принесла ему репутацию одного из важных транснациональных центров исламской культуры. Пройдя несколько волн модернизации на родине в XX в., его культура сохраняет свое значение как в Йемене, так и в странах ЮВА и Восточной Африки, куда пришла вместе с исламом и хадрамейскими мигрантами, создав прочную связь между

¹ Security Council Press Statement on Yemen // Meetings Coverage and Press Releases SC/11578. 23.09.2014. URL://www.un.org/press/en/2014/sc11578.doc.htm

их мусульманскими общинами. Наблюдаемое с 2019 г. перемещение оси йеменского военного конфликта на Юг сделало Хадрамаут одним из ключевых очагов борьбы на почве конфликта культурных идентичностей. Скрещивание в Хадрамауте жизненных политических и экономических интересов всех йеменских ЦПВ и обеих стран-участниц АК одновременно придает этому столкновению важную роль в развитии всего кризиса.

Большим потенциалом менять сложившиеся балансы сил через «мягкую силу» обладает традиционный местный социокультурный пласт, включающий богатые племенные и религиозные обычаи провинции. На их почве формируется неотрадиционное религиозное течение, направленное на повышение локального, регионального и международного статуса Хадрамаута через защиту и пропаганду его самобытной культуры. Пока не ясно, станет ли оно частью того или иного сепаратистского «хадрамаутского проекта» или наоборот будет содействовать консолидации всего автохтонного йеменского/южнойеменского этнокультурного субстрата, отдавая приоритет противостоянию рискам более высокого уровня. Не вызывает сомнений, что это течение не останется в стороне от актуальных политических проблем, таких как наметившийся раздел Хадрамаута на две части – Прибрежный и Внутренний, подчиненные соперничающим флангам АК¹, или угроз, создаваемых деятельностью джихадистских группировок на территории провинции, для которых война создала благоприятные условия для наращивания влияния.

Коренная социокультурная традиция Хадрамаута

Согласно наиболее часто встречающейся версии локальной историографии Хадрамаута, его шафиитская традиция восходит к патриарху рода Ба Алави – *сейиду* Ахмаду б. Исе ал-Мухаджиру, переселившемуся в Хадрамаут из Басры предположительно в 952 г. [Serjeant 1957, 8]. Размножившийся род

¹ Ardemagni E. «Two Hadramawts» emerge in a fractured Yemen // MEI, 22.04.2019. URL: <https://www.mei.edu/publications/two-hadramawts-emerge-fractured-yemen>

Ба Алави образовал высшую страту духовной аристократии Хадрамаута – *сада*, значительная часть которой проживает в эмиграции. Термин *сейид* в данном случае особенно выпукло несет двойную нагрузку, обозначая одновременно принадлежность к потомкам рода пророка Мухаммада и к упоминаемому Р. Саргентом набору социальных функций, присущих только лицам, одаренным особым «духовным могуществом» [Serjeant 1957, 4]. Роль *сада* и *машаих* в Хадрамауте традиционно была существенно выше, чем в других шафиитских регионах Йемена. Влияние этих духовных элит распространялось буквально на все значимые аспекты жизнедеятельности локальных племен и городских общин. Традиционные формальные привилегии этих страт, такие как освобождение от налога, право свободного пересечения племенных территории, в том числе в качестве сопровождающих – *саййаров*, распоряжение *вакфами* и др., дававшие им некоторые экономические преимущества перед остальными стратами, в Хадрамауте дополнялись сакральными элементами локальной культурной традиции, укреплявшими их статус.

Некоторые семьи *сада* и *машаих*, веками связанные отношениями патрон-клиент с сильными племенами, получали статус *хиджры*, обеспечивавший им со стороны племен покровительство, включая защиту от преследований со стороны правителей – *хукума*. Предводители могущественных родов *сада* – *манасиб* (ед. ч. – *мансаб*) выступали в роли верховных арбитров в межплеменных вооруженных конфликтах, составляя вершину системы традиционных механизмов для разрешения споров, начинавшейся с уровня племенных вождей (*мукаддам*, мн. ч. – *макадима*) и межплеменных судей (*хаким*, мн. ч. – *хуккам*) из страты *габаил*. Считалось, что нарушение вынесенных ими решений вызывает гнев Небес, т.к. они являются избранниками Всевышнего и пользуются его милостями. Им принадлежало право учреждения *хаут* (ед. ч. – *хаута*), сакральных зон безопасности, расположенных вокруг одной или нескольких *кубб* с гробницами, в которых покоились останки их прославленных предков (*аулийа*), доказавших свои сверхъестественные способности

как при жизни, так и после смерти. Стержнем религиозной и культурной жизни Хадрамаута традиционно были ежегодные *зияры*, ярмарки, сопровождавшиеся пышными религиозными ритуалами у этих гробниц. Богатая коллекция агиографических рукописей и книг, посвященных богословам и духовным вождям Хадрамаута, составляет костяк фонда рукописей главной библиотеки Тарима – ал-Ахгаф. Описания подвигов и примеров служения исламу и Хадрамауту, рассказы о сверхъестественных и благих для всей общины деяниях *аулийа* нашли отражение также в текстах поминальных *зикров*, читаемых в ходе *зияр* наряду с молитвами и сурами Корана.

До 1967 г. на территории Хадрамаута правили две династии – султаны ал-Касири (внутренний Хадрамаут) в Сейуне и фавориты британской колониальной администрации Адена – султаны ал-Куайти в Мукалле (все побережье и часть долин), но в историческом и социокультурном отношении Хадрамаут образует единое пространство, корнями уходящее во времена древнего одноименного царства, возникшего во втором тысячелетии до н.э. Хадрамаут – единственный культурный ареал на юге Аравии, не поменявший свое историческое название. Его жители обладают выраженным чувством локальной идентичности – *хадрамий* (мн. ч. – *хадарима*).

В местной историографии лейтмотивом проходит панегирик борьбе духовных элит Хадрамаута за защиту шафиитского мазхаба от внешних враждебных посягательств со стороны других исламских учений. С первыми поколениями рода Ба Алави связывают заслугу в освобождении Хадрамаута от ибадизма (1195 г.) [Serjeant 1957, 9], а в более поздние периоды исламской истории региона – от зейдизма (XVIII в.) и ваххабизма (1809 г.). Набег ваххабитов на Хадрамаут из Неджда ассоциируется в устной локальной фольклорной традиции с крайней жестокостью, варварством, грабежами, поруганием сакральных гробниц и мечетей, уничтожением библиотек и школ под лозунгом борьбы с идолопоклонством (*ширк*) [Серебров, 2006, 31–32].

Причиной выделения *сада* Хадрамаута в особо престижную группу духовной аристократии даже в масштабах всего Йемена было формирование в Хадрамауте, пожалуй, наиболее продвинутого образца исламского общества на юге Аравии, в котором была достигнута максимально возможная интеграция *хадар* и *габаил*. Большую роль в этом играло автохтонное суфийское учение – алидский тарикат (*тарикат алавийя*). Для него характерно акцентированное внимание к роли Хадрамаута в истории зарождения и распространения ислама, начиная с доисламских пророков, причем происхождение многих из них связывают с Хадрамаутом. Эта особенность, а также поучительные рассказы о благочестивых деяниях нескольких поколений выдающихся представителей самого рода Ба Алави, формировали у верующих чувство особой гордости за внесенный их предшественниками вклад в миссию посланников Бога на земле. Создавая некий эталон исламского благочестия для всех верующих, алидский тарикат одновременно подчеркивал заслуженное право *сада* Хадрамаута выступать посредниками и заступниками (*тавассул*) для всей общины перед Всевышним – сакральное обоснование выделения их особого социального статуса.

По свидетельству мансаба Али ибн Ахмада из рода ал-Атгас, алидский тарикат опирается на учения суфийских школ шазилийя и кадирийя [Серебров 2006, 35]. В интерпретации современных хадрамейских суфиев, смысл учения состоит в направлении верующих к совершенствованию своих личных качеств, поощряемых Кораном и Сунной – *ихсан*¹. Этой же цели служит и обряд посещение гробниц *аулийя* во время *зияр* и чтение стихов, живописующих деяния праведников. Основателем алидского тариката считают Мухаммада б. Али Ба Алави (ум. 1256) [Кныш 2001, 410–411]. До революции 1967 г. значение *зияр* в Хадрамауте, окутанном густой сетью сакральных *кубб*, выходило далеко за рамки сугубо религиозного ритуала. *Хауты* служили не только религиозными, но и важными центрами эконо-

¹ Responding to Critics of Sufism // Muwasala, 01.05.2013. URL: <https://muwasala.org/2013/05/01/responding-to-critics-of-sufism/>

мической и культурной жизни, значимыми транспортными узлами, местом совершения правосудия и заключения мира между враждующими группами. *Хауты* успешно компенсировали своими разнообразными функциями рудиментарное состояние государственного аппарата султанатов¹.

От статуса святого зависел и масштаб *зияры*, количество паломников и число участвующих родов духовной аристократии. Разброс от сугубо локального формата до транснационального позволял создавать под духовным управлением местных родов *сада* и *машаих* гомогенное социокультурное пространство, далеко выходящее за географические границы Хадрамаута.

Высшее положение занимает *зияра* к гробнице доисламского пророка Худа, посланного с миссией народу ал-'Ад, жившему по преданию, на территории Хадрамаута и уничтоженному огнем за проявленное им неверие. Этому пророку посвящена одиннадцатая сура Корана. Сакральный комплекс в селении Кабр Худ к востоку от г. Тарима собирает тысячи паломников, в т. ч. иностранцев, считающих ее посещение малым хаджем. Роды *сада* и *машаих*, предводительствующие на ритуалах многодневной *зияры*, входят в высший слой хадрабийской духовной аристократии. Кроме *сада* покровительство этой *зияре* оказывает также род *машаих* Ба 'Аббад [Serjeant 1957, 411].

Город Тарим, превращенный первыми поколениями рода Ба Алави в главный духовный центр Хадрамаута, в новое время обрел значение настоящего города-музея под открытым небом с выразительным архитектурным ансамблем, в котором на переднем плане находятся *куббы* центрального кладбища Занбаль. За ним расположены мечети и здания религиозных школ, фасады роскошных дворцов знати, нажившей свои состояния в начале XX в. в странах Юго-Восточной Азии. *Куббы* хранят живую память культурной истории

¹ Rodionov M. Wādi Hadramawt as a landscape of death and burial // Death and Burial in Arabia and Beyond. Multidisciplinary perspectives. Ed. By Lloyd Weeks. BAR International Series 2107. 2010. P. 341–345. (Serie: Society for Arabian Studies Monographs, 10).

Хадрамаута, а уникальный 40-метровый минарет и мечеть *сейида* Омара ал-Михдара ас-Саггафа (XV в.), построенные в 1914 г. из сырцового кирпича в хадрабийском стиле, облицованные знаменитой ослепительно белой блестящей известковой штукатуркой местного производства – *нурой*, входят в список главных архитектурных достопримечательностей Йемена.

Шафиитско-суфийская традиция Хадрамаута дала ростки в исламской культуре ЮВА – Малайзии, Сингапура и Индонезии, куда уже в средние века направлялись на морских судах местного производства хадрабийские мигранты и духовные лидеры, образуя землячества с высоким социальным и экономическим статусом. Они хранили исходную культурную идентичность, отличались внутренней солидарностью и поддерживали регулярные культурные и родственные контакты с родиной. В XX в. отмечались случаи массовой реэмиграции из-за политических изменений в странах-реципиентах ЮВА, направленных против иностранцев. Поэтому в этническом облике жителей Хадрамаута, кроме преобладающих в нем классических арабских черт, можно встретить характерные признаки коренных жителей ЮВА, а также Африки.

Вызов традиции: ирашадизм в Хадрамауте и его неожиданное продолжение

Первые проявления недовольства архаичными порядками и социальным неравенством, с которыми связывали экономические тяготы и отсталость, были индуцированы в Хадрамаут из зарубежной диаспоры в Батавии (прежнее название Джакарты, Индонезия). В начале XX в. там появилось благотворительное общество (*джам'ийат ал-хейр*) для обучения детей хадрабийских мигрантов арабскому языку и исламским дисциплинам. Мекканский богослов шейх Ахмад ас-Суркати, работавший в нем в 1905 г., вмешался в спор, охвативший хадрабийские диаспоры Индии, Малайзии и Индонезии вокруг вопроса о правомерности брака женщины из страты *сада* (*шарифа*) с мусульманином-неарабом.

В фетве сейида Умара б. Салима ал-Аттаса содержалось порицание *шарифы* за нарушение ею исламского принципа *кафаа* (брачного соответствия), поскольку ее статус выше неараба и нехашимита. Только мужчинам *сада* разрешался выбор жен равных или ниже себя. Шейх Суркати рассудил иначе, не найдя в исламе подобных ограничений для мусульман [Кныш 1997, 149]. Точно такое же мнение выразил известный египетский реформатор Рашид Рида, добавив к своей фетве пространный комментарий, опубликованный в издаваемом им журнале «Манар» в 1905 г., назвав сейидскую интерпретацию известного хадиса о превосходстве Али над всеми мусульманами противоречащей принципу равенства всех мусульман независимо от происхождения и цвета кожи, поскольку «люди – отнюдь не рабы алидов» [Родионов 1994, 61].

Внутри Хадрамаута этот спор вызвал длительное противостояние учрежденной *сада* Алидской лиги с обществом Иршад – «Реформы и наставления» (*джамайят ал-ислах ва ал-иршад*), собравшим сторонников реформы. Иршадисты обвиняли *сада* в присвоении себе монополии на образование, в распространении невежества, а сторонники лиги упрекали иршадистов в бунтарстве и измене исламу. Критика обрядов посещения гробниц стала звучать даже в печатных книгах известных хадрамейских авторов, как например историка Салаха ал-Бакри (ум. 1993) и члена общества Иршад, автора «Политической Истории Хадрамаута», вышедшей в 1936 г. [Кныш 1997, 146–147].

Достигавшая порой высокого накала полемика двух направлений, тем не менее, придерживалась рамок соблюдения общих интересов мусульманской общины. В статье А. Кныша «Культ святых и исламский реформизм в Хадрамауте начала XX в.» приведен пример патриотической драматургии того времени – пьесы в стихах Али Ахмада Ба Касира «Хумам ау фи асимат ал-Ахгаф», навеянной реформаторскими идеями панисламизма. В ней проводилась мысль о необходимости преодоления иршадисто-алидских противоречий ради арабского единства и коллективной борьбы с отсталостью

[Knysh 1997, 151]. Инициатива реформы образования поддерживалась и большинством *сада* и *машаиух*. К 50-м годам XX в. в обоих султанатах Хадрамаута высшие духовные стра-ты активно сотрудничали с появившимися тогда специализированными государственными институтами в открытии начальных и средних школ. Тем не менее, иршадизм в форме критики алидской исключительности пустил глубокие корни, особенно, среди племен Хадрамаута, которые можно обнаружить и сегодня.

В 50–60-е годы некоторые средние школы Хадрамаута тайно способствовали распространению идей иршадизма среди учеников. Poleмика вокруг причин социальной отсталости подготовила почву для восприятия молодежью также и идей социализма и насеризма, оказавших существенное влияние на развитие революционного процесса в Йемене. Модернистский дискурс стал включать задачу национального освобождения от британского колониализма как главное условие движения к прогрессу.

Один из выпускников хадраимийской средней школы в Гейль-Ба Вазире, сейид Фейсал ал-Атгас, стал одним из представителей яркой революционной плеяды Хадрамаута, следовавшей леворадикальным идеям маоизма. Он возглавил отделение Арабской социалистической партии в Мукалле (1965–1966), а в 1966 г. вошел в состав высшего руководства Национального фронта освобождения. 2 октября 1967 г. сейид Фейсал водрузил флаг революции над дворцом султана ал-Касири в Сейуне. В мае 1968 г. он провозгласил просуществовавшую всего два месяца Народно-Демократическую Республику Хадрамаут, упраздненную правительством Кхатана аш-Шааби из Адена [Petouris 2014, 38]. Занимая пост губернатора Хадрамаута после победы (1970–1973) Фейсал запретил *зияры*, преследовал строптивых представителей духовных элит и даже выступал за снос гробниц, включая святыни собственного рода [Petouris 2014, 38]. Свою карьеру он закончил после объединения ЙАР и НДРЙ вступлением в правящую партию ВНК, получив должность консультанта президента Салеха. Фейсал ал-Атгас умер в 2014 г., вернув

себе титул «сейид» и исламскую идентичность, до конца жизни оставаясь убежденным защитником социальных достижений НДРЙ [Petouris 2014, 39–40]. Среди основных революционных завоеваний НДРЙ он считал воспитание среди жителей Хадрамаута привычки «называть себя йеменцами», и приучение «махрийцев говорить на арабском» [Petouris 2014, 32].

Нефтяной бум в соседних странах Залива в 60-е годы повлек переориентацию потоков хадрамейских мигрантов в этот регион. По данным на 1985 г., в 10 городах Хадрамаута, на которые приходилось тогда около 70% всего городского населения провинции, доля мигрировавших мужчин трудоспособного возраста в достигала 40% [Серебров 1995, 440], причем не менее половины из них находилось на заработках в странах Залива. Массовая маятниковая миграция давала не только существенные доходы домохозяйствам и пополняла платежный баланс НДРЙ, но и служила каналом для широкого проникновения в Хадрамаут ваххабизма, доминировавшего в этих странах. В середине 1980-х гг., члены группы этнографических исследований в Хадрамауте в составе Советско-Йеменской комплексной Экспедиции СОЙКЭ (с 1991 г. – РОЙКЭ), включая авторов этих строк, наблюдали заметное оживление религиозного дискурса среди местной шафиитской молодежи с привлечением адептов ваххабизма, вернувшихся их стран Залива. Ваххабито-шафиитские противоречия в то время сглаживались их совместной критикой религиозной политики властей НДРЙ и общей заботой о скорейшем восстановлении обучения исламским дисциплинам детей в школах провинции. При этом они дружно признавали заслуги режима в создании всеобщей системы образования, достижения в сфере безопасности и правоохраны, другие позитивные изменения в социальной сфере.

Выходцы из Хадрамаута традиционно пользовались особым отношением со стороны властей КСА. Тысячи представителей хадрамейских духовных и племенных элит нашли там убежище после революции 1967 г., а практика выдачи саудовских паспортов пограничным племенам началась

еще при НДРЙ и усилилась в 1990-е гг. Такие семьи выходцев из Хадрамаута как Бин Ладен, Бин Махфуз, Букшан, ал-Амуди и др. по размерам состояний соперничают с богатейшими саудовскими семьями [Pritzkat 1999, 409]. На хадрабийских трудовых мигрантов в королевстве не распространялись санкции, введенные против остальных йеменцев странами Залива в 1990 г., повлекшие экстратакцию около миллиона йеменских мигрантов на родину¹. По свидетельству нашего респондента, мансаба Хурейды из рода ал-Атгас, послабления касались даже суфийских практик в хадрабийских землячествах на территории саудовского королевства, где для всех остальных приезжих действовал жесткий запрет на инородные религиозные практики.

Секуляризм властей НДРЙ не вызвал появления «цивилизационного разрыва» в массовой культуре населения Хадрамаута. Пятничные богослужения, посещение мечетей, свободное соблюдение ими особых религиозных обрядов, участие в *зиярах*, из которых властями были отсечены лишь элементы, связанные с подчеркиванием исключительности статуса духовной аристократии, позволили сблечь уникальное исламское ядро его древней культурной традиции.

Социальные реформы в НДРЙ принесли заметное улучшение социального статуса не только зависимым стратам, но и женщинам, а также племенам, расширив для всех доступ к образованию и профессиям, ранее закрытым для них. Выходцы из племен осваивали административные должности, смогли принимать более активное участие в трудовых миграциях (*махджар*), без опасений оставляя свои семьи под защитой соплеменников и государственных институтов безопасности, исключивших вспышки хронических кровавых

¹ Report No. 102151-ye the republic of yemen. Unlocking the Potential for Economic Growth. A Country Economic Memorandum Middle East and North Africa Region Macroeconomics and Fiscal Management Global Practice // The World Bank. Oct. 2015 С. 6. URL: <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/23660/Yemen00Republi00for0economic0growth.pdf?sequence=1>.

племенных усобиц. В 80-х годах действовали выплаты государственных пособий имамам мечетей, а высшие представители власти НДРЙ демонстрировали заботу о положении *алимов*, устраивая им официальные приемы, быстро восстанавливая позиции своей страны в международных арабских и исламских организациях и фондах и меняя ее цивилизационный имидж на привычный. После пережитого в 1986 г. острого кризиса в высшем эшелоне власти, генеральным секретарем ЙСП и председателем Верховного совета НДРЙ стали выходцы из *сада* Хадрамаута – Али Салем ал-Бид и Хейдар ал-Атгас.

Во второй половине 80-х гг., работая в СОЙКЭ, мы имели возможность наблюдать с каждым новым полевым сезоном быстрое восстановление архитектурных объектов культуры всего Хадрамаута – мечетей, мавзолеев (*кубб*) и даже такого крупного сакрального комплекса, как Кабр Худ. Кроме культовых зданий и объектов на территории комплекса находились десятки жилых зданий для размещения паломников во время *зияр*. Целый городок, пустовавший в остальное время года, не имея никаких постоянных жителей, под охраной местного племени пополнялся новыми сооружениями. Цвет главного мавзолея и мечетей Кабр Худ тоже менялся от желтовато-бурого оттенка, характерного для старой облицовки к ослепительно белому цвету свежей *нуры*. Сильно искаженные представления о влиянии «безбожной власти» НДРЙ на положение ислама в южной части страны выступили одним из пропагандистских приемов для оправдания атак радикального крыла партии Ислах против ЙСП, нанесших серьезный ущерб всему национальному проекту.

Хадрамаут в составе единого Йемена: политика и конфликт идентичностей

После гражданской войны 1994 г. весь Юг был охвачен политикой ретрайбализации, сопровождавшейся восстановлением не только институтов племенного уклада – *габйала*, но и политических функций вождей племен, нежелательных для современного государства (например, связанных

с накоплением оружейных арсеналов). Массовая реституция недвижимости в пользу бывших владельцев, вернувшихся в Хадрамаут из вынужденной эмиграции, не улучшила социальное положение крестьянства. Под видом возрождения ислама и борьбы с наследием атеистического режима в Хадрамаут хлынул поток хорошо организованного и финансируемого прозелитизма партии Ислах. Многовековая локальная социокультурная традиция этой провинции оказалась перед лицом угроз нового типа со стороны враждебных исламистских течений, а ретроградные социальные реформы вызывали деградацию системы образования, здравоохранения, правозащиты и положения женщин. Превращение Хадрамаута в главного поставщика нефти в масштабах всего Йемена в середине 90-х годов не принесло выгод самим жителям провинции, поскольку вся прибыль уходила в Сану. В провинции обострялись экологические проблемы; дефицит воды и загрязнение источников углеводородами в районах промыслов вызывали болезни среди местных жителей, вынуждая их к переселению без адекватной компенсации. Местные племена отлучались от охраны иностранных нефтяных объектов с передачей их функций размещенным на их территориях военным командирам из родственных окружений правящих санских элит.

Приведенные ниже итоги трех выборов в парламент (1993, 1997 и 2003 гг.) иллюстрируют начавшиеся уже на рубеже 2000-х годов характерные изменения отношения жителей Хадарамauta к партии Ислах. На начальном этапе хадрамитцам импонировала откровенно исламистская повестка партии. На первых парламентских выборах в Йемене в 1993 г. они опередили другие провинции Юга по уровню ее поддержки, которая существенно превысила число голосов за правящую ВНК. Но хотя показатели поддержки южнойеменской ЙСП в Хадрамауте на тех выборах были ниже других провинций Юга, она все равно с большим отрывом опередила обе ведущие северойеменские партии, вместе взятые. Отражал ли относительный успех Ислаха в Хадрамауте уровень распространения салафито-ваххабитского течения на его территории или

выбор был следствием накопившихся ностальгических ожиданий населения, стало ясно лишь на последующих выборах.

Табл. 2. Распределение голосов за ведущие партии Йемена на парламентских выборах в 1993 г. в провинциях бывшей НДРЙ (% голосов).

Провинция	Ислах	ВНК	ЙСП
Хадрамаут	17	15	33
Аден	6	6	42
Ляхдж	0	4	54
Абьян	5	19	54
Шабва	5	20	43
Махра	0	20	61

Источник: Yemen: 1993 parliamentary election. URL: <https://al-bab.com>.

Победа Севера в гражданской войне 1994 г. позволила Ислаху осуществить переход к более агрессивному продвижению своего влияния на Юге через мечети, религиозные колледжи и благотворительные общества, что было характерно для прозелитической тактики БМ. По итогам следующих парламентских выборов в 1997 г. Хадрамаут, хотя и по-прежнему лидировал среди южнойеменских провинций по уровню поддержки партии Ислах, дав ей 8 из 14 мест, полученных на Юге, но в распределении голосов наметился сдвиг в пользу правящей ВНК – 29%¹. В середине 1990-х президент Салех оказал помощь в основании в Тариме нового крупного суфийского университета «Дар Мустафа», в русле характерной для него политики создания противовесов своему потенциально опасному партнеру в лице партии Ислах. Аналогичная тактика применялась им и в отношении зейдитской общины на рубеже 2000-х годов, когда он пытался оспорить право Ислаха на контроль за системой образования. На последних состоявшихся в Йемене парламентских выборах в 2003 г. Хадрамаут дал уже 13 мест правящей партии ВНК и только 5 – партии Ислах².

¹ Share of the votes – Hadramawt // Yemen's parliamentary election, 1997. URL: <http://al-bab.com/albab-orig/albab/yemen/pol/election1997.htm>.

² Matsumoto Hiroshi. Yemen between Democratization and Prolonged Power. URL: www.jiia.or.jp/pdf/working_paper/h14_matsumoto-e.pdf. С. 10.

Последующая политическая динамика на Юге не оставляла сомнений в дальнейшем падении доверия жителей Хадрамаута к политике Саны в целом. Новым ориентиром для жителей Хадрамаута стало движение Хирак, оформившееся в 2007 г. В декабре 2007 г. лидер хадрамаутского отделения партии Ислах Ба Сурра пригрозил руководству партии перевести свою ячейку на сторону Хирак, если власти Саны не выполнят требований движения [Bonnefoy 2010, 58], поставив коллективные интересы и права южан выше партийной лояльности.

Большинство руководящих постов в ведущих фракциях Хирак занимали выходцы из Хадрамаута: основатель движения – Хасан Ба ‘Аум, официальный лидер движения с 2009 г., бывший генсек ЙСП – ал-Бид, один из лидеров «Каирской группы» (с участием Али Насера Мухаммада) – Хейдар ал-Атгас и др. В июне 2013 г. в Хадрамауте возникла мощная племенная ассоциация «Коалиция племен Хадрамаута» (*тахалуф ал-габаил ал-хадрамайя*, или Тахалуф), основанная вождем племени хумум, шейхом Саадом б. Хабарейшем (ум. 2013). В декабре 2013 г. Тахалуф убийство ее учредителя повлекло объявление о всеобщей мобилизации племен для запуска акции «Народная поступь Хадрамаута» (*ал-хабба аш-ша‘бийя ли-хадрамаут*), распространившаяся также в другие южные провинции. Целью кампании была очистка Хадрамаута от силовых структур и чиновников Севера, перевод охраны стратегических объектов на территории провинции под контроль племен и организация собственных служб безопасности. В условиях военной кампании АК в 2017 г. Тахалуф принял активное участие в работе Хадрамаутского конгресса¹.

Новый крупный религиозный центр «Дар Мустафа», основанный харизматичным представителем хадрамейской духов-

¹ Мубурак С. б. Хабарейш: моука‘ баваба бетромасила расамат тахаввулан фи тарих хадрамаут: аз-зикра ас-садиса ли-нтилак ал-хабба аш-шаабийя [Бин-Хабарайш: ворота Петромасила стали поворотным пунктом истории Хадрамаута: к шестой годовщине начала Народной поступи] // Ал-йоум араби‘а, 22.12.2019. URL: <http://alyoumalrabeaneews.net/2019/12/22>.

ной аристократии Хабибом Омаром б. Хафизом (род. 1963) из сейидского рода Бин Шейх Бу Бакр был открыт в Тариме в 1997 г. и быстро завоевал широкую популярность в провинции и международное признание. Сразу было открыто и его женское отделение. В считанные годы «Дар Мустафа» завоевал репутацию одного из лучших религиозных образовательных учреждений Йемена, куда мечтают направить своих детей не только йеменцы, но состоятельные члены хадрамейских зарубежных диаспор, в том числе проживающие в странах ЮВА [Brehony 2017]. Он содействует возрождению коренных хадрамейских шафиитско-суфийских традиций, возвращению Хадрамауту роли одного из ведущих исламских центров мусульманского мира. Деятельному настоятелю университета уже с первых шагов не составило труда убедиться, что ни *зияра* Кабр Худ, ни прочие религиозные традиции Хадрамаута не были стерты за время правления ЙСП, но остались в живом обиходе жителей провинции [Knysh 2018, 216]. Гораздо большая угроза над ними нависла со стороны прозелитической деятельности партии Ислах, усиленной влиянием соседнего королевства через активистские группировки, с которыми были солидарны джихадисты, проявлявшие нетерпимость к суфийским традициям Хадрамаута.

Среди иностранных студентов «Дар Мустафа» было немало европейцев, которые способствовали распространению через интернет лекций и проповедей Хабиба Омара с переводом их на английский язык¹. Большое внимание Хабиб Омар уделяет учреждению и работе новых суфийских рибатов в городах Хадрамаута, лично курирует Рибат ал-Мустафа в Шихре и Джамиат ал-Ахгаф в Мукалле. В своих публичных выступлениях он побуждает верующих к участию в паломничестве в Кабр Худ, торжествах по случаю дня рождения Пророка и праздника Ночного вознесения (*ал-исра ва ал-ми'радж*) [Knysh 2001, 405], порицаемых адептами салафито-ваххабитского учения. В одном из интервью Хабиб Омар подтвердил, что его «кроткий» подход к исла-

¹ A Brief Biography of Habib Umar. 07.03.2011. URL: <http://www.alhabibomar.com/About.aspx?Lang=EN&SectionID=12&RefID=4>.

му имеет врагов в Хадрамауте¹. Радикальные салафиты презрительно называют суфиев «могилопоклонниками» (*кабарийун*), «рабами суеверий» (*асхаб ал-хуруфат*), для них алидский тарикат является проявлением «семейного бизнеса, с помощью которого главы семей завуалированно подчиняют не-сейидских членов общины своей воле, принуждая их к участию в еретических и устаревших обрядах» [Knysh 2018, 218]. Даже в мирное время атаки на суфийские святыни в Тариме и других городах Хадрамаута требовали от общины принятия мер по их охране, поскольку государство оставалось в стороне.

Иллюстрацией к характеру влияния со стороны салафито-ваххабитского течения на почвенную хадрабийскую религиозную традицию служит показательный пример «сейидской политкорректности», когда из переизданного в соседнем королевстве труда одного из средневековых хадрабийских авторов были опущены фрагменты с описанием творимых им сверхъестественных чудес и экстатических состояний по причине нарушения ими «чистого смысла благородного шариата» и создания помех правильному восприятию «в остальном полезного текста». «В результате, – заключает авторитетный американский исламовед с российскими корнями, Александр Кныш, – мы имеем образец кастрированной (и абсолютно бесполезной для анализа) версии типичного источника *сейидской* историографии» [Knysh 1997, 155].

Некоторые авторы сравнивают аполитичный религиозный учебный центр «Дар Мустафа» с салафитским университетом «Дар ал-Хадис» в Даммадже, указывая на них в качестве примеров современного квиетистского ислама [Knysh, 2018, 212]. Однако, в остальном роль этих учреждений в контексте локальной культурной среды составляет полную противоположность. Салафизм в Даммадже конкурировал с коренной зейдитской традицией, отвоевывая у нее аудиторию, безжалостно используя обличительную лексику в духе *такфира*, чтобы раз и навсегда искоренить вековые

¹ Worth, Robert F. Crossroads of Islam, Past and Present // NYT, Oct. 14, 2009. URL: <https://www.nytimes.com/2009/10/15/world/middleeast/15yemen.html>.

локальные традиции. Доходило и до насилия, пример чему приводит антрополог и автор интересной монографии о племенах Саады Шейла Вейер: «При подготовке к празднованию *‘Ид ал-Гадир* (прощальной проповеди Мухаммада. – *Прим. авт.*) в 1992 г. ваххабиты провели неистовую кампанию против зейдитского праздника, а в главных мечетях наблюдались вооруженные противостояния»¹.

«Дар Мустафа» в Тариме, напротив, действует в духе укрепления исконной шафиитско-суфийской традиции Хадрамаута, имеющей приверженцев среди большинства его жителей, защищая ее от атак прозелитического течения салафизма. В специальных учебных планах «Дар Мустафа» стоит изучение местной агиографической и просопографической литературы, посвященной истории Хадрамаута через жизнеописание ее общественных и религиозных деятелей, *аулийа*, таких как Али ал-Хабши, Абдалла ибн Алави ал-Хаддад, Шейх Абу Бакр ибн Салим и Омар ал-Аттас [Knysh 2001, 409–411]. Передача религиозной традиции здесь подчинена укреплению самобытной хадрабийской культурной идентичности, воспитанию гордости жителей за свою славную и древнюю историю в контексте укрепления солидарности с самыми массовыми мусульманскими общинами в странах ЮВА. Задачи центра «Дар ал-Хадис» в Даммадже были едва ли не противоположными по отношению к местной традиции и местным общинам.

Через три дня после объявления военной кампании Саудовской Аравией в Йемене Хабиб Омар произнес проповедь под названием «Пророческие напутствия в години испытаний», в которой назвал войну «атакой некоторых стран против некоторых групп в Йемене, несущей ему тяжелые испытания. Большинство вовлеченных в войну участников обладает мощью и на словах стремится к неким целям, которые заставили их взяться за оружие. Но люди, вовлеченные в эту битву, отнюдь не превращают Слово Аллаха в трансцендентное. У них нет никаких намерений утвердить Сунну Мухаммада.

¹ Weir, Shelagh. A Clash of Fundamentalisms // Middle East Report, No. 204 (Fall 1997). URL: <https://merip.org/1997/09/a-clash-of-fundamentalisms>.

Ими не руководит милость к сиротам и нуждающимся. Их Бог лучше знает, чего они хотят на самом деле»¹.

Влияние военного вмешательства АК на салафитско-суфийское противоборство в Хадрамауте

Хадрамаут остался вне зоны прямых военных действий АК т.к. на его территории никогда не было хуситов, которым была официально объявлена война. Основным проявлением конфликта на его территории стал взлет политического активизма джихадистов из группировки Ансар аш-Шариа, захватившей в апреле 2015 г. сначала тюрьму и отделение Центрального банка в главном административном центре провинции Мукалле, а затем и все города побережья Хадрамаута, удерживая их под своим контролем весь первый год военной кампании – до апреля 2016 г. Этот эпизод остается одной из самых темных страниц йеменского конфликта, вызывая подозрение в симпатии к ним командования АК. Используя накопленный в 2011–2012 гг. опыт в Абъяне и Лахдже², главарь этой группировки переименовали свою структуру в Хадрамауте в «Сыны Хадрамаута» («Абна Хадрамаут»), пытались найти лояльных участников для своих административных советов среди местных племен и партий. Целый год они осуществляли управление, вели сбор налогов, регулировали хозяйственную жизнь контролируемых территорий, участвовали в нефтяном бизнесе и торговле катом. Лояльные террористам радикальные салафитские проповедники захватили почти все мечети Мукаллы, Шихра и др. городов прибрежной полосы, жестко преследовали суфиев, уничтожая и закрывая их сакральные места [McDonnell A. etc. 2017, 7]³.

¹ Umar Habib. Prophetic Guidance in Times of Tribulation. 31.03.2015. URL: <https://muwasala.org/2015/03/31/prophetic-guidance-in-times-of-tribulation>.

² См.: Simcox R. Ansar al-Sharia and Governance in Southern Yemen // Hudson Institute, 27.12.2012. URL: <http://www.hudson.org/research/9779-ansar-al-sharia-and-governance-in-southern-yemen>.

³ См. Также: Horton M. The Hadramawt: AQAP and the Battle for Yemen's Wealthiest Governorate // Terrorist Monitor, Vol. 13 Issue 14. July 2015. URL: <https://jamestone.org./program/the-hadramawt-aqap-and-the-battle-for-yemen-wealthiest-government>; Siyech M.S. Recapturing Mukalla: AQAP in

Действуя в режиме «альтернативы хаосу», они оправдывали свои репрессивные действия защитой населения от «иранских хуситов», тем самым выставляя себя союзниками АК.

В апреле 2016 г. йеменский спецназ эмиратского фланга АК принудил около трех тысяч боевиков «Абна Хадрамаут» уйти с занимаемых территорий, освободив их для своей собственной административной системы, альтернативной утратившей доверие населения МПП. Спецслужбы «Пояс безопасности» и «Хадрабийская элита» (*хизам ал-амний* и *нухба хадрабийя*) эмиратского фланга были встроены в структуры ЮПС. В апреле 2017 г. бывший губернатор Хадрамаута генерал Ахмад бин-Брейк инициировал созыв в Мукалле съезд депутатов от всех уездов провинции для учреждения Хадрамаутского конгресса (*хадрамаут ал-джамийа*), в котором принял участие также племенной союз Тахалуф. Резолюция Хадрамаутского конгресса ориентировала жителей на создание системы самоуправления с опорой на эмиратский фланг АК [Серебров 2018, 215–216]. В 2018 г. Хадрамаутский конгресс примкнул к ЮПС, что было воспринято саудовским флангом как прямой вызов своим интересам в Йемене. Внутренний Хадрамаут, где находятся нефтяные месторождения, а также города Сейун, Тарим, Шибам и Катн, часто фигурирующие в сводках террористических атак, стали превращаться в плацдарм для размещения саудовским флангом АК не только армейских частей, лояльных генералу Али Мохсину, но и иностранных опорных пунктов. То же явление наблюдалось в соседней с Хадрамаутом провинции Махра, граничащей с Оманом.

По состоянию на ноябрь 2020 г. группировки, связанные с АКАП сохраняли влияние на обширных территориях пустынных районов восточного Хадрамаута и вблизи стратегической трассы, связывающей Мукаллу с провинцией Шаб-

ва на западе¹, но никаких активных операций против этих баз со стороны командования АК не наблюдалось. Конкуренция и глубокие противоречия между двумя флангами АК тормозят решение проблемы власти на Юге, без чего ликвидация террористических угроз в этой части страны крайне маловероятна.

Декларируемая обоими соперничающими флангами АК враждебность к «хуситам» неодинакова по своей природе. В основе политики ЮПС лежит задача отделения Юга от Севера, независимо от того в чьих руках находится власть в Санае, а вопрос участия южан в кампании против хуситов стал частью политической сделки с АК. Для партии Ислах в составе МПП, наоборот, условием движения к политическому реваншу на Севере является только капитуляция СА. Это побуждает ее изыскивать пути к наращиванию военных сил АК за счет подключения южан, одновременно добиваясь закрепления своих резервных позиций на Юге на случай передислокации сил с оставшихся под его контролем плацдармов во фронтовых зонах Севера.

Еще в апреле 2020 г. ЮПС заявил о намерении осуществить перевод Юга в режим автономного управления² и, хотя это решение несколько раз менялось в течение года, проект имеет все шансы на превращение в стратегический курс ЮПС и всех других фракций Хирака. Появление в декабре 2020 г. нового кабинета министров с миноритарным участием ЮПС, по-видимому, не сможет остановить развитие ситуации на Юге в этом направлении.

Поскольку логика Риядских соглашений увязывает формирование нового правительства Маина Абд ал-Малика лишь с попыткой консолидации южан на «антихуситской» платформе с целью укрепления фронтов на Севере за счет

¹ Yemen Control Map & Report, October 31, 2020 // Political Geography Now. URL: <https://www.polgeonow.com>.

² Хейат риасат ал-маджлис ал-интикали ал-джанубий та'каду иджтима'ан тари'ан ва тасдуру байанан хамман [Президиум ЮПС собирается на экстренное заседание и принимает важное заявление] // STC, 25.04.2020. URL: <https://stcaden.com/news/11793>.

южан, все тенденции к дезинтеграции Юга, по-видимому, только окрепнут. Этот вывод дает основание прогнозировать дальнейшее возрастание роли социокультурных факторов в зоне конфликта с перемещением эпицентра борьбы в Хадрамаут, где набирает обороты неотрадиционное течение, аналогичное хусизму. Оно ориентированно на защиту местной культурной идентичности с большим потенциалом привлечения транснациональной поддержки от своих влиятельных соотечественников в составе зарубежных диаспор и единомышленников из мусульманских регионов мира. Направляемая «мягкой силой» динамика развития ситуации обнаруживает мощные стимулы для скорейшего прекращения этой зашедшей в тупик войны, для перехода к мирному национальному диалогу, который по убеждению большинства международных экспертов, является единственным способом урегулирования кризиса и восстановления системы международной безопасности в этом стратегическом регионе Аравии.

ЛИТЕРАТУРА

Наумкин В.В. Глубоко разделенные общества Ближнего и Среднего Востока: конфликтность, насилие, внешнее вмешательство // *Вестник Московского университета. Сер. 25: Международные отношения и мировая политика*. 2015, № 1. Р. 66–96.

Родионов М.А. Можно ли отменить социальные страты? Уроки Хадрамаута // *Ранние формы социальной стратификации: генезис, историческая динамика, потестарно-политические функции: (Памяти Л.Е. Куббеля) / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; М.: Наука, 1993. С. 321–327.*

Родионов М.А. Этнография Западного Хадрамаута: общее и локальное в этнической культуре. М.: Вост. лит., 1994. 234 с.

Серебров С.Н. Аравийское измерение йеменского кризиса // *Аравийский мир в русле текущей политики // Труды ИВ РАН*. Вып. 16, 2018. С. 214–224.

Серебров С.Н. Военный конфликт и идеологическая борьба в Йемене // *Ближний Восток в поисках политического будущего / Отв. ред. А.В. Сарабьев. М.: ИВ РАН, 2019. С. 272–318.*

Серебров С.Н. Йемен // Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? / Отв. ред. В.В. Наумкин В.В. Попов, В.А. Кузнецов. М.: ИВ РАН, 2012. С. 259–304.

Серебров С.Н. Йемен: национальный диалог и проблема сепаратизма Юга // *Оценки и идеи: (Бюллетень ИВ РАН)*. Том 1, № 5. Июль 2014. 20 с.

Серебров С.Н. Опыт количественного анализа половозрастного состава населения 10 городов Хадрамаута // Хадрамаут: Труды Советско-йеменской комплексной экспедиции / Отв. ред. П.А. Грязневич; А.В. Седов. М.: Восточная литература, 1995. Т. 1. С. 433–441.

Серебров С.Н. Революция и конфликт в Йемене // Конфликты и войны XXI в.: Ближний Восток и Северная Африка / Отв. ред. В.В. Наумкин Д.Б. Малышева. М.: ИВ РАН, 2015. С. 277–334.

Серебров С.Н. Хадрамаут как социокультурный феномен // Культура Аравии в Азиатском контексте: Сборник статей к 60-летию М.А. Родионова. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. С. 27–48.

Царегородцева И.А., Ибрагимов И.Э. Современный салафизм: генезис, историография и типология движения (на примере Египта и Туниса) // *Исламоведение*. 2018. Т. 9, № 3. С. 5–18.

Аззан Мухаммад Яхья. Ас-сахаба 'инда зейдийа [Сподвижники в зейдизме]. Сана: Марказ ат-турас ва ал-бухус ал-йаманийа [Центр культурного наследия и йеменских исследований], 2015. 296 с. (На арабском яз.)

Bonnefoy L.; Poirier M. The Yemeni Congregation for Reform (Al-Islah): The Difficult Process of Building a Project for Change [Book Section] // *Returning to Political Parties? Partisan Logic and Political Transformations in the Arab World* / ed. M. Catusse; K. Karam. Beyrouth, 2010. P. 61–99. URL: [https:// books.openedition.org/ifpo/1075](https://books.openedition.org/ifpo/1075).

Brehony N. (ed.). Hadhramaut and its Diaspora. Yemen Politics, Identity and Migration. London-New York: I.B. Tauris, 2017. P. 254.

Bruck, Gabriele vom. Being a Zaydi in the absence of an Imam: doctrinal revisions, religious instruction and the (re-)invention of ritual // *Le Yemen contemporain* / eds. Leveau L. Mermier F., Steinbach U. Paris: Karthala, 1999. P. 169–192.

Douglas J.L. Free Yemeni Movement, 1935–1962. Beirut: American University of Beirut, 1987. 287 p.

Dresch P. A History of Modern Yemen. Cambridge University Press, 2000. 285 p.

Dresch P. Tribes, Government and History in Yemen. Oxford University Press, 1993. 440 p.

Gierer A. Ibn Khaldun on Solidarity («Asabiyah») – Modern Science on Cooperativeness and Empathy: A Comparison // *Philosophia Naturalis*. 2001. Vol. 38. P. 91–104.

al-Hamdani Raiman, Lackner Helen. War and pieces: political divides in southern Yemen // ECFR January 2020. URL: www.ecfr.eu/page/-/war_and_pieces_political_divides_in_southern_yemen.pdf.

Hamzawy, Amr. Between Government and Opposition: The Case of the Yemeni Congregation for Reform // Carnegie Middle East Center, 2009. Vol. 18, Nov. 2009. 25 p. URL: https://carnegieendowment.org/files/yemeni_congragation_reform.pdf.

Haykel B. Rebellion, Migration or consultative democracy? The Zaydis and their detractors in Yemen // *Le Yemen contemporain* / ed. by Leveau L. Mermier F., Steinbach U. Paris: Karthala, 1999. P. 193–202.

Haykel B. Revival and Reform in Islam. The legacy of Muhammad al-Shawkani. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 284 p.

Hezam A. al-Yemeni. The Dynamic of Democratisation – Political Parties in Yemen. Bonn, 2003. 89 p. URL: <https://library.fes.de/pdf-files/iez/01459.pdf>.

Knysh A. Sufism's recent trajectories (what lies behind the sufi-salafi confrontation?) // *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton University Press, 2018. P. 176–230.

Knysh A. The cult of saints and Islamic reformism in early twentieth century Hadramawt // *New Arabian Studies*. 1997. Vol. 4. P. 139–159.

Knysh A. The Tariqa on a Landcruiser: the resurgence of sufism in Yemen // *Middle East Journal*. Summer, 2001. Vol. 55, No. 3. P. 399–414.

McDonnell A., Burbidge H., Salloum Y.Z. Addressing Jihadi-Salafism in Yemen: The Role of Religion and Community in the Midst of Civil War / International Centre for Religion and Diplomacy (USA). Washington: ICRD, 2017. P. 34. URL: <https://icrd.org/wp-content/uploa>.

Pandya S. Religious Flexibilities of Older Yemeni women in Sanaa // *Journal of Middle East Women's Studies*. Spring 2014, Vol. 10, No. 2. P. 52–79.

Petouris Th. Faysal al Attas, the Maoist Sayyid // *British-Yemeni Society Journal*. 2014, Vol. 22. P. 32–40. URL: https://www.academia.edu/8836217/Faysal_al_Attas_The_Maoist_Sayyid.

Pritzkat Th. The community of Hadrami migrants in Saudi Arabia and the rationale of investing in the homeland // *Le Yemen contemporain* / ed. Leveau L. Mermier F., Steinbach U. Paris, 1999. P. 399–418.

Rabasa A., Benard Ch., Schwartz L.H., Sickle P. Building moderate Muslim networks / RAND Corporation monograph series, Center for Middle East Public Policy. 2007. URL: https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2007/RAND_MG574.pdf.

Reese S.S. Salafi Transformations: Aden and the changing voices of religious reform in the interwar Indian ocean // *International Journal of Middle East Studies*. 2012. Vol. 44, Issue 1. P. 71–92. URL: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/BF8842EFB0F>.

Rodionov M. Social Restratisation in Modern Hadramawt // *Quaderni Di Studi Arabi*. 2006. Vol. 1. P. 181–190. URL: <http://www.jstor.org/stable/25802994>.

Rodionov M. The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–91 // *Orientwissenschaftliche Hefte*. Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2007. P. 307.

Salmoni B.A., Loidolt B. and Wells M. Regime and periphery in Northern Yemen: the Huthi phenomenon. RAND, 2010. P. 412. URL: <https://www.rand.org/pubs/monographs/MG962.html>.

Serjeant R.B. *The Saiyids of Hadramawt: (An inaugural lecture delivered on 5 June 1956)*. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1957. URL: <https://digital.soas.ac.uk/content/AA/00/00/07/65/00001/AA00000765.pdf>.

REFERENCES

Naumkin V.V. (2015) Gluboko Razdelennye Obschestva Blizhnego i Srednego Vostoka: konfliktnost, nasiliye, vneshneye vmeshatelstvo (The deeply divided societies of the Near and Middle East region: conflict, violence, foreign interference). *Vestnik MGU*. Vol. 25, No. 1. Pp. 66–96. (In Russian)

Rodionov M.A. (1993) *Mozhno li Otmenit Sotsialniye Strati? Uroki Hadramauta. Rannie formy sotsial'noi stratifikatsii: genesis, istoricheskaya dinamika, potestarno-politicheskie funktsii: Pamiati L.E. Kubbelia (Early*

forms of social stratification: genesis, historical dynamics, potestarno-political functions: In memory of L.E. Kubbel). Moscow, Nauka. (In Russian)

Rodionov M.A. (1994) *Etnografiya Zapadnogo Hadramauta: obschee i lokalnoye v etnicheskoy kulture (The Ethnography of the Western Hadramawt: common and local in an ethnic culture)*. Moscow, Vostochnaia literatura. (In Russian)

Serebrov S.N. (2018) Araviyskoye izmereniye yemenskogo krizisa (Arabian dimension of Yemeni Crisis). *Trudy IV RAN. Issue 16: Arabskii mir v rusle tekushchei politiki*. Moscow. Pp. 214–224. (In Russian)

Serebrov S.N. (2019) Voyenniy konflikt i ideologicheskaya borba v Yemene. *Blizhnii Vostok v poiskakh politicheskogo budushchego (Ближний Восток в поисках политического будущего)*. Ed. by A.V. Sarabiev. Moscow, IOS RAS. Pp. 272–318. (In Russian)

Serebrov S.N. (2012) Yemen. *Blizhnii Vostok, Arabskoe probuzhdenie i Rossiia: chto dal'she? (The Middle East, Arab Awakening, and Russia: What's Next?)*. Ed. by V.V. Naumkin V.V. Popov, V.A. Kuznetsov. Moscow, IOS RAS. Pp. 259–304. (In Russian)

Serebrov S.N. (2014) Yemen: natsionalniy dialog i problema separatizma Yuga (Yemen: the National Dialogue and separatism problem in the South). *Otsenki i Idei. Bulletin of IOS RAS*. Vol. 1, No. 5. (In Russian)

Serebrov S.N. (1995) Opit Kolichestvennogo analizapolovozrastnogo sostava naseleniya 10 gorodov Hadramauta. *Khadramaut: Trudy Sovetskoiemenskoi kompleksnoi ekspeditsii (Hadramaut: Proceedings of the Soviet-Yemeni Joint Expedition)*. Ed. by P.A. Griaznevich; A.V. Sedov. Moscow, Vostochnaia literatura. Vol. I. Pp. 433–441. (In Russian)

Serebrov S.N. (2015) Revolutsia i Konflikt v Yemene. *Konflikty i voiny XXI v.: Blizhnii Vostok i Severnaia Afrika (Conflicts and Wars of the 21st Century: Middle East and North Africa)*. Ed. by V.V. Naumkin, D.B. Malysheva. Moscow, IOS RAS. Pp. 277–334. (In Russian)

Serebrov S.N. (2006) Hadramaut kak sotsiokulturniy fenomen. *Kul'tura Aravii v Aziatskom kontekste: Sbornik statei k 60-letiiu M.A. Rodionova (The culture of Arabia in the Asian context: Collection of articles for the 60th anniversary of M.A. Rodionov)*. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie. Pp. 27–48. (In Russian)

Tsaregorodtseva I.A., Ibragimov I.E. (2018) Sovremenniy Salafizm: genezis, istoriografiya i tipologiya dvizheniya (na primere Egipta i Tunisa) (The Modern Salafism: genesis, historiography and typology of

the movement (Egypt and Tunisia cases). *Islamovedeniye*, Vol. 9, No. 3. Pp. 5–18. (In Russian).

Azzan Muhammad Yahiya (2015). *As-Sahaba 'inda Zaydiya (The Companions (of the Prophet) in Zaidism)*. Sanaa. (In Arabic)

Bonnefoy L., Poirier M. (2010) *The Yemeni Congregation for Reform (Al-Islah): The Difficult Process of Building a Project for Change*. Beyrouth.

Brehony N. (ed.). (2017) *Hadhramaut and its Diaspora. Yemen Politics, Identity and Migration*. London, New York.

Bruck G. vom. (1999) Being a Zaydi in the absence of an Imam: doctrinal revisions, religious instruction and the (re-)invention of ritual. *Le Yemen contemporain*. Ed. by Leveau L. Mermier F., Steinbach U. Paris, Karthala. Pp. 169–192.

Douglas J.L. (1987) *Free Yemeni Movement, 1935–1962*. Beirut.

Dresch P. (2000) *A History of Modern Yemen*. Cambridge University Press.

Dresch P. (1993) *Tribes, Government and History in Yemen*. Oxford University Press.

Gierer A. (2001) Ibn Khaldun on Solidarity (“Asabiyah”) – Modern Science on Cooperativeness and Empathy: A Comparison. *Philosophia Naturalis*. Vol. 38. Pp. 91–104.

Al-Hamdani R., Lackner H. (2020) *War and Pieces: Political Divides in Southern Yemen*. ECFR.

Hamzawy, Amr. (2009) Between Government and Opposition: The Case of the Yemeni Congregation for Reform. *Carnegie Middle East Center, 2009*. Vol. 18.

Haykel B. (1999) Rebellion, Migration or consultative democracy? The Zaydis and their detractors in Yemen. *Le Yemen contemporain*. Ed. by Leveau L. Mermier F., Steinbach U. Paris, Karthala. Pp. 193–202.

Haykel B. (2003) *Revival and Reform in Islam. The legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge University Press.

Al-Yemeni H.A. (2003) *The Dynamic of Democratisation: Political Parties in Yemen*. Bonn.

Knysh A. (2018) *Sufism's recent trajectories (what lies behind the sufi-salafi confrontation?)* Princeton University Press.

Knysh A. (1997) The cult of saints and Islamic reformism in early twentieth century Hadramawt. *New Arabian Studies*. Vol. 4. Pp. 139–159.

Knysh A. (2001) The Tariqa on a Landcruiser: the resurgence of sufism in Yemen // *Middle East Journal*. Summer, Vol. 55, No. 3. Pp. 399–414.

McDonnell A., etc. (2017) *Addressing Jihadi-Salafism in Yemen: The Role of Religion and Community in the Midst of Civil War*. Washington.

Pandya S. (2014) Religious Flexibilities of Older Yemeni women in Sanaa. *Journal of Middle East Women's Studies*. Vol. 10, No. 2. Pp. 52–79.

Petouris Th. (2014) Faysal al Attas, the Maoist Sayyid. *British-Yemeni Society Journal* Vol. 22. Pp. 32–40.

Pritzkat Th. (1999) The community of Hadrami migrants in Saudi Arabia and the rationale of investing in the homeland. *Le Yemen contemporain*. Ed. by Leveau L. Mermier F., Steinbach U. Paris, Karthala. Pp. 399–418.

Rabasa A., etc. (2007). *Building moderate Muslim networks*. RAND Corporation monograph series.

Reese S.S. (2012) Salafi transformations: Aden and the changing voices of religious reform in the interwar Indian ocean. *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge University Press. Vol. 44, Issue 1. Pp. 71–92.

Rodionov M. (2006) Social Restratisation in Modern Hadramawt. *Quaderni Di Studi Arabi*. Vol. 1. Pp. 181–190.

Rodionov M. (2007) The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–91. *Orientalwissenschaftliche Hefte*. Halle, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Salmoni B.A., etc. (2010) *Regime and periphery in Northern Yemen: the Huthi phenomenon*. RAND Corporation monograph series.

Serjeant R.B. (1957) *The Saiyids of Hadramawt: (An inaugural lecture delivered on 5 June 1956)*. London, School of Oriental and African Studies, University of London.

Рустам САБИРОВ

Восстановление института хубилганов в современной Монголии

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-192-219

В статье рассматривается процесс восстановления института *тулку*, или *хубилганов* (перерожденцев) в Монголии после 1990 г. Этот средневековый религиозный институт по-прежнему сохраняет свою популярность и остается востребованным в мире тибетского буддизма в целом, и в монгольском обществе в частности, играет одну из ключевых ролей в восстановлении сангхи в современной Монголии. *Хубилганы* в силу своего статуса пользуются большим авторитетом среди верующих и способствуют развитию буддизма в разных районах страны. Появление Десятого Богдо-гэгэна может значительно усилить место Монголии в мире тибетского буддизма. Это может повлиять на стремление властей КНР контролировать процесс определения новых *тулку* с целью выбора своего Далай-ламы в будущем. Все это привносит в ситуацию важный геополитический аспект: Десятый Богдо-гэгэн может стать высшим авторитетом школы *гелуг* не только для монголов, но и для тибетцев и буддистов России, что идет вразрез с планами Китая. В статье дается подробная информация о современных монгольских хубилганах, а также приводятся факты существования хубилганов в социалистической Монголии. Современных монгольских перерожденцев можно разделить на три группы: признанные Далай-ламой и Богдо-гэгэном IX, признанные другими ламами и самопровозглашенные перерожденцы. Большинство из них обучаются в тибетских буддийских монастырях в Индии и, вероятно, вернувшись будут укоренять тибетскую модель буддизма. Однако другие *тулку* выступают против влияния тибетской диаспоры, настаивая на самобытности монгольского буддизма, что в целом показывает отсутствие единства в монгольском буддийском сообществе.

Статья основана на изучении монгольязычных материалов, а также результатах полевых исследований автора.

Ключевые слова: буддизм, Монголия, Богдо-гэгэн, Джебдзун-Дамба-хутухта, хубилган, хутутхта, Далай-лама, Тэло Тулку Ринпоче, тибетский буддизм, тулку.

Благодарность: Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ «Миряне и ламы: буддийские идеи и практики в трансформирующихся обществах России и Монголии», 17–21–03004 (2017–2019) и гранта JSPS (Japan Society for the Promotion of Sciences), KAKEN Grant-in-Aid for Scientific Research (A), Project No. 16H02719 “Interdisciplinary Studies on Glocal Practices of Mongolian Buddhists”.

Институт тулку, или хубилганов (монг. *хувилгаан*) – один из ключевых институтов тибетского буддизма. Доктринально он основывается на махаянской концепции трех тел Будды (*трикая*), которую разделяют все региональные направления буддизма махаяны. Однако именно в Тибете на основе этой концепции образовался важнейший религиозный и социально-политический институт.

История и причины формирования института тулку изучены достаточно подробно [Etesami 2015, Kuijr 2013, Островская-младшая 2002]. Под тулку понимается сознательное воплощение, или перерождение, известного буддийского деятеля или персонажа буддийского пантеона. Это явление характерно для тибетского буддизма и не получило развития в других направлениях буддизма. Цель данной статьи – показать особенности восстановления института хубилганов в Монголии на рубеже XX–XXI вв. По нашему мнению, это один из важнейших процессов, во многом определяющий будущее буддизма в Монголии, а также важный для развития тибетского буддизма в целом.

Институт тулку в современном мире представляет собой крайне любопытный феномен. Будучи порождением средневекового общества и появившись в ответ на определенные запросы того времени, он не канул в лету вместе с монгольской и тибетской теократиями. По словам известного

американского буддолога и тибетолога д-ра Лопеза, в середине XX в. многие лидеры тибетской сангхи в изгнании, среди которых были известные тулку, приняли мораторий на обнаружение новых тулку, т.е. сами представители этого института фактически признали его проблематичность, однако через десять лет запрет был нарушен, и стали вновь обнаруживаться новые тулку¹. Подобная живучесть института тулку свидетельствует о том, что он продолжает играть важную роль в тибетском буддизме.

Хубилганы в дореволюционной Монголии и в МНР

К началу XX в. у монголов было 243 хубилгана, из них 147 во Внутренней Монголии и 35 в Хухуноре². В Халха Монголии помимо Джебцзун-Дамба-хутухты было 13 хутухт с печатями, т.е. официально признанных маньчжурскими властями. Высший хубилган Халха Монголии, Восьмой Богдо-гэгэн, сыграл важнейшую роль в обретении страной независимости и возглавлял монгольское теократическое государство в 1911–1924 гг. После его смерти в 1924 г. была провозглашена Монгольская народная республика, правительство приняло курс на секуляризацию страны, и в 1928 г. на VII съезде МНРП было принято постановление о запрете поисков перерождения Богдо-гэгэна. В конце 1930-х гг. антирелигиозная кампания фактически уничтожила буддийские институты в Монголии, включая и институт хубилганов. После послаблений в отношении религии с конца 40-х годов в МНР сложилась своя религиозная иерархия во главе с хамбо-ламой монастыря Гандантегченлин. Однако религиозная практика буддизма продолжалась на бытовом уровне, более того, были обнаружены и хубилганы.

¹ Perman, Marcus. The Tulku Institution in Tibetan Buddhism: A Symposium at USF, February 15 & 16, 2013. Tsadra Blog, February 20, 2013 URL: <http://tsadra-wp.tsadra.org/2013/02/20/the-tulku-institution-in-tibetan-buddhism-a-symposium-at-usf-february-15-16-2013> (accessed: 22 August 2019).

² Монголын бурхны шашин // Икон, 23.03.2015. URL: <https://ikon.mn/n/fc1> (дата обращения 10.12. 2018)

Цэрэндондов-хубилган

Нацагшугарын Цэрэндондов родился в 1919 г. на территории современного сомона Шилуустэй Завханского аймака. В пять лет был признан четвертым перерождением знаменитого тибетского поэта и йогина Миларепы и интронизирован в монастыре Гэндэнпилийн хийд. В результате антирелигиозной политики нового государства был вынужден перейти к мирскому образу жизни. В 1939–1945 гг. служил в армии. С 1947 г. и до пенсии работал в своем родном сомоне снабженцем, вступил в партию, был награжден многими наградами [Shimamura 2020]. При этом верующие продолжали его почитать как последнего из выживших крупных лам. В 1990 г. встречался с Бакулой Ринпоче. Умер в 1996 г.

Хуухэн-хутухта О. Тагарва

Линия Хуухэн-хутухт восходит к одному из 16 архатов – Янлагжун (Ангаджа). Начиная с третьего хутухты, они рождались в Тибете, а с 12-го – в Монголии. Пятнадцатый хутухта Балджорсамбуу жил во времена китайского императора Канси (1654–1722). Именно он первым в этой линии получил титул Хуухэн-хутухта [Пагмадулам 2014, 19–20]. Происхождение титула до конца неясно. Согласно одной версии, этот Балджорсамбуу был женщиной (монг. *хуухэн* – девушка), по другой версии, причина в том, что он был приятной внешности и одевался как женщина [Пагмадулам 2014, 28].

Восьмой Хуухэн-хутухта Оолой Тагарваа родился 4 июня 1944 г. в сомоне Адаацаг аймака Дундговь. При рождении местные ламы заметили у него особые признаки на теле и предположили, что он перерожденец. В 1960 г. бывшие ламы Дэлгэрийн хийд признали 16-летнего Тагарву перерождением Хуухэн-хутухты [Сонинбаяр 2016, 201]. До 1990 г. эта информация держалась в тайне, однако один бывший лама, друг его отца, лично наставлял его в дхарме [Цэрэнжаргал 2016, 227]. Большую часть жизни Тагарва проработал обычным скотоводом. В 1990 г. в возрасте 46 лет он был официально интронизирован как Хуухэн-хутухта [Зандраабайдий 2016, 47]. Фактически О. Тагарва стал одним из первых

официально признанных перерожденцев, обнаруженным и утвержденным не Далай-ламой, а монгольскими ламами.

Он активно участвовал в восстановлении храмов и монастырей, выделил средства на восстановление статуи Мэгджид Джанрайсиг в Гандане в 1991 г. [Зандраабайдий 2016, 50], а в 2000 г. основал храм Урджиншаддувлин в Улан-Баторе и посвятил его пятому гобийскому хутухте Данзан-равдже – знаменитому монгольскому поэту, просветителю, художнику и драматургу [Зандраабайдий 2016, 52–53].

История этих двух хубилганов опровергает сложившееся мнение, что традиция буддизма в МНР была прервана.

Богдо-гэгэн и геополитика

Девятый Богдо-гэгэн родился в 1932 г. неподалеку от Лхасы в семье простых скотоводов и в возрасте четырех лет был признан девятым перерождением Джебцун-Дамба-хутухты. Эту информацию держали в тайне, поскольку в МНР как раз набирала обороты антирелигиозная кампания. Его биография хорошо изучена¹, но для нашей темы важно остановиться на тех моментах, что связаны с его возвращением в Монголию.

В 1991 г. Монголию посетил министр религии и культуры тибетского правительства в изгнании. Он встретился с монгольским президентом, различными чиновниками и ламами, которые выразили желание пригласить в страну Джебцун-Дамба-хутухту. Также они интересовались, признал ли сам Далай-лама подлинность его перерождения. В ответ 20 сентября 1991 г. Далай-лама официально подтвердил подлинность девятого Богдо-гэгэна. 13 января 1992 г. в Дхарамсале в присутствии высших лам, тулку и официальных лиц была проведена церемония его интронизации². Несмотря на значительность этого события для буддизма в Монголии, возвра-

¹ Кузьмин С.Л., Оюунчимэг Ж. Краткая биография Его Святейшества Богдо-гэгэна IX Джебцундамба-хутухты // Сохраним Тибет! 14 января 2011. URL: http://savetibet.ru/2011/01/14/bogdo_gegen.html (дата обращения: 23.02.2019).

² Там же.

шение хутухты в страну оказалось непростым. Дело в том, что монгольское правительство расценило эту историю как вмешательство тибетской диаспоры во внутренние дела страны. В 1995 г. Совет национальной безопасности Монголии постановил не выдавать визу Богдо-гэгэну¹. В итоге ему удалось посетить страну только в 1999 г. по туристической визе. Во время этого визита ряд монгольских монахов провели церемонию интронизации Богдо-гэгэна в монастыре Эрдэнэ-дзу. При этом хамбо-лама монастыря Гандан – центра монгольских буддистов – не участвовал в мероприятии, а правительство выступило с официальным осуждением церемонии.

Подобное отношение объясняется тем, что с точки зрения монгольского правительства глава буддизма в Монголии должен быть монголом, а не тибетцем; любое внешнее влияние на монгольскую сангху недопустимо².

Ситуация изменилась только с приходом к власти нового президента Ц. Элбегдорджа. В 2009 г. Джебцун-Дамба-хутухта посетил страну во второй раз, в 2010 г. ему было даровано монгольское гражданство³. После этого Богдо-гэгэн IX поселился в своей резиденции на территории монастыря Гандантэгченлин в Улан-Баторе. Он сразу же активно включился в религиозную жизнь страны, встречался с ламами и верующими. По его инициативе был построен храм, посвященный практике отсечения привязанностей (*чод*)⁴. Одной из важнейших функций Богдо-гэгэна было выявление и утверждение монгольских хубилганов. Например, он участвовал

¹ Lhagvademchig J. Shastri. Double Headed Mongolian Buddhism, February 28, 2018. URL: <http://thecessblog.com/2018/02/double-headed-mongolian-buddhism-by-lhagvademchig-j-shastri-visiting-researcher-university-of-shiga-prefecture> (accessed: 23 March 2019).

² Ibid.

³ Оюунчимэг Ж. Богдо-гэгэн IX Джебцундамба-хутухта провозглашен главой Центра буддистов Монголии // Сохраним Тибет! 4 ноября 2011 г. URL: http://savetibet.ru/2011/11/04/bogdo_gegen.html (дата обращения 13.09.2019).

⁴ Оюунчимэг Ж. Богдо-гэгэн IX и религиозная жизнь Монголии // Сохраним Тибет! 12 декабря 2010 г. URL: http://savetibet.ru/2010/12/12/bogdo_gegen.html (дата обращения: 14.09.2019).

обнаружении и возведении на трон седьмого перерожденца Донхор-хутухты¹.

2 ноября 2011 г. в монастыре Гандан Богдо-гэгэн IX был во второй раз интронизирован в качестве главы монгольских буддистов. На этот раз присутствовали хамбо-лама монастыря Гандан, другие высшие ламы и представители власти. В новом статусе Богдо-гэгэн пробыл недолго – 1 марта 2012 г. он ушел из жизни. Незадолго до того он пообещал родиться в Монголии. По словам хамбо-ламы Чойджамца, «будучи в Дуйнхор-дацане, он изрек свое первое повеление: “...Мое следующее перерождение явится в Монголии и свершит мои великие дела”, – произнес он, – “...дела государства меня никоим образом не интересуют. Поэтому мое будущее перерождение ни в малейшем качестве не будет интересоваться политикой, а будет вершить лишь дела веры”»². Это уверение предназначалось, прежде всего, монгольским политикам и государственным деятелям, которые, возможно, опасаются попыток монгольского ламства если не восстановить теократию, то существенно влиять на политику.

Тело девятого Богдо хранится в монастыре Гандан, к нему открывают доступ для верующих во время совершения особых обрядов. Вскоре после его смерти была собрана специальная комиссия для определения следующего перерождения³.

В ноябре 2016 г. Далай-лама XIV во время своего визита в Монголию заявил о том, что Джебцзун-Дамба-хутухта X родился в стране, и что уже приступили к его выявлению, не раскрыв, однако, каких-либо подробностей⁴.

¹ Оюунчимэг Ж. Богдо-гэгэн IX в Монголии провел интронизацию перерожденного ламы // Сохраним Тибет! 1 ноября 2009 г. URL: http://savetibet.ru/2009/11/01/bogdo_gegen.html (дата обращения: 11.10.2019).

² Нэргуй В. Интервью с Хамбо-ламой Гандана Чойжамцем о последних днях и предсказаниях Богдо-гэгэна IX (взято В. Нэргуем 2 марта 2012 г.). URL: http://oros-oros.blogspot.com/2012/03/ix_03.html (дата обращения: 01.12.2019)

³ Там же.

⁴ Mongolia reassures China against Dalai Lama revisit, 10th Khalkha Jetsun Dhamba approval // *Tibetan Review*, January 26, 2017. URL: <http://www.>

Ситуация с возвращением девятого Джебдзун-Дамбы и поисками десятого совершенно четко показала, что восстановление института хубилганов в Монголии выходит за национальные границы и касается тибетского буддизма в целом. Но подавляющее большинство и монгольских политиков, и религиозных деятелей сходится в одном: буддийские лидеры страны должны быть монголами и действовать исключительно в монгольских интересах. Это требование, в некотором смысле, противоречит доктринальной основе института тулку, согласно которой представители одной линии тулку могут рождаться в разных странах и принадлежать разным этносам. В истории тибетского буддизма немало примеров, когда тибетские тулку рождались в Монголии, бурятские в Тибете и т. п. Кроме того, в случае с хубилганам проблема в том, что утверждать их должен Далай-лама, т. е. полностью исключить фактор внешнего влияния на монгольскую сангху в настоящее время не представляется возможным. Многие также зависят и от того, кем и как будет воспитываться десятый Джебцзун-Дамба-хутухта и другие хубилганы. В настоящее время большинство монгольских хубилганов учатся в Индии и, следовательно, перенимают тибетскую позицию по многим вопросам, что не может не настораживать китайские власти. Кроме того, Богдо-гэгэн исторически еще и глава тибетской школы Джонанг, а девятый имел немало последователей в России, т. е. новый перерожденец потенциально будет влиять на религиозные процессы и в Тибете, и в России. В этом заключается одна из особенностей института тулку: влияние и авторитет крупных перерожденцев как правило выходят за пределы национальных границ, а порой еще и представляют альтернативу местным официальным буддийским элитам.

Как пишет китайский автор Жичан Лулу, существование такого значимого перерожденца, утвержденного Далай-ламой, подрывает претензии КНР на монополию в сфере регу-

лирования тулку¹. Как показала ситуация с перерождением Панчэн-ламы, а также принятие указа о регулировании перерождений в КНР, китайские власти пытаются взять под контроль институт тулку. Главная цель этого – утвердить своего следующего Далай-ламу. Появление десятого Джебцун-дамба-хутухты, признанного нынешним Далай-ламой, создает альтернативный Китаю источник власти и влияния. После ухода Далай-ламы XIV Богдо-гэгэн будет единственным высшим иерархом в тибетском буддизме, поскольку китайский Панчэн не пользуется авторитетом среди верующих, позиции Кармап ослаблены скандалом², главы других школ не играют существенной роли в мире тибетского буддизма. Некоторые китайские авторы характеризуют восстановление института Джебдзун-Дамба-хутухт как «великую победу и прорыв клики Далая», что произошло при участии «индийского правительства и ЦРУ»³.

Хубилганы в современной Монголии

С конца 1980-х годов Далай-ламой XIV и Джебдзун-Дамба-хутухтой IX было выявлено и утверждено 20 хубилганов. О многих из них не так много информации, так как они еще довольно юного возраста, обучаются в Индии.

Дилова-хутухта (Тэло Тулку Ринпоче)

Формально Тэло Тулку прежде всего связан с буддизмом в России: в 1992 г. он был избран верховным ламой Калмыкии (шаджин-ламой), а позже – представителем Далай-ламы в России и странах СНГ, но в то же время он имеет исторические связи с Монголией и играет немалую роль в вос-

¹ Lulu, Jichang. Thinking outside the Urn: China and the reincarnation of Mongolia's highest lama. March 21, 2017. URL: <https://jichanglulu.wordpress.com/2017/03/21/urn> (accessed: 23 May 2019).

² Среди последователей школы карма-кагью произошел раскол, связанный с тем, кого считать Семнадцатым Кармапой. Часть общины во главе с Шамаром Ринпоче признают Тринле Тхае Дордже, другие – Ургьен Тринле Дордже. То есть сейчас в мире два Семнадцатых Кармапы.

³ Ibid.

становлении буддийских институтов в Монголии, у него там есть свои последователи, в том числе среди ойратов.

Тэло Тулку Ринпоче (Омбадыков Эрдни Басанович) родился в 1972 г. в семье калмыцких эмигрантов в США. Уже в детстве заявил родителям о желании быть монахом. По совету Далай-ламы XIV был отдан на обучение в монастырь Дрепунг Гоман в Индии. В конце 1980-х был признан перерожденцем Дилова-хутухты XI Джамсранджава (1884–1965), известного монгольского религиозного деятеля, скончавшегося в эмиграции в США¹. Дилова-хутухты – это перерождения Тилопы, знаменитого индийского мастера тантры. Восьмой и десятый перерожденцы Тилопы были обнаружены во Внутренней Монголии, седьмой, девятый и одиннадцатый – в Монголии. То есть они имеют непосредственную связь с Монголией. Кроме того, как представитель Далай-ламы Тэло Тулку осуществляет там различные проекты и сопровождает его в поездках в Монголию. Вспоминая свой первый визит в 1991 г., он рассказывает: «Я поехал в Шилюстай в Завханском аймаке. У меня сразу возникло впечатление, что я уже был в этих местах... Я словно узнал их и разрыдался. Я плакал, и кто-то спросил меня: “Почему вы плачете?” Я ответил: “Не таким запомнил я Шилюстай. Этих домов не было. Это советские постройки, прежде мы жили совсем в других домах. Я хорошо это помню”. Эти слова вырвались у меня. Я ничего не придумывал, не пытался ни на кого произвести впечатление. Я просто разрыдался, я почувствовал, что предыдущий Дилова Хутухту был в этих местах, и тогда не было всех этих домов»².

Буддийский центр Наропы и Тилопы в Монголии в 2007 г. обратился к шаджин-ламе с просьбой возглавить проект по восстановлению буддийского монастыря Наропан-

¹ Подробнее см.: Дилова-хутухта Монголии. Политические мемуары и автобиография перевоплощения буддийского ламы / Пер. с англ. Е.В. Гордиенко. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2018. 351 с.

² Тэло Тулку Ринпоче о визите в Монголию. Интервью монгольскому телеканалу «Образование». URL: <http://khurul.ru/2009/09/telo-tulku-rinpoche-ovizite-v-mongoliyu> (дата обращения: 26.12.2019).

чен, который принадлежал Дилове Хутухте¹. В 2009 г. Тэло Тулку совершил поездку по Монголии, посетив буддийские монастыри и центры Улан-Батора и аймака Завхан (там жил предыдущий Дилова-хутухта), где на его лекции пришло несколько тысяч человек².

Тэло Тулку Ринпоче представляет ту модель буддизма, за которую ратует Далай-лама XIV. Это не только традиционный монастырский буддизм, но и буддизм, тесно взаимодействующий с наукой и направленный на просвещение верующих, объяснение им основ буддийского учения и практики. Тэло Тулку – крупный и известный хубилган, деятельность которого объединяет буддизм в России, Монголии и Индии.

Зая-гэгэн XV

С 1989 г. к Далай-ламе XIV неоднократно обращались верующие и ламы Архангайского аймака с просьбой определить хубилгана Зая-пандиты, одного из известнейших монгольских перерожденцев. Он попросил прислать ему имена потенциальных кандидатов, родившихся в аймаке. Всего было более 1600 кандидатов, из которых Далай-лама выбрал одного. Одним из критериев выбора было место рождения кандидата. Когда Далай-лама узнал, что есть роддом недалеко от Заяын хурээ, монастыря Зая-пандиты, стали выяснять, чьи дети, в каком количестве там рождались. Так был найден новый хубилган – Зая-гэгэн XV. Он родился 18 января 1972 г. в городе Цэцэрлэг. В отличие от многих других хубилганов это был уже взрослый человек 29 лет, мирянин³. По его собственным словам, поначалу он перепугался⁴, но встре-

¹ Тэло Тулку Ринпоче. URL: <http://khurul.ru/Шаджин-лама/telo-tulku-rinpoche/> (дата обращения: 16.12.2019).

² Тур Верховного ламы Калмыкии по Монголии. URL: <http://khurul.ru/2009/07/tur-verhovnogo-lamy-kalmykii-po-mongolii> (дата обращения: 16.10.2019).

³ Халхын Эрдэнэ Зая Бандида Лувсанданзанпүлжинжигмэд Гэгээнтэн нутагтаа зарларлаа. 2015–06–02 URL: <http://arkhangai.khural.mn/n/хууун> (дата обращения: 20.11.2019).

⁴ Баасансүрэн Ц. Халхын Эрдэнэ Зая Бандида Лувсанданзанпүлжинжигмэд: Далай Багшийн нулимс нь цийлэгнээд “Зая Гэгээн мөн байна” гэж хэлсэн.

ча с хамбо-ламой Гандана Д. Чойджамцем и хамбо-ламой Дашчойлин Дамбаджавом успокоила его. Он начал религиозное обучение, а местный габжа¹ Ц. Отгонбаяр обучил его тибетскому языку. По пожеланиям местных верующих был восстановлен храм Зая-гэгэна. Затем хубилган отправился на учебу в монастырь Сэра в Индию. Вернувшись в 2006 г., гэгэн построил дацан Гушиг (так назывался один из дацанов монастыря Заяын хурээ в прошлом) в Улан-Баторе, активно включился в восстановление храмов в родном аймаке. Однако его деятельность неожиданно прервалась – 4 февраля 2019 г. Зая-пандита ушел из жизни².

Гачэн Ринпоче IX

Информации об этом ламе немного. Батдоржийн Ринчинсамбуу – девятое воплощение Гачэн-хубилгана. Родился в сомоне Жинст Баянхонгорского аймака. Поиски велись с 2004 г. В итоге 25 ноября 2006 г. Богдо-гэгэн IX и Далай-лама XIV объявили об обнаружении перерождения Гачэн-ламы. Интронизирован в августе 2007 г. в монастыре Пандэчойнхорлин хийд сомона Эрдэнэцогт³.

Джалхандза-хутухта IX

Джалхандза-хутухта – одна из известнейших линий перерожденцев в Монголии. Восьмой Джалхандза-хутухта Дамдинбадзар дважды занимал пост премьер-министра страны. Неудивительно поэтому, что в 2004 г. к Далай-ламе и Богдо-гэгэну IX обратились ламы из монастыря Тугс буянт Жавхлант хийд с просьбой найти его хубилгана. В 2005 г. Далай-лама попросил прислать ему имена детей 13 лет, родившихся в год курицы, и 14 лет, родившихся в год обезьяны. Ламы посоветались и решили, что, если собирать имена

2014.02.09. URL: <http://dnn.mn/archive/52521> (дата обращения: 13.11.2019).

¹ Габжа – геше, монашеская ученая степень в тибетском буддизме.

² Оргил Х. VII Зая гэгээн таалал төгсөв. 2019.02.10. URL: <https://www.peak.mn/news/vii-zaya-gegeen-taalal-tugsuw> (дата обращения: 12.12.2019).

³ Бахархан дурсах үеийн үед хүндэлбэл зохих алдар гавъяатнууд. 2015–11–30. URL: http://archive.bayankhongor.gov.mn/jinst/menu_single/122 (дата обращения: 23.11.2019).

детей по всей Монголии, это займет много времени и средств, поэтому решили начать с детей из Завханского аймака. Собрали 1375 имен и отправили Далай-ламе. В 2006 г. Далай-лама определил, что это Чулуунбаатарын Эрдэнэчулуун из бага¹ Буурал сомона Дурвуджин. Узнав, что его признали хубилганом, мальчик обрадовался, а родители очень перепугались. По словам его учителей, это спокойный, сдержанный мальчик, один из лучших учеников в школе. Когда ламы приехали за ним, директор школы был крайне недоволен и сказал: «Наш единственный отличник ламой не будет»². Тем не менее мальчика забрали в монастырь. В 2010 г. прошла церемония возведения на трон в Гандане и монастырях аймака Завхан. Также с его участием на горе Отгонтэнгэр был проведен обряд жертвоприношения (тахилга) по указу Богдо-гэгэна IX. Существует историческая традиция: Джалхадза-хутухты по указу Богдо-гэгэна проводили обряды, направленные на защиту монголов от разных бедствий и угроз и привлечение удачи и благополучия. В 2010 г. в Монголии как раз случился дзуд (бескормица), поэтому Богдо-гэгэн решил провести такой обряд и обратился с этим пожеланием к новому хубилгану³. После всех этих мероприятий девятый Джалхандза-хутухта поехал учиться в дацан Гоман на 15 лет⁴.

Гуши-хубилган (Дугар Дзайсан VIII)

Гуши-хубилган Дугар Дзайсан VIII Данзанчойджи-ням – тулку знаменитого хошутского Гуши-хана (1582–1654), сыгравшего ключевую роль в усилении школы гелук и объединении Тибета. Первым хубилганом был Дугар Дзайсан из монастыря Амарбуянт Баянхонгорского аймака. После его восстановления ламы обратились к Богдо-гэгэну IX с просьбой найти новое воплощение Дугар Дзайсана. Далее, следуя

¹ Баг, или бригада – единица административного деления Монголии.

² Н. Түвшинтөр: Хутагтыг анх авахаар очиход багш нь лам болгохгүй гээд хачин дүргүйцэж билээ, 29.05.2010. URL: <http://entertainment.mongolnews.mn/Архив/4ad> (дата обращения: 24.10.2019).

³ Там же.

⁴ Мандуул Г. Жалханз хутагт 15 жил Энэтхэгт ном үзнэ. Монголын мэдээ, 26.02.2008. URL: <http://news.gogo.mn/r/19269> (дата обращения: 16.12.2019).

его инструкциям, собрав имена более тысячи детей из сомон-ов Баян-Ундур, Баянцагаан и Шинэ-Джинст, родившихся в 1993–1995 гг., отправили их Далай-ламе и Богдо-гэгэну. В итоге в 2006 г. хубилганом был признан Балчиндорж из сомона Баянцагаан – десятилетний мальчик из семьи простых скотоводов¹. Вскоре после этого он отправился на учебу в дацан Гоман². В 2010 г. Гушри-хубилган был официально интронизирован в монастыре Амарбуянт хийд.

Джонан Ханчин-хубилган XIV

Хубилган из аймака Хэнтэй, перерожденец 15-го главы школы Джонанг, Джонан Гончиг Джансан Бал Самбуу³. Был выявлен в 2007 г. Далай-ламой XIV и Богдо-гэгэном IX. Цэрэндэжид Гантумур (1988 г.р.) имел религиозное имя Лувсанчойдаг, но многие его называют «Жонан Ханчин» – «Жонан», или «Джонан» – название одной из традиций тибетского буддизма, а «ханчин» – по-монгольски старший настоятель, второе значение – «тибетский». Его дед Гатан Гомбо был известным ламой монастыря Балдан Брайвун сомона Умнудэлгэр Хэнтэйского аймака и учеником Хуухэн-хутухты⁴. Он с трех лет готовил своего внука, чтобы тот стал ламой, обучал его буддийскому учению⁵. С пяти лет Гантумур уже был в храме, затем учился в колледже Дзуун Хурээ при монастыре Дашчойлин, а в 2003 г. отправился на учебу в Гоман.

¹ Данзанчойжийням: хүн бүрийн сэтгэл санааг төвшитгөж, зөв зүг рүү нь залахыг хичээнэ. 2014–11–06. URL: <http://bayan-undur.bayankhongor.khural.mn/n/5070> (дата обращения: 12.12.2019).

² Яруугийн хүрээ Дашпунцоглин хийд. November 13, 2018 URL: <https://www.facebook.com/1824369987887194/posts/2202537313403791/> (дата обращения: 12.02.2020).

³ Монголын хамгийн брэндлэг царайлаг харчуудаар гэгээнтнүүд тодорлоо. 14.09.2016. URL: <https://www.grandnews.mn/content/read/71695.htm> (дата обращения: 16.10.2019).

⁴ Сараа Э. Болорчулуун Ч. Хувилгаан ламтан Хэнтий нутагтаа айлчилжээ. 14.03.2012. URL: <https://news.mn/г/590528> (дата обращения: 11.12.2019/2019).

⁵ Жонон Ханчин гэгээнтнийг ширээнд залав. 13.09.2016. URL: <http://khentii.khural.mn/n/h7tyn> (дата обращения: 06.12.2019).

Церемония интронизации прошла 11 сентября 2016 г. в Хэнтэйском аймаке. В ней приняли участие хамбо-лама монастыря Дашчойлин Ч. Дамбаджав и другие ламы, министр обороны и член Великого государственного Хурала Б. Бат-Эрдэнэ, другие члены хурала и местных органов власти.

Ламын-гэгэн VIII

Ламын-гэгэн Лувсандандзанджанцан (1639–1704) считается одной из ключевых фигур в распространении буддийской философии, астрологии и медицины в Монголии. Восьмой хубилган Ламын-гэгэна был обнаружен в Баянхонгорском аймаке в 2009 г. – в год 370-летия Ламын-гэгэна. Поиски хубилгана велись с 2000 г., Далай-ламе были отправлены имена 600 детей – потенциальных кандидатов, он в итоге выбрал трех. Затем выбрали мальчика Болдын Эрдэнэбата из сомона Баянбулаг. На тот момент ему было 14 лет, он учился в школе¹. После этого мальчик был отправлен на учебу в монастырь Балдан Брайвун (Индия).

Манджушри-хутухта

Шестой Манджушри-хутухта Цэрэндорж (1872–1937) был видным религиозным и политическим деятелем Монголии, четвертым премьер-министром. Неудивительно, что монгольские верующие захотели найти его новое воплощение. Еще во время первого визита Богдо-гэгэна IX в Монголию в 1999 г. местные ламы и верующие обратились к нему с просьбой выявить седьмого хубилгана. Богдо-гэгэн ответил, что нужно искать ребенка, родившегося в год, месяц и день тигра. Проведя поиски, ламы послали Богдо-гэгэну список из 28 детей. Он определил, что искомым хубилганом является мальчик по имени Цэвэндорж, родившийся в 1998 г., сын одного из лам аймака Тув. 27 октября 2009 г. в ходе сле-

¹ Мөнхзул Б. Ламын Гэгээнтэн Өмнөд Энэтхэг дэх Балдан Брайвун Даш Гоман дацанд бурхны номонд 10 дахь жилдээ шамдан суралцаж байна. 19.06.2019. URL: <https://montsame.mn/mn/read/193344> (дата обращения: 16.06.2019).

дующего визита Богдо-гэгэна IX он был интронизирован¹. В последнее время хутухта выступает с лекциями перед монгольскими верующими и проводит религиозные церемонии.

Срайдорж Номун хан VIII

Срайдорж Номун хан четыре раза перерождался в Тибете и восемь раз в Монголии. Первый Срайдорж Номун хан Нямбуудорж жил в 1672–1735 гг. В 1994 г. в аймаке Орхон был найден восьмой хубилган Срайдорж Номун хан Лувсандамбийджалцан². Помимо религиозной деятельности он активно занимается благотворительной деятельностью посредством созданного им Фонда.

Брагри Ёндзон Халх Дамцигдорж IV

21 мая 2002 г. в сомоне Цогтцэций аймака Умнеговь родился четвертый хубилган ламы Брагри Ёндзон Халх Дамцигдоржа – Данзанджамъянлодой. Он был определен Далай-ламой XIV в 2009 г. В 2011 г. начал обучение в монастыре Сэра³.

Гобийский IX Ноён-хутухта

Эта линия перерожденцев хорошо известна и в Монголии, и за ее пределами благодаря пятому Гобийскому хутухте Данзанравдже – знаменитому монгольскому поэту, религиозному и культурному деятелю.

Нынешний девятый хубилган О. Угтахбаяр родился в 1984 г. в том же сомоне Хубсугул, что и его пятый предшественник, в семье скотоводов, седьмой из десяти детей. В 2012 г. директор музея Дандзанравджи З. Алтангэрэл вместе с ламами из Хамарын хийд направил Далай-ламе XIV просьбу найти нового хубилгана. Далай-лама предположил,

¹ Оюунчимэг Ж. Богдо-гэгэн IX в Монголии провел интронизацию...

² Срайдорж Номун Хан Сан. March 9, 2017. URL: <https://www.facebook.com/377452599304565/posts/379618722421286> (дата обращения: 11.10.2019).

³ Отгонтуяа Т. Барин ламын Дөрөвдүгээр дүрд баг оршил өргөнө // Монцамэ, 21.07.2016. URL: <https://www.montsame.mn/mn/read/28930> (дата обращения: 11.11.2019).

что хубилган может быть среди лам, учащихся в монастыре Сэра¹. Тогда З. Алтангэрэл и представители Хамарын хийд собрали свыше 400 имен и фотографий монгольских лам, учащихся и учившихся в Сэра и дацане Гоман, и передали Далай-ламе. 29 декабря 2012 г. Далай-лама объявил, что это Лувсантудэв (монашеское имя Угтахбаяра) из Гоман-дацана².

Угтахбаяр связал свою жизнь с буддизмом задолго до того: еще в 1994 г. после восстановления Улгийн хийд он стал учеником старого габжи Жигмэд-Осора, а вскоре после этого перешел в Хамарын хийд. Затем учился в колледже Зуун Хурээ при монастыре Дашчойлин в Улан-Баторе, а в 2003 г. отправился в дацан Гоман. Там же 1–7 марта 2013 г. состоялась его интронизация. В честь прославленного предшественника Далай-лама прибавил к его имени имя «Данзан». Так он стал Данзанлуvsантудэв. Позже, 28 апреля 2013 г. состоялась его интронизация в Монголии, в Хамарын хийд. Присутствовало более 24 тысяч человек, включая хамбо-ламу Гандана Д. Чойджамца³.

Дарба-Пандита-хутухта VII

Дарба-пандита считается перерожденцем одного из 16 архатов Будды – Лампрана. В Монголии линия восходит к Дарба-пандите Содовжамцу (1637–1702) из хошуна Мэргэн гуна, ныне сомон Цэцэрлэг Архангайского аймака. Он известен как автор ряда буддийских сочинений и комментариев. С ним же связана история о происхождении имени «Дарба». Согласно легенде, в местечке Дарба появился злой демон, все, кто пытался ему противостоять, погибли. Тогда Далай-лама спросил: «Есть ли в земле Дарба образованный мудрый лама?» Ответили, что это лама Содовжамц.

¹ Эрдэнэбулган Х. Есдүгээр Ноён Хутагтыг тодруулсан түүх // Дорноговийн шуудан, 04.03.2017. URL: <http://dornogovipost.mn/news/1/sub/11/single/191> (дата обращения: 13.12.2019).

² Там же.

³ Там же.

Вооружившись ваджрой, он победил демона и возродил эту местность, поэтому его прозвали Дарба-пандита¹.

Шестой хутухта Агваанчойнджордондов родился в 1870 г. в сомоне Цэцэрлэг в семье простого арата. Был признан хубилганом Дарбы и отправлен в монастырь. Обучался в Амдо. В 1905 г. в возрасте 36 лет стал габжей, а в 1921-м – аграмбой², затем вернулся в Монголию и в своем монастыре занимался изданием 11 томов Ганджура. После народной революции 1921 г. написал в 1923 г. сутру «Ард т мний ариун ёс» («Священный закон для народа»), которую позже издал Ученый комитет Монголии. В 1927 г. в возрасте 57 лет скончался³.

Седьмой хубилган Данзанчойжилодой был определен Далай-ламой в 2012 г. Среди кандидатов было свыше 100 детей в возрасте до 13 лет из сомона Рашаант аймака Хувсгел и сомона Цэцэрлэг аймака Архангай. Далай-лама выбрал 12-летнего Шаравджамца из сомона Рашаант. После церемонии интронизации в том же 2012 г. отправился на учебу в монастырь Сэра. Был объявлен религиозным главой аймака Хувсгел⁴.

Наробанчин-гэгэн VII

Считается перерождением прославленного индийского йогина Наропы. Он перерождался пять раз в Индии, четыре раза в Тибете и шесть раз в Монголии. По легенде, последний, шестой хубилган перед уходом пообещал родиться в Монголии, когда настанут лучшие времена⁵.

Седьмое перерождение было распознано Далай-ламой XIV 17 апреля 2014 г. и утверждено 9 октября 2014 г. Им

¹ Бат Ж. Хөвсгөл аймагт Дарба Бандида гэгээнтний хойд дүрийг арслант ширэнд залах ёслол удахгүй болно. 13.06.2017. URL: <http://www.huvisal.mn/public/news-detail.php?newsID=1048> (дата обращения: 16.10.2019).

² *Аграмба* – высокая монашеская ученая степень в тибетском буддизме.

³ Орхон Б. Дарба-пандита гэгээнтнийг Хөвсгөлийн шашны тэргүүнээр заллаа, 17.06.2017. URL: <http://www.fact.mn/319641.html> (дата обращения: 14.10.2019).

⁴ Там же.

⁵ Мөрөн Д. Ар Халхын 88 шидтэй Наро Банчэн хутагт. 10.02.2017. URL: <http://news.zone.mn/content/read/89264.htm> (дата обращения: 14.11.2019).

оказался житель сомона Отгон Завханского аймака Баянмунхийн Цэдэн-Иш¹. Он принял обеты гэлэна (полное монашество, 253 обета). В 2015 г. хубилган закончил факультет государственного управления Технологического университета Монголии и защитил магистерскую диссертацию. Это было пожелание Далай-ламы, который считает, что светское научное образование важно в современном мире. После этого в 2016 г. гэгэн отправился в Дхарамсалу на обучение в тантрическом дацане под руководством геше Джадо Ринпоче².

По инициативе хутухты создан благотворительный фонд (Наро Банчэн Хутагт Сан), который работает совместно с Институтом Наропы. В 2019 г. фонд подарил столичному роддому «Ургу» крайне необходимый стерилизационный аппарат стоимостью около 150 млн тугриков, а семь детских садов и два медицинских центра Улан-Батора получили 100 очистителей воздуха³.

Егүдээр-хутухта V

Егүдээр-хутухта был одним из крупнейших перерожденцев Монголии и одним из 13 хутухт с печатью. Известны 4 хубилгана в Тибете и четыре в Монголии. Предыдущий Егүдээр-хутухта Ж. Галсандаш (1870–1930) был министром в правительстве теократической Монголии.

История нынешнего воплощения началась в 2013 г., когда член ВГХ М. Дзоригт, находясь в монастыре Эрдэнэмандал аймака Сухэ-Батор, выразил желание найти хубилгана известного хутухты, который был связан с этим монастырем и аймаком. После этого ламы монастыря обратились с просьбой к Далай-ламе⁴. Тот выявил пятого Егүдээр-хутухту

¹ Энх Б. Наро Банчэн хувилгааны долдугаар дүр тодорлоо, 15.10.2014. URL: <https://news.mn/r/676330> (дата обращения: 10.11.2019).

² Ууганбаяр С. Наро Банчэн Гэгээнтэн хүмүүнлэгийн ажил зохион байгууллаа, 03.02.2019. URL: <https://news.zindaa.mn/2m4z> (дата обращения: 11.02.2020).

³ Там же.

⁴ Мөнхбаяр Ц. Маргааш Халхын тамгагай 13 хутагтын нэг Егүдээр хутагтын хойд дүр Данзанлуvsанванжил Гарма Гаржид Үржин Пэрэнлайлан хийдэд зарларна, 10.10.2014. URL: <http://mongolcom.mn/read/14653> (дата обращения: 16.10.2019).

в Дхарамсале и 2 февраля 2014 г. объявил об этом. Это Отгонбаярын Лувсанчойджин 1990 г.р. Он учится в дацане Гоман.

Сэнгээ Ринпоче II Данзанчойндан

Это хубилган известного монгольского ламы Дарамбадзарын Сэнгээ, который родился на территории современного сомона Цахир Архангайского аймака в 1905 г. В 13 лет он стал послушником в Тариатын хурээ, там же принял обеты гэцула и гэлэна, а в 25 лет отправился в тибетский монастырь Сэра. Впоследствии Сэнгэ стал хамбо-ламой этого монастыря и сыграл немалую роль в восстановлении буддизма в Тибете после культурной революции. В 1999 г. о существовании хубилгана Сэнгэ Ринпоче объявил Далай-лама. Он родился в Тибете в 1994 г. Религиозное имя – Данзанчойндан. Впервые в Монголию приехал в 2008 г.¹ Как и в случае с Тэло Тулку, здесь интересный пример того, как посредством тулку выстраиваются символические связи между регионами и конструируется религиозная преемственность.

Эрдэнэ Бишрэлт Мэргэн-пандита XVI

Шестнадцатый хубилган Эрдэнэ Бишрэлт Мэргэн-пандиты Лувсандагвын Ойдов родился в сомоне Дзуунбаян-Улаан аймака Уверхангай, старший сын арата Лувсандагвы. В 2014 г. поступил в монастырь Ганданпунцоглон хийд. 17 марта 2015 г. Далай-лама выявил его как хубилгана Эрдэнэ Бишрэлт Мэргэн-пандиты².

Ялгуусан-хутухта XVII

Семнадцатый хубилган Ялгуусан-хутухты Чимээхуугийн Бат-Амгалан родился в 1976 г. в сомоне Цахир аймака Архангай. С детства демонстрировал хорошие способности

¹ Цээпил Д. Төвдөд төвхнөсөн монгол хувилгаан, 29.11.2014. URL: <https://news.mn/г/680826> (дата обращения: 01.12.2019).

² Ган Г. Эрдэнэ бишрэлт мэргэн бандида гэгээнтэнийг Энэтхэг улсад номын өргөөнд зална, 24.09.2015. URL: <http://www.fact.mn/237531.html> (дата обращения: 06.11.2019).

к обучению и интерес к религии, поэтому местные верующие решили, что он является перерождением Ялгуусан-хутухты, и сообщили об этом хамбо-ламе Гандана Д. Чойджамцу, а тот, в свою очередь, обратился к Далай-ламе XIV¹. 26 декабря 2016 г. Далай-лама утвердил его в качестве нового перерождения Ялгуусан-хутухты, религиозное имя – Данзинванчег. Церемония возведения на трон прошла в монастыре Гандан. 26 декабря 2018 г. в Улан-баторе был открыт монастырь Ялгуусан-хутухты – Гунгааданжаалин².

Хараагийн Дарь-Эх IV

В 2015 г. Далай-лама XIV по просьбе верующих монастыря Гэцогдаржайлин аймака Дархан-Уул признал четвертого хубилгана Хараагийн Дарь-Эх³. Это родившийся в 1999 г. в аймаке Дархан-Уул Амгаланбаатарын Билгун⁴. 11 августа 2016 г. его интронизировали, а в 2017 г. было решено, что он продолжит обучение в дацане Гоман⁵.

Информации о двух других хубилганах – Жамьянгаравгэгэне и Банбар Эрдэнэ-хутухте, к сожалению, найти не удалось. Но можно предположить, что история их обнаружения и последующие шаги повторяют путь других хубилганов, обнаруженных при содействии Далай-ламы XIV. Однако не все монгольские перерожденцы утверждены Далай-ламой. Наиболее яркий пример в данном случае – Зава Дамдин Ринпоче. Его история неразрывно связана с именем другого известного хубилгана – Гуру Дэвы Ринпоче.

¹ Ялгуусан хутагтын «Гунгааданжаалин» хийд нээгдлээ // N24.mn 2018–12–31 <https://www.n24.mn/a/1354> (дата обращения: 01.09.2019).

² Там же.

³ *Од Д. Хараагийн Дарь-Эх ламын IV дүр Дарханаас тодров*, 09.08.2016. URL: <http://idarkhan.mn/index.php?newsid=1827> (дата обращения: 24.12.2019).

⁴ Дархан-уул аймгаас хувилгаан тодорлоо. 09.08.2016. URL: <http://undesten.mn/10425.html> (дата обращения: 16.03.2020).

⁵ Хутагт Хараагийн Дарь Эх Ламын 4 дүгээр дүрийн хувилгаан гүн ухааны чиглэлээр суралцана, 17.10.2017. URL: <http://darkhan-uul.khural.mn/n/estyn> (дата обращения: 02.11.2019).

Гуру Дэва Ринпоче

Известный также как Сокпу¹ Ринпоче, родился в Ордосе (Внутренняя Монголия) в 1908 г. В детстве был распознан и интронизирован как тулку одного из 84 индийских махасиддхов². В 1928 г. уехал в Тибет в монастырь Дрепунг, где учился под руководством ведущих наставников гелук XX века. После бегства Далай-ламы XIV и других тибетских лам в Индию Сокпу Ринпоче оказал немалую организационную и финансовую помощь тибетской диаспоре³. Однако, когда Далай-лама XIV обратился к своим последователям с призывом отказаться от поклонения Дордже Шугдэну, поскольку это не буддийский защитник, а злой дух, культ которого опасен для верующих и ведет к сектантству⁴, Гуру Дэва Ринпоче не согласился с этим и был вынужден покинуть Индию в возрасте 78 лет. В 1991 г. он приехал в Монголию, где как раз началось восстановление буддийских институтов, и жил там до своей кончины в 2009 г. Обладая огромным авторитетом и средствами, Сокпу Ринпоче внес немалый вклад в развитие буддизма в Монголии, в частности, благодаря ему был восстановлен монастырь Амарбаясгалант. Но в то же время, пользуясь слабостью монгольской сангхи и неискушенностью верующих, Гуру Дэва Ринпоче укоренил там культ Дордже Шугдэна, заложив тем самым основания для будущих разногласий. Основным учеником и последователем Сокпу Ринпоче в Монголии стал Д. Осгонбаяр (Зава Дамдин).

Зава Дамдин

Дугаржавын Осгонбаяр родился в 1976 г. В 1990 г. он поступил на учебу в один из монастырей Улан-Батора. Вскоре

¹ Сокпу по-тибетски «монгол».

² His Eminence Sokpu Rinpoche. URL: <http://www.dorjeshugden.org/lamas/sokpu-rinpoche> (accessed: 2 April 2020).

³ Deva Rinpoche of Drepung Gomang Monastery. URL: <https://www.dorjeshugden.com/great-masters/recent-masters/h-e-guru-deva-rinpoche> (accessed: 12 April 2020).

⁴ См.: Исследования современных ученых о Долгьяле (Шугдене). URL: <https://ru.dalailama.com/messages/dolgyal-shugden/contemporary-scholars> (дата обращения: 25.08.2020).

Гуру Дэва Ринпоче признал его хубилганом знаменитого монгольского ламы, мыслителя и историка Зава Дамдина. Однако в отличие от лам, обучающихся в тибетских монастырях в Индии, он отправился на учебу в Швейцарию, где расположен буддийский монастырь последователей Дордже Шугдэна¹. Вернувшись в Монголию, Зава Дамдин постепенно стал одним из самых известных и популярных монгольских лам, собирающим на своих учениях и лекциях тысячи верующих, что редкость для Монголии². Среди его последователей много бизнесменов и политических деятелей, поскольку считается, что поклонение Шугдэну приносит богатство и успех. Зава Дамдина даже иногда называют ламой для богатых³. Сам лама называет подобное отношение популизмом⁴.

Зава Дамдин неоднозначная фигура в монгольском буддизме. В его адрес раздается немало критики. В частности, когда он открыл дорогой магазин ювелирных изделий «ZD» в центре Улан-Батора, стали говорить, что, например, Арджа Ринпоче открыл клинику для детей, а лама Осгонбаяр – магазин. В свою защиту Зава Дамдин говорит, что доходы от продаж он тратит на помощь детям с онкологическими заболеваниями⁵, а ранее открыл 12 инкубаторов для новорожденных и выделил более 2 млн евро на обновление отделения реанимации в больнице⁶.

Также ходят слухи, что он получает деньги из КНР на то, чтобы распространять в Монголии культ Шугдэна

¹ Интервью с Зава Дамдином Ренбуччи // *Монголия сейчас*, 06.08.2018. URL: <http://www.mongolnow.com/intervyu-s-zava-damdinom-renbuchchi-2> (дата обращения: 11.11.2019).

² Зава Дамдин Ринбучи: Далай ламыг хүлээн зөвшөөрдөг улс Монголоос өөр хаана байгаа юм? 19.04.2017. URL: <http://www.sonin.mn/news/politics-economy/76889> (дата обращения: 16.10.2019).

³ Зава Дамдин Ренбүүчи дэлгүүр нээлээ! 05.04.2017 URL: <https://www.grandnews.mn/content/read/121638.htm> (дата обращения: 16.05.2020).

⁴ Зава Дамдин Ринбучи: Дорж Шүгдэн сахиус бол нэг ёсондоо сахиусан тэнгэр юм, 9.01.2018. URL: <http://time.mn/m6V.html> (дата обращения: 11.05.2020).

⁵ Зава Дамдин Ренбүчи Осгонбаяр: Далай Лам, Чойжамц Хамбыг хэн шашны тэргүүн гээд өргөмжилчихсэн юм бэ // *Сэрүүлэг* 12.02.2019. URL: <http://seruuleg.mn/8671> (дата обращения: 16.10.2019).

⁶ Зава Дамдин Ринбучи: Далай ламыг...

и выстраивать оппозицию Далай-ламе. Независимо от этих слухов, Зава Дамдин действительно довольно критически настроен к хамбо-ламе Чойджамцу и всем, кто ориентируется на Далай-ламу. Он утверждает, что ни он, ни его учителя не выбирали ни Чойджамца, ни Далай-ламу главой буддизма в Монголии¹. С его точки зрения, буддизм на территории Монголии имеет давнюю историю и нужно следовать тому, чему учили старые монгольские ламы, а не становиться проводником внешних влияний². Это, впрочем, не мешает ему самому регулярно приглашать в Монголию тибетских лам. Очевидно, что Зава Дамдин выступает с более националистических позиций. В основе его критики лежат опасения, что ламы Гандана, основного центра монгольских буддистов, хотят подчинить монгольский буддизм тибетской буддийской диаспоре, встроить его в иерархию тибетской сангхи во главе с Далай-ламой. Его позиция заключается в том, что монгольский буддизм – это самостоятельная религиозная традиция.

При этом нельзя сказать, что присутствует какая-то вражда или открытый конфликт между Зава Дамдином и другими ламами. Напротив, он изредка заходит в Гандан и отправляет туда своих учеников, потому что там находятся важные реликвии³. При этом он акцентирует внимание на том буддизме, который был в Монголии прежде, часто вспоминает старых лам и критикует зарубежных, которые «останавливаются в пятизвездочных отелях, ездят на кадиллаках и бентли». Критикует он и тех монголов, которые ездят молиться в Непал: «монголы монголам не верят, а иностранцам верят»⁴. Зава Дамдин активно работает с детьми и молодежью, пытаясь прививать им патриотические чувства и транслировать свое видение буддизма. Эти детские лагеря проходят в его монастыре – Дэлгэрийн Чойр в аймаке Дундговь [King 2012, 17–29].

¹ Зава Дамдин Ринбүчи Осгонбаяр: Далай Лам...

² Там же.

³ Зава Дамдин Ринбүчи: Далай ламыг...

⁴ Там же.

Их Наран-хутухта

Все перечисленные монгольские хубилганы были признаны таковыми другими авторитетными учителями и ламами. Однако статус хубилгана настолько притягателен, что появляются люди, сами провозглашающие себя перерожденцами, не имея при этом никаких официальных подтверждений. Один из примеров – так называемый Их Наран-хутухта, или Мягмарын Базарсад, хамбо-лама храма Майдар-гэгэна, который называет себя наставником монгольских военных и полиции¹. Это связано с тем, что он, называя себя хубилганом известного в прошлом Наран-хутухты, посещал части внутренних войск аймаков Говь-Алтай, Баянхонгор и Архангай, проводил там религиозные обряды² и читал лекции. Это вызвало определенный общественный резонанс, поскольку по Закону об отношениях религиозных организаций и государства, религиозные собрания и мероприятия в государственных учреждениях запрещены³.

Про М. Базарсада известно, что он родился в 1974 г. в сомоне Наранбулаг аймака Увс, жил в сомоне Дургун аймака Ховд, потом перебрался в Улан-Батор. Монгольские ученые считают, что он не хутухта, а обычный лама. Неизвестно, кто и когда признал его хубилганом Наран-хутухты⁴. Исторический Наран-хутухта был одним из 13 хутухт с печатями, последний хубилган погиб в 1937 г. в 16 лет.

Заключение

В настоящее время в Монголии около 20 хубилганов, выявленных и признанных Богдо-гэгэном IX и Далай-ламой XIV, а также несколько хубилганов, выявленных другими ламами; есть и самопровозглашенные хубилганы. Были

¹ Амаржаргал М. Их Наран Хутагт, гэгээнтэн М. Базарсад гэгч хэн бэ? [электронный ресурс] *Батаар.mn* 03.06.2018 URL: http://bataar.mn/index.php/home/news_description/71949 (дата обращения: 16.10.2019).

² Батхуяг З. Хулан Ц.: Өөрийгөө бүх цэргийн гэгээн гэж өргөмжилөх нь сэтгэцийн өвчний нэг хэлбэр // *Ulsturch.mn* 01.06.2019 URL: <https://www.ulsturch.mn/article/16091> (дата обращения: 26.10.2019).

³ Амаржаргал М. Их Наран Хутагт...

⁴ Там же.

обнаружены ключевые и исторически значимые для страны хутухты. Прослеживается стремление верующих и лам отдельных аймаков и монастырей найти у себя хубилгана, чтобы восстановить историческую преемственность и способствовать развитию местной сангхи. Общенациональное значение имело обнаружение и возвращение в страну Богдо-гэгэна IX. Это событие важно и для тибето-монгольского буддизма в целом, учитывая статус Джебцзун-Дамба-хутухты и неясные перспективы института Далай-лам и Панчен-лам. Трудности, с которыми столкнулся Богдо-гэгэн, пытаясь вернуться в Монголию, ясно продемонстрировали позицию монгольских властей и многих лам: глава буддизма в Монголии должен быть монголом, любое внешнее влияние должно быть сведено к минимуму. Еще более четко эту позицию выражают такие ламы как Зава Дамдин. Вместе с тем почти все молодые монгольские хубилганы обучались или учатся в тибетских монастырях в Индии и, скорее всего, будут придерживаться линии, проводимой Далай-ламой и другими тибетскими ламами.

В целом институт хубилганов безусловно способствует развитию буддизма в Монголии и повышает авторитет монгольской сангхи в мире. Статус хубилгана вкупе с наличием традиционного буддийского образования и соответствующих знаний почти автоматически повышает авторитет ламы и притягивает к нему верующих. Основной проблемой для молодых хубилганов становится интеграция в монгольское буддийское сообщество. Если раньше у известного перерожденца был свой монастырь и подданные шабинары, а также казна, то сейчас некоторые хубилганы оказываются лишены этого и не могут в полной мере участвовать в религиозной жизни страны и влиять на нее. В то же время, некоторых хубилганов поддерживают верующие, создавая фонды.

В настоящее время многие хубилганы еще молоды и не вернулись из Индии, но уже сейчас на примере деятельности отдельных хубилганов можно видеть, что институт тулку оказывает положительное влияние на развитие буддизма в Монголии.

ЛИТЕРАТУРА

Островская-младшая Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 400 с.

Зандраабайдий Х. Ээрэм талын эгэл малчны хүү // Говийн багш. О. Тагарваагийн тухай хөрөг дурьдатгал. Улаанбаатар хот, 2016. С. 3–81.

Пагмадулам М. Хүүхэн хутагтын түүх домог, түүхэн дуу. Улаанбаатар, 2014. 193 с.

Сонинбаяр Ш. Багшийн тухай бодол // Говийн багш. О. Тагарваагийн тухай хөрөг дурьдатгал. Улаанбаатар хот, 2016. С. 201–205.

Цэрэнжаргал Л. Морио яаж давхихыг совингоороо мэдэрдэг // Говийн багш. О. Тагарваагийн тухай хөрөг дурьдатгал. Улаанбаатар хот, 2016. С. 221–229.

Etesami, Ramin. The Tulku System in Tibetan Buddhism: Its Reliability, Orthodoxy and Social Impacts / A thesis ... Master of Arts, International Buddhist College (Thailand), March 27, 2015.

King, Matthew. Finding the Buddha Hidden below the Sand: Youth, Identity and Narrative in the Revival of Mongolian Buddhism // Change in Democratic Mongolia. Leiden: Brill, 2012. P. 17–29.

Kuijp, Leonard W.J. van der. The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas // The Tibetan History Reader / Ed. by G. Tuttle and K.R. Schaeffer. New York: Columbia University, 2013. P. 335–47.

Shimamura, Ipei. Magicalized Socialism: An Anthropological Study on the Magical Practices of a Secularized Reincarnated Lama in Socialist Mongolia // *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, 73, No. 4, April 26, 2020. P. 799–829.

REFERENCES

Ostrovskaya-mladshaya E.A. (2002) *Tibetskii buddizm*. [Tibetan Buddhism]. Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russ.)

Zandraabaidii Kh. (2016) A Son of a Simple Steppe Herdsman. *Teacher of Gobi. Memories of O. Tagarvaa*. Ulaanbaatar khot. Pp. 3–81. (In Mong.)

Pagmadulam M. (2014) *Historical Songs and Legends of Khuukhen Khutagt*. Ulaanbaatar.

Soninbayar Sh. (2016) *Thoughts about Teacher. Teacher of Gobi. Memories of O. Tagarvaa*. Ulaanbaatar khot. Pp. 201–205. (In Mong.)

Tserenjargal L. (2016) On a Horse How to Gallop Intuitively Feels. In: *Teacher of Gobi. Memories of O. Tagarvaa*. Ulaanbaatar khot. Pp. 221–229. (In Mong.)

Etesami, Ramin. (2015) *The Tulku System in Tibetan Buddhism: Its Reliability, Orthodoxy and Social Impacts*. A thesis ... Master of Arts, International Buddhist College, Thailand, March 27.

King, Matthew. (2012) Finding the Buddha Hidden below the Sand: Youth, Identity and Narrative in the Revival of Mongolian Buddhism. *Change in Democratic Mongolia*. Pp.17–29. Leiden, Brill.

Kuijp, Leonard W.J. van der. (2013) The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas. *The Tibetan History Reader*. Ed. by Gray Tuttle and Kurtis R. Schaeffer. New York, Columbia University. Pp. 335–47.

Shimamura, Ippei. (2020) Magicalized Socialism: An Anthropological Study on the Magical Practices of a Secularized Reincarnated Lama in Socialist Mongolia. *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, 73, No. 4, April 26. Pp. 799–829.

историческая ретроспектива

Нигяр ГЕЗАЛОВА

ПОЛИТИКА НАДИР ШАХА АФШАРА В ОТНОШЕНИИ АРМЯНСКОЙ ОБЩИНЫ

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-220-242

Эпоху государств Сефевидов и Афшаров можно назвать периодом оживления христианства, характеризующейся численным увеличением и процветанием армянской общины и стремительным возрождением миссионерской деятельности западных церквей. Господство в таком многоэтничном геополитическом пространстве, каким являлось государство Сефевидов и Афшаров, где одновременно проживали представители не только разных этносов, но и религий (ислам, христианство, иудаизм), требовало от правителей толерантного отношения ко всем своим подданным. Одним из важных достижений в правлении Надир шаха Афшара, наряду с его обширными завоеваниями, были попытки проведения масштабных реформ как в военно-государственной, так и религиозной сферах. Надир шах Афшар, возрождая кызылбашскую государственность, исходил в своей религиозной политике в отношении к христианским общинам из традиций прежней династии Сефевидов, но придал этой политике новое содержание. Исследование вопроса об отношении Надир шаха к различным религиозным группам, особенно к христианам и иудеям, не менее важно, чем его отношение к мусульманам, и попытки проведения религиозных реформ.

В статье на основе первоисточников было изучено положение и статус христианского населения в годы правления Надир шаха Афшара, особое внимание уделено малоизученному в историографии вопросу о предоставляемых со стороны властей привилегиях и вообще покровительстве армянской общине. Благоклонная политика Надир шаха по отношению к представителям

христианских церквей и монастырей, выражена была в многочисленных указах и фирманах афшарского правителя. Благодаря покровительству Надир шаха, владения епархии Уч-Килься освободились от налогов, им разрешалось не только восстанавливать церкви, но даже строить новые. Надир шах также покровительствовал переселению армянского населения из соседней Османской империи. Анализ источников помог подробно рассмотреть обеспечение свободы вероисповедания в государстве Афшаров, налоговую политику в отношении христианских храмов и монастырей и другие вопросы.

Ключевые слова: Надир шах, Уч-Килься, Армянская община, христиане, свобода вероисповедания, перевод священных книг, переселенческая политика.

История отношения восточных мусульманских правителей в XV–XVIII вв. к немусульманским общинам представляет несомненный научный интерес. Главным объектом нашего исследования является положение христианского населения, а именно армянской общины во время правления Надир шаха Афшара. Этот вопрос представляет собой особую значимость, для исследования которого можно найти большой фактический материал в персоязычных, турецких, армянских и других первоисточниках. Лишь в редких случаях опубликованные источники были собраны компактно в специальных изданиях и собраниях, что делает необходимым обращение к широкому кругу сборников документов, в которых содержатся разрозненные источники по теме. За документальную основу были взяты различные сборники архивных материалов [Армяно-русские... 1978; Christian-Muslim... 2019; A Chronicle... 1939]. Наиболее ценными источниками по исследуемой теме являются документы, собранные в четвертом томе сборника «Персидские документы Матенадарана» (составитель К. Костикян) [Persian documents... 2008], который содержит 27 указов Надир шаха и Рзагулу Мирзы¹, а также опубликованные фирманы из архивов Ирана

¹ Наместник Афшарского государства во время отсутствия Надир шаха в индийском походе (1738–1740).

[Мофаххам 1968]. Значительными для темы данного исследования источниками являются также различные хроники современников, в основном армянских авторов [Кретацци 1973; Tanburi 1942; Ереванци 1958].

Свобода вероисповедания

Одним из самых интересных и примечательных фирманов Надир шаха, или «декларацией о толерантности», можно назвать его указ, изданный сразу после Муганского курултая в Азербайджане (30 раджаба 1149 г. / 4 декабря 1736 г.) [Мофаххам 1968, 159]. Этот указ представляет собой декларацию о защите и терпимости ко всем христианам, проживающим в его государстве [Christian-Muslim... 2019, 292–293]. Призывая население верно служить государству Афшаров, Надир шах предписывает правителям всех областей не препятствовать христианам – как европейским (*фиранги*), так и местным – исповедовать свои религии. Далее в указе отмечается, что, если христиане хотят отремонтировать или строить новые церкви и места поклонения, никто не должен им в этом мешать. Документ представляет собой попытку усилить существующие нормы религиозной терпимости и невмешательства в дела религиозных меньшинств, принятые еще в эпоху Сефевидов. Документ гласил: «...Среди народа последователей Иисуса (да благословит Аллах и приветствует нашего пророка и Иисуса Христа) существует несколько толков вероисповеданий, которые отличаются друг от друга, как по выбранному пути исповедания, так и по обычаям и нравам. И каждый из этих толков относиться к определенной нации и каждый совершает его служение по своему обычаю и законам. Однако, поскольку они являются поданными вечного государства [Надир шаха Афшара], решено чтобы хакимы (правители) вилайетов (провинций) не притесняли их и не препятствовали в совершении обрядов, чтобы те могли идти по пути, которым желают идти – по пути фирангов или фиранги по их пути, – не создавать им помех. И если хотят они отремонтировать свои церкви и священные дома, или же хотят, построить новые, никто ни должен им препятствовать,

и запугивать их. Данный указ следует принять как обязательный».

Отношения с армянскими католикосами

Отношения Надир шаха к армянской общине и ее католикосу можно проследить в труде Абрама Кретаца¹, католикоса Абраама III с 1734 по 1737 г. Несмотря на то что он был католикосом достаточно короткое время, он пользовался особой благосклонностью Надир шаха и по его приглашению присутствовал на курултае 1736 г. Только за указанный период Надир издал по просьбе католикоса Абрама Кретаца около пяти десятков *рагамов* (указов) [Кретаца 1973, 200, 211, 213]. Эти указы, запрещают чрезмерные налоговые требования у монастыря Уч-Килься², его поместий и владений, а также всякие посягательства на церковные льготы. Известно, что после Муганского курултая католикос Абрам Кретаца получил наставление Надир шаха относительно его духовной деятельности: «Уч-Килься – мое, и ты – мой, ступай, ты – приятный человек. Иди, непрерывно молись» [Кретаца 1973, 250]. По словам А. Аннинского: «Пользуясь расположением шаха, Абраам III много пользы принес армянской церкви облегчением участи армянских христиан, успешной защитой армян от насильственных обращений армян в мусульманство, снабжением церквей и монастырей материальными средствами за счет шаха» [Анинский 1900, 302].

Еще в 1735 г. Надир посетил Уч-Килься, пожаловав сумму в 300 червонцев (1000 туманов) на восстановление монастыря и дорогостоящие подарки. Более того, он подтвердил права монастыря, католикоса и священнослужите-

¹ Абрам Кретаца, или Авраам по прозвищу Кретаца, т.е. «Критский», был католикосом в Уч-Кильсе в 1734–1737 гг.

² До завоевания Иреванского ханства царской Россией (1827) во всех источниках армянскую епархию называли Уч-Килься (в переводе с азербайджанского тюркского языка «Три церкви»). Начиная с XIX в. используется название Эчмиадзин, или Учмуэдзин. В последнем варианте «уч» на азербайджанском тюркском языке означает число три, а «муэдзин» переводится с арабского как «читающий азан».

лей¹. Источники приводят слова Надира, которые он сказал, покидая монастырь Уч-Килься: «Живите мирно, ни о чем не беспокойтесь, обитель ваша – мой дом, и никто не смеет вас обидеть» [Кретаци 1973, 200; Кишмишев 1889, 89]. Также по просьбе католикоса НаDIR шах разрешил 300-м армянским семьям в Тифлисе, предназначенным к перемещению в Хорасан, остаться в Тифлисе².

При следующем католикосе Казар Джакетси³ (1737–1751) НаDIR шах также предоставил значительные льготы: разрешив не только восстанавливать монастыри и церкви, но и приобретать колокола для них, и даже строить новые [Тер-Мкртчян 1963, 62]⁴. Кроме того, по просьбе католикоса, НаDIR шах ограничил деятельность католических миссионеров, запретил армянам, принявшим ислам, претендовать на наследство своих родственников и т. п.

Примечательным фактом из жизни этого католикоса была немилость шаха, в которую он впал в 1745 г. на шахской аудиенции в Мешхеде. Католикос Казар был оштрафован и лишен сана [A Chronicle... 1939, 641–642]. Впоследствии священники из Уч-Килься воспользовавшись визитом Шахруха, внука НаDIR шаха, в Иревань (Эривань)⁵, заступились за католикоса и просили о его прощении. Казару было позволено вернуться, и он был восстановлен в своем сане⁶. Извест-

¹ Как известно, права армянского католикосов утверждались непосредственно шахскими указами. Начиная со второй половины XVII в., католикосы Уч-Килься стали получать утверждение еще и в Османской империи. Первый султанский *берат*, который утверждал права армянского католикоса, был дан Акопу Джугаеци в 1663 г., а последний – в 1867 г. Даниилу архиепископу [Аракелян 1991, 8].

² В то время из Тифлиса и его окрестностей было переселено 12 тыс. турок [Perry 1975, 209].

³ Хазар (Казар, Газар) I Джакетси, правил 14 лет, в некоторых источниках и литературе также упоминается как Лазар Чахкеци.

⁴ Такого же рода указы были выданы и сыном НаDIR шаха в 1740 г. [Persian... 2008, Дос. 14].

⁵ В средневековых персоязычных источниках название этого города, упоминалось как Реван или Иреван.

⁶ «НаDIR шах наложил на католикоса крупный штраф (24 тысячи туманов), избивал его, чтобы ускорить сбор штрафа, и наконец лишил сана. Католикосу

но, что взимание штрафов с должностных, состоятельных и религиозных лиц было принятой практикой при правлении Надир шаха [Lambton 1953, 132].

Налогообложение

В 1734 г. Надир разослал по всей стране специальных чиновников – мирвеизов для составления описи государственных налогов по округам, городам и селам. С этой целью в Иреванский край был назначен *векилем*¹ и мирвеизом – мирза Кязым. Перед этим в том же году католикосом Абрамом Кретацци было подано прошение Надиру, в котором, указывая на муафство² Уч-Килься, он просит у него рагам о признании муафства. В ответ на это прошение Надир направляет своим служащим приказ, чтобы они не трогали урожай и посевы монастыря. Когда же упомянутый мирза Кязым, во время описи доходов округа приступает к описи доходов и мульков Уч-Килься, обнаружил, что муафом были лишь посевы и урожай Уч-Килься, поэтому в опись были внесены виноградники, мельницы и все другое имущество и владения монасты-

донесли, что причиной такой немилости был якобы Кютюр (Вардапет Петрос, по прозвищу Кютюр (Горбатый), из Рум-Кале). Католикос Газар, человек жестокий, мстительный, вернув себе престол, подверг Кютюра жестоким истязаниям и заключил в темницу. Кютюру удалось бежать из заточения в Карс. Опасаясь неприятных последствий, Газар вернул его клятвенным обещанием забыть обо всем и возвеличить, но вероломно захватил и отправил в ссылку в монастырь на оз. Гейче. Вскоре Кютюру удалось бежать в Константинополь. Константинопольские армяне во главе с патриархом и нотаблями восстали и уполномочили Кютюра и одного своего делегата вернуться в Эчмиадзин и публично судить католикоса. Собор осудил Газара, лишил его престола и сослал в Севан, а на его место вскоре избрали Кютюра, который в 1748 г. получил должное миропомазание и был всеми признан законным католикосом. Но в связи с убийством Надир шаха обстоятельства изменились. Газар получил у нового шаха помилование, низложил католикоса Кютюра и под конвоем отправил в Джахук с приказанием содержать его в строгом заключении. Там он и умер» [Ереванци 1958, 100].

¹ Вакиль (араб.) – уполномоченное лицо, представитель или распорядитель дел, а также приказчик.

² Муаф – от арабского *му'аф* (в исторической литературе употребляется еще как мааф), налоговой иммунитет, освобождение от государственных налогов, от всех податей и повинностей.

ря. Тогда католикос снова подает прошение Надиру и просит его сохранить муафство Уч-Кильси и ограничить налоговые выплаты не только с Уч-Кильси, но и ее владений. Таким образом, доход Уч-Килься со всех виноградников, маслодавлен, мельниц, крупорушек, лавок, овец, бань и др., являвшихся муафом, по *нагду* составило 10 туманов¹ и 6650 динар [Ереванци 1958, 215–217; Persian... 2008, 139–141]. Католикос единовременно выплачивал в качестве налога 17 туманов и 5 тыс. динаров, а с посевов, мельниц, виноградников и т.п. платил налог по общему положению. После того, как по повелению шаха его *диванагирь*² составили ведомость по Уч-Кильсе, они составили ведомость также и об имуществе других монастырей. Более того, 19 монастырей относившихся к Уч-Кильсе, со всем движимым имуществом освобождались от налогов [Тер-Мкртичан 1963, 60]. Об этом свидетельствует следующий отрывок: «...и чтобы, как и прежде, вся сумма в 17 туманов 5 тыс. динаров была получена в виде налога из рук этого слуги за другие монастыри [Ванг] Вираб, Агджуц (Агджоц), Аминаперкич, Кегард, Севан, Хайриванк, Кечарис, Гыпчаг, Чайгатаран, Бджни, Каринис, Сюрмесеванк, Оханаванк, Мугни, Уши, Дегир, Куш и Сярмасунк (в долине Дашакесран) и Дашакиран в долине Оханаванк» [Persian... 2008, Doc. 9]³.

Получив послание католикоса, Надир в 1735 г. пишет на имя Иреванского хана и своих служащих указ, в котором говорится: «Я рассмотрел и одобряю то, что написали мои служащие. Когда я во главе многочисленного войска пришел

¹ Один туман равнялся 10 тысячам динаров. Через динар, ставший к тому времени уже только счётным, выражались все использовавшиеся в это время денежные единицы.

² Диванагир – «писец дивана», чиновник финансового ведомства, который составлял опись сёл, пашен, виноградников, скота и другого имущества для определения размера причитающегося с них государственного налога.

³ Приведенный отрывок позволяет нам составить представление об армянских монастырях на территории Иревана и прилегающих областях. Можно четко констатировать, что монастыри и церкви на территории Карабаха и Зангезура находились вне епархии Уч-Килься и не подчинялись армянскому католикосу. Таким образом, помимо этих 19-и монастырей и Уч-Кильси все остальные христианские памятники и монастыри на территории Азербайджанской провинции следует отнести к Албанской епархии.

в Иреван, халифа со своими людьми вышел мне навстречу с подарками, оказал большие услуги мне и войску и дал продовольствие. Посему я все налоги простил им и все, что они имеют, сделал маафом, с тем чтобы навсегда остались маафом. Зная об этом, вы, мои служащие, не касайтесь мульков братии Уч-Килься, и это правило внесите в государственный дефтер, чтобы оно сохранилось навсегда» [Ереванци 1958, 217]. Надир также предписывает Иреванскому хану, чтобы он обращался с католикосом¹ и его людьми почтено.

Надир шах, покровительствуя христианскому купечеству и духовенству, в 1736 г. в рамках своей религиозной реформы освободил христиан от уплаты *джизьи*², заявив, что отныне мусульмане и христиане будут облагаемы налогами на равных основаниях³.

В 1738 г. в Иреванское ханство вновь были присланы чиновники для описи мульков и посевов, в том числе и монастыря Уч-Кильси. Согласно составленным описям, его имущество составляло: 10 виноградников, 19 мельниц, маслодавилен и крупорушек, 89 лавок в караван-сараях, 1 баня, 500 голов овец и 66 *халвар*⁴ зерна. Хотя опись имущества совпала с прежним списком, однако сумма налога с этого имущества была изменена. Сумма всех записанных налогов достиг-

¹ Во всех шахских указах католикос упоминается как халифа.

² Джизья (араб.) – подушная подать, взимаемая с немусульманских общин, райятов (христиан и евреев) наличными деньгами с каждого совершеннолетнего трудоспособного мужчины.

³ По мнению известного историка И.П. Петрушевского, это известие находит подтверждение в том, что в «Описаниях» Шекинского, Ширванского и Карабагского ханств (составленных сразу после российского завоевания в начале XIX в.), среди населения которых было как христианское, так и мусульманское население, в перечне податей и повинностей по селениям мы не находим никаких упоминаний о джизье и никаких указаний на то, чтобы подати райятов-христиан были выше податей райятов-мусульман. По-видимому, после Надир шаха взимание джизьи, по крайней мере в некоторых ханствах, прекратилось. [Петрушевский 1949, 283–284].

⁴ Харвар – мера, употребляется и в смысле меры веса сыпучих тел, жидкостей, и меры площади, засеваемой одним харваром, но во всех случаях мера эта не теряет значения веса; как мера сыпучих тел харвар включает в себе от 25 до 30 пудов зерна.

ла уже 23 туманов и 2100 динар. Так как муафство, по первой оценке, составляло лишь 10 туманов 6650 динар, то эту сумму они вычли как муафство, а остальную часть – 12 туманов 5450 динаров – стали требовать выплатить. «После долгих переговоров и споров, – писал Симеон Ереванци, – они сняли налог с двух недостававших мельниц, с одной здесь у нас, и с другой в Иреване, а также с нескольких лавок караван-сарая, которые пустовали в то время, и, [вместо] вышеназванной суммы в 12 туманов и 5450 дианов, взыскали со св. Престола 11 туманов 7950 дианов. Упомянутый мирза Кязум и его помощники дали нам соответствующее удостоверение [худжет] за тремя печатями в 1738 г., когда католикосом был Казар Джахкеци» [Ереванци 1958, 217–218]. Однако хронист подчеркивает, что налоги были увеличены со всех *мульков*¹ страны [Ереванци 1958, 218], то есть это коснулось всех категорий населения, вне зависимости от их религиозной принадлежности.

Правовой статус

В Сефевидском и Афшарском государствах иудейские и христианские общины получали наивысшую степень самостоятельности. В этих кызылбашских² государствах сохранялось характерное для мусульманских государств деление населения по признаку вероисповедания. Правовой статус *зиммиев*³, к которым относились в основном христиане и иудеи определялся в источниках исламского права, которые составляли основу правовой системы. Фактически общины евреев и христиан находились под строгим соблюдением

¹ Мульк (араб.) – собственность, владение.

² Кызылбашами называли представителей семи тюркских племен (ушаджлу, шамлу, текели, бахарлу, зулькадар, кадждар, афшар). Под кызылбашскими государствами следует понимать династические государства Сефевидов, Афшаров, Кадждаров.

³ Зиммии (араб. *ахль аз-зимма*) называли иноверцев, которые признавали власть мусульман, платили джизью и получали покровительство (зимма) мусульман, выражавшееся в защите от внешних врагов и гарантии неприкосновенности личности и имущества. Под покровительство принимались люди, относившиеся к категории *ахль-аль-китаб* («людей Писания»), т. е. веровавшие, хотя и неправильно, в того же Бога, что и мусульмане. К *ахль-аль-китаб* относили христиан, иудеев, иногда – и зороастрийцев.

правового прецедента, которые закреплялись специальными фирманами шахов. В 1655 г. шах Аббас II (годы правления 1642–1667) своим фирманом подтвердил право армян обращаться за защитой в шариатские суды в тех случаях, когда другой стороной спора является мусульманин. Одновременно было издано множество указов, закрепляющих привилегированное положение христианского духовенства, собственности церкви и упорядочивающих церковные налоги и сборы¹.

Привилегированное положение армянской общины по сравнению с местным тюркским населением региона, со всей очевидностью показывает содержание указа изданного Рзакули Мирзой (7 шавваля 1152 г. х. / 7 января 1740 г.): «Согласно обращению заявителя, если имущество находящиеся у армян были признаны его владельцами за свои и это было доказано, то оно должно быть немедленно возвращено его бывшим владельцам. И если станет известно, что во время вторжения [Османской империи] это имущество было присвоено османами, тогда они не должны докучать им своими требованиями в соответствии с содержанием самого святого, послушного, благословенного фирмана, имеющего высоту солнца, и выданной по этому вопросу по просьбе вышеупомянутого Халифа. Пусть они воздерживаются от уклонения и повсеместно подчиняются указу. Всякий раз, когда армянин имеет честь принять ислам и стать мусульманином, он не должен оспаривать со своими родственниками право на наследство и не совершать противозаконных действий в отношении них. Пусть беглярбеки, амилы и мубаширы из канцелярии дивана, мухасилам и другие официальные лица воздерживаются от притеснений, несправедливости и посягательств в их отношении, с тем чтобы они могли исполнять свои обязанности раята легко и спокойно. Эти вопросы должны выполняться в соответствии с текстом [приказа]. Это строгий порядок и принять его следует как обязанность» [Persian..., IV, Doc. 16].

¹ Подробнее об этих указах см. Вып. 1. (XV–XVI вв.) и Вып. 2. (1601–1650 гг.) сборника «Персидские документы Матенадарана. Указы» (Сост. А.Д. Папазян. Ереван, 1956 и 1959).

Как известно, в 1730–1731 гг. в результате вторжения Османской империи, часть тюркского населения Иреванской провинции была переселена шахом Тахмасибом II¹, в южные регионы провинции Азербайджан², а все владения и имущество тюркского населения было захвачено армянами. Впоследствии часть населения этих деревень вернулись в свои родные земли, и потребовали вернуть свои владения, что доставило немало хлопот властям³. По этому вопросу в 1735 г. католикос Абрам Кретацци получил указ Надира [Кретацци 1973, 200], согласно которому армянскому населению разрешалось оставить у себя все имущество тюркского населения, если последние не смогут предоставить неопровержимые свидетельства о принадлежности им данного имущества. Возможно, на основании этого указа, его сын и наследник издал еще один фирман, запрещающий всякие требования о возвращении имущества тюркского населения, захваченного армянами после их переселения из Иреванской провинции по указу Тахмасиба II.

Следующая проблема, поднятая в том указе, касается претензий армян *джадид-уль-ислам* (новообращенных мусульман) на имущество своих родственников. Еще со времен Сефевидов армяне, принявшие ислам, имели право получить всю собственность своих христианских родственников и лишиться их наследства. Введение этого закона привело к тому, что армяне-христиане могли быть серьезно притеснены со стороны принимавших ислам армян. Так армянин-мусульманин мог претендовать на собственность

¹ Сын шаха Султана Хусейна, Тахмасиб, бежавший из Исфахана в сопровождении восьмисот каджаров, еще в июне 1722 г., в ноябре того же года объявил себя шахом Тахмасибом II.

² Провинция (*вилает*) Азербайджан включила четыре *бейлербейства*: Ширванское, Гарабахское (или Гянджинское), Чухур-Саадское (или Иреванское), Азербайджанское (или Тебризское). [Floor 2009, 5, 105, 130–131]

³ Процесс переселения местного тюркского населения накануне вторжения османских войск был принятой практикой у сефевидских правителей, применявшейся практически в ходе всех сефевидо-османских войн. Кроме того, местное тюркское шиитское население также спешило покинуть родные места, опасаясь в первую очередь преследований со стороны тюрков суннитов.

своих армянских родственников, даже если не имел кровных связей с ними [Persian... 2005, Doc. 18]. Случалось, что некоторые пытались получить *вакф*¹ из поместий Уч-Килься [Persian... 2005, Doc. 51]. Все это, видимо, должно было способствовать принятию армянами ислама. В период распада государства Сефевидов католикосам Аствацатуре Хамадани (1715–1725) и Абрааму Хошабеци (1730–1734) удалось получить указы у шаха Тахмасиба II (1723–1732), которые защищали интересы армян. В частности, в соответствии с указом, изданным в 1724 г., джадид-уль-ислам приходилось доказывать свои права в различных административных инстанциях, прежде чем претендовать на владение имуществом своих родственников [Persian... 2005, Doc. 86].

Следующий указ шаха Тахмасиба II от 1731 г. запрещал всякие притязания новообращенных мусульман к их христианским родственникам за право претендовать на их часть наследства [Persian Decrees... 2005, Doc. 89]. Этот документ противоречил прежним сефевидским указам и фетвам, когда принятие ислама армянами поощрялось по закону имама Джафара. Указ 1731 г. свидетельствует, о том, что сефевидский шах в эпоху полного упадка государства и в условиях внешней агрессии соседних стран, стремился заручиться поддержкой армян в его борьбе против Османской империи. Известно, что Надир шах даже издал рагам (1734), чтобы «отуречивающиеся (т.е. принявшие мусульманство) лишались наследства» [Кретаци 1973, 200]. Приведенный выше указ Рзакули Мирзы от 1740 г. также защищает права христианских армян, от посягательств их родственников, принявших ислам. Запрет таких претензий был крайне важен для армянского населения и духовенства.

В 1741 г. в ответ на обращение католикоса Казара, о том, что якобы армянских юношей и девушек насильственным путем обращают в мусульманство, а также женщин-христианок выдают замуж и т.д., Надир шах издал специальный указ, запрещающий насильственное обращение армян в ислам

¹ Вакф (араб.) – неотчуждаемое имущество, выделяемое государством или отдельными лицами в мусульманских странах на религиозные или благотворительные цели.

и призывающий наказать не только виновных, но и тех правителей, в областях в которых это произошло [Тер-Мкртчян 1963, 63; Persian... 2008, Дос. 17]. Указ запрещает также вмешательство местных чиновников в вопросы, касавшиеся веры армян и нарушения их религиозных законов [Persian... 2008, Дос. 20].

Переселенческая политика

Надир шах проводил последовательную политику заселения Хорасана, куда переселял население со всех регионов страны. Часть населения была размещена в долине реки Атрек, чтобы противостоять набегам туркмен, другие – на сельскохозяйственных угодьях вокруг Мешхеда, Нишапура, Хабушана (Кучана) и Турбат-е-Джам, но основная часть переселенцев была необходима этому неугомонному завоевателю для пополнения войска. [Perry 1975, 199–215] Особое внимание Надир шах уделял переселению христианского населения, так некоторое число армян было переселено в пригород Мешхеда из Карса и Вана Османской империи, для создания поселения Новый Нахичеван по образцу Новой Джульфы, которое было основано шахом Аббасом I (пр. 1588–1629) недалеко от Исфахана (1604). В Хорасан было переселено около 500 армян из деревень Уч-Килься. [Кретацци 1973, 211; Floor 2009, 51; Lockhart 1938, 279]. Кроме армян туда также были переселены еврейские семьи из Казвина [Tucker 1994, 71]. Главной целью этого проекта было развитие торговлю и коммерческие связи вблизи новой столицы государства. Надир шах даже выделил 1 тыс. туманов на строительство армянской церкви. Однако, по словам Танбури, который посетил эти места примерно в 1739–1740 гг., церковь так и не была построена, он наблюдал только четыре стены без крыши [Tanburi 1942, 36]. Несмотря на огромные привилегии, предоставленные общине, проект так и не был реализован. По мнению Э. Такера, причиной этого могло быть то обстоятельство, что Надир шах, занятый постоянно в завоевательных походах, не мог лично контролировать его выполнение [Tucker 1994, 68]. По мнению других исследователей, причина заключалась в том, что

переселенцы в основном были крестьянами, а не торговцами и ремесленниками, и не обладали необходимыми навыками [Smbatian 2015, 134]. Соглашаясь со всеми этими доводами, следует учитывать также, что Мешхед являлся священным для шиитов городом, и основание рядом с ним христианского поселения, где строились новые церкви и допускалось распитие алкогольных напитков, воспринималось со стороны религиозных деятелей с большой настороженностью и недовольством, и, на наш взгляд, именно этот факт стал решающим в последующем провале данного проекта.

Процесс переселения армян, с территории пограничных пашалыков Османской империи, активизировавшийся со времен шаха Аббаса I продолжался и во время правления Надир шаха. Несомненный интерес представляет также указ Надир шаха от 1741 г., который запрещает местным властям препятствовать переселению армянского населения из Османской империи, по ходатайству католикоса, в села Ошакан, Феранганец, Масдара Иреванской провинции и село Джахрик в Нахичевани: «Пусть никто не мешает райятам, переселившимся в Уч-Килься, Джахрик и другие магалы как в прошлом, так и теперь, которых заявитель [Халиф] переселил из вилайетов Рума и посоветовал им стать райятами этих магалов. Им должно быть позволено, заниматься своими обязанностями райятов и благоустраивать магал. Принять это как обязанность» [Persian..., III, Doc. 19].

Согласно донесению российского резидента в Афшарском государстве от 1 мая 1738 г., армянское население Карского пашалыка переселялось в Иревань и Гянджу, впрочем, также как и курды и арабы¹. Используя такое лояльное

¹ Приведем документ с соответствующими сведениями (в исходной орфографии): «...ис турецкого города Карса командир присылал нарочного, чтоб оной Ибраим-хан [брат Надир шаха, глава Азербайджанской провинции] позволил ис того Карса жителей иттить в Генжу и другие персицкие провинции на житье. ... И в начале февраля месяца вышепомянутой Ибраим-хан ис Тевриза послал Тавекель-хана, Фатали-хана в Генжу для пропуска помянутых карских жителей и дать им места, а помянутому Ибраим-хану по указу персицкого Надир-Али шаха велено идтить к турецким пограничным городам. И сего году после их новруза, то есть марта 10-го числа, оной Ибраим-хан

и толерантное отношение правителей к христианам, армянским католикам удалось значительно увеличить численность армянского населения на территории Азербайджанской провинции.

Католические миссионеры

Одним из вопросов, серьезно беспокоящих католика Казара стало растущее влияние католических миссионеров среди армянской общины. Поэтому в своем очередном обращении к шаху, католик выразил свои опасения в связи с усилившейся католической пропагандой для армянского населения региона. В ответ на это обращение католика Казара, Надир шах еще раз идет навстречу католику и издает соответствующие указы, об изгнании и наказании этих миссионеров [Persian... 2008, Doc. 18, 23]. Шахские указы предписывали также местным чиновникам государства Афшаров ограничивать религиозную деятельность католических миссионеров среди армян. В результате многие католики были заключены в тюрьму, и их деятельность была серьезна, ограничена в регионе.

О переводе священных писаний

В отличие от своих сефевидских предшественников, в отношении представителей различных религиозных конфессий Надир шах развивал идею правовой общности ислама, христианства и иудаизма. В этом порыве Надир шаха была своя глубокая логика – ограничив шариат, он хотел создать универсальное государство, где основой будет правовой механизм общегосударственного, над религиозного порядка. Неслучайно, что шахом и основателем новой династии он стал, вопреки расхожему мнению, не столько вслед-

и при нем войска три тысячи человек отправится в пограничной к турецким городам персической город Ириань, а тут ли будет жить или куда пойдет, неизвестно... Ис Карсу многие жители в разныя места бегут и в персической город Ириань. При нем, армянине, пришло з двести домов...» [Армяно-русские... 1978, 110–111, 114–115].

ствие переворота, а по решению легитимного законного органа – курултая, где его избрали на шахский престол.

В 1740 г. был издан указ о переводе основных религиозных книг на персидский язык¹. Надир шах пригласил к себе ученых и различных религиозных деятелей, поручив им перевод на персидский язык еврейских Пятикнижия (Таурат) и Псалмов (Забут), христианского Евангелия (Инджил) и священного Корана [*Khojeh 1788*, 89–92; *A Chronicle... 1939*, 637–638]. Группу ученых возглавлял придворный историк Мирза Мехди хан Астрабади. В их число также входили два известных религиозных ученых из известного рода Хатунабади – Мир Мухаммад Масум Хусейни Хатунабади и Мир Абдулгани Хатунабади [Мамедова 2011, 157; Fischel 1952, 33]. Всего было привлечено четыре еврейских, восемь христианских и четыре мусульманских ученых [Van Gorder 2010, 152]. 7 июня 1740 г. правитель Исфахана Абдул-Хасан Афшар получил специальный фирман от Надир шаха, где указывалось что шах поручил руководство над комиссией по переводу священных книг Мирза Мехди, на что Абдул-Хасан Афшар должен выплатить ему 12 туманов из шахской казны и оказать всю необходимую помощь [Floor 2009, 97–98]. Работа над переводом продолжалась с мая 1740 по июнь 1741 г. в Исфахане [Christian-Muslim... 2019, 295–296] Когда переводы были завершены, переводчики направились в Казвин, где, по приказу шаха, они были размещены во дворце [Waterfield 2011, 75–76]. Ознакомившись с содержанием священных книг, Надир заявил, что все три книги проповедуют единобожие, потому священная книга должна быть одна². Наградив

¹ Первая попытка перевода священных книг была предпринята еще шахом Аббасом I [Fischel 1952, 25].

² Согласно сведениям российского резидента при Афшарском дворе И. Калужкина, Надир шах при встрече с ними заявил, что Всевышний даровал ему величие и славу, «в сердце наше вселил рассмотреть разность столь многих законов, и изо всех оных выбрав сделать новую веру, такую, чтоб она богу угодна была и мы от того спасение имели, ибо для чего столько в свете находятся разных законов, один от друга отменяют, и всякий своею дорогою идет, а не одною, понеже бог единый есть, да и закону одному быть надлежит» [Арунова, Ашрафян 1958, 139].

всех переводчиков по 1 тыс. туманов и 600 золотых монет, он отпустил их [Smbatian 2015, 136]. В результате, списки переводов всех четырех Евангелий в настоящее время хранятся в Библиотеке Дворца Голестан в Иране (*Кетабхане-и Ках-и Гулистан*), Парижской национальной библиотеке и Библиотеке Ватикана. Список перевода Корана, осуществленного по приказу Надир шаха, к сожалению, до наших дней не дошел¹ [Мамедова 2011, 157].

Заключение

Политика Надир шаха в отношении христианского населения отличалась терпимостью и толерантностью, суть которой сводилась к тому, чтобы обеспечить мирное сосуществование всех населяющих его народов, независимо от их религиозной принадлежности². В целях скорейшей интеграции регионов в экономические и политические структуры Афшарского государства, поддержания порядка на столь обширной территории необходимо было проводить очень гибкую национальную и религиозную политику, от реализации которой напрямую зависело единство государства. Армянская церковь искусно пользовалась данным обстоятельством для того, чтобы сохранять и, по мере возможности расширять свои владения. Этому способствовало особое положение армянской церкви, занимаемое как в Сефевидском, так и Афшарском государстве. Армянским католикам удавалось использовать в своих целях благоприятные

¹ Подробнее о том переводе и переводчиках см.: [Fischel 1952, 30–45].

² Интересную легенду о религиозных воззрениях и политических взглядах Надир шаха приводит Арутин Танбури, так Надир шах, якобы вскоре после своей коронации, посылал четыре дня подряд вестников по всей стране. В первый день вестники провозглашали, что Шах суннит (*чарьяри*), на второй день, что он шиит (*кызылбаши*), на третий, что он армянин (то есть христианин), а на четвертый, что он еврей. На пятый день он созвал диван, на котором объяснил причину своего поступка, сказав: что этим он постарался предотвратить межобщинные распри в стране, вселив в каждое из этих сообществ уверенность, что они могут полагаться на него как на своего. Пригрозив также, что все общины должны относиться друг к другу по-братски, иначе «он отрежет их головы, как мясо и бросит перед ними» [Tanburi 1942, 44].

для нее условия не только для усиления своего влияния, расширения своих владений, но также и увеличения своих приходов путем переселения армянского населения из соседней Османской империи. В свою очередь, официальные власти стремились использовать влияние церкви, путем предоставления им определенных юридических и экономических льгот и привилегий. К их числу относился и налоговый иммунитет, предоставлявшийся религиозным учреждениям или отдельным представителям высшего духовенства. Толерантная политика, проводимая Надир шахом в отношении всего христианского населения, нашла свое отражение и во взаимоотношениях официальных властей с армянской церковью¹.

Большинство указов изданных Надир шахом защищают неприкосновенность вакфов Уч-Килься, и других христианских святынь. Для руководства престолом в Уч-Килься было крайне важно обеспечить их владения от посягательств и сохранить налоговый иммунитет, поэтому неудивительно, что большинство указов, которых желали добиться католики, касаются этих вопросов. Забота о христианском населении и покровительство над святынями проявлялось также в том, что в ходе военных действий в регионе шах издавал специальные указы, запрещающие нападение и всяческое посягательство на имущество христиан. Некоторые шахские указы касались вопросов прав наследования и межрелигиозных браков. Одними из самых примечательных указов Надир шаха можно считать указы, разрешающие не только восстановление старых, но даже строительство новых церквей [Smbatian 2015, 136], что было немыслимо в других мусульманских странах того времени.

Проводимая на государственном уровне политика этно-религиозной терпимости объяснялось следующими причинами. Во-первых, кызылбашские правители традиционно отличались своей терпимостью к христианам и церквям,

¹ По словам Иосифа Эмина, «Надир за все время своего правления никогда не обижал армян, кроме двух торговцев Джульфы, которые обманув, поклались его именем, и потому были сожжены заживо на большой площади Исфахана в 1746 г.» [Emin 1918, 12].

находившимся в пределах их государств, поскольку те исповедовали единобожие и придерживались своего Священного писания. Во-вторых, в составе этих государств церковь являлась организацией, державшей в повиновении христианское меньшинство, которое являлось податным населением; она обеспечивала, тем самым, немалые финансовые вливания в казну государства. В-третьих, лояльное отношение к христианам имело важное внешнеполитическое значение¹.

Таким образом, отношение к немусульманским подданным в Афшарском государстве было вполне лояльным. Им гарантировались основные права: право на жизнь, неприкосновенность личности и имущества, свобода вероисповедания, свобода предпринимательской и иной хозяйственной деятельности, право на судебную защиту и защиту от внешних врагов. Армянская община активно включалась в экономическую жизнь Афшарского государства и играла в ней существенную роль. Можно заключить, что, обусловленная политическими и экономическими выгодами политика Надир шаха привела к усилению армянской церкви, адепты которой в сравнении с представителями других религиозных меньшинств имели не только более заметную свободу вероисповедания, но и ряд привилегий, хотя и другие христианские общины успешно сохраняли свою национальную, религиозную и культурную идентичность.

ЛИТЕРАТУРА

Арунова М.Р., Ашрафян К.З. Государство Надир шаха Афшара. М.: Восточная литература, 1958. 284 с.

Армяно-русские отношения во втором тридцатилетии XVIII века / Сост. В.К. Восканян, Дж.О. Галустян, В.М. Мартиросян. Т. III. Ереван: АН АрмССР, 1978. 409 с.

Аннинский А. История армянской церкви (до XIX века). Кишинев, 1900. 324 с.

¹ Кызылбашские правители рассматривали христианских подданных как полезное население, необходимое для укрепления экономических и политических связей с европейскими государствами.

Аракелян Г.Х. Духовный центр Эчмиадзина в сфере противоборства России и Ирана в первой четверти 19-го века по персидским и турецким документам Матенадарана / Автореф. дисс. ... к.и.н. Ереван, 1991. 16 с.

Гезалова Н.Р. Вопросы истории Азербайджана XVIII в. (на основе сведений англоязычных источников и историографии). М.: Ирис групп, 2010. 244 с.

Кретаци, Абраам. Повествование / Пер. на рус. яз., предисл. и комм. Н.К. Корганяна. Ереван: АН АрмССР, 1973. 312 с.

Кишмишев С.Р. Походы Надир-Шаха в Герат, Кандагар и Индию и события в Персии после его смерти. Тифлис: Военно-исторический отдел при штабе Кавказского военного округа, 1889. 312 с.

Мамедова Р.М. Политика Надир шаха в отношении религиозных меньшинств // *Вестник Бакинского ун-та*. № 4, 2011. С. 152–160.

Петрушевский И.П. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI–XIX вв. Л.: ЛГУ, 1949. 382 с.

Ереванци, Симеон. Джамбр: Памятная книга, зеркало и сборник всех обстоятельств Святого престола Эчмиадзина и окрестных монастырей. М.: Восточная литература, 1958. 400 с.

Тер-Мкртчян Л.Х. Армения под властью Надир-Шаха. М.: Восточная литература, 1963. 83 с.

Мофаххам, Мохсен. Аснад ва мукатабан-е тарихи // *Баррасиха-йе тарихи*, 2, 5 (1346/1968). URL: <http://www.asnad.org/en/document/32>.

A Chronicle of Carmelites in Persia and the Papal mission of the XVII and XVIII centuries. Vol. I. London, 1939. 720 p.

Avery P. Nadir Shah and Afsharid legacy // *The Cambridge History of Iran: From Nadir Shah to the Islamic Republic*. Vol. VII. Cambridge, 1993. P. 3–62.

Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. XII. Asia, Africa and the Americas (1700–1800). Leiden – Boston: Brill, 2019. 932 p.

[Emin, Joseph]. Life and Adventures of Emin Joseph Emin, 1726–1809, written by himself / Ed. by Amy Apcar; 2nd ed. Calcutta, 1918. 532 p.

Fischel, Walter J. The Bible in Persian Translation: A Contribution to the History of Bible Translations in Persia and India // *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 1 (Jan., 1952). P. 3–45.

Floor W. The Rise and Fall of Nader Shah, Dutch East India Company Reports, 1730–1747. Washington: Mage Publ., 2009. 292 p.

Khojeh A. Memoirs / transl. by F. Gladwin. Calcutta, 1788. 219 p.

Lambton A. Landlord and Peasant in Persia. London: Oxford Univ. Press. 1953. 504 p.

Lockhart L. Nadir Shah. A critical study based mainly upon contemporary sources. London: Luzac & Co, 1938. 344 p.

Perry J.P. Forced migration in Iran during the seventeenth and eighteenth centuries // *Iranian Studies*. Vol. XVIII, No. 4, 1975. P. 199–216.

Persian Documents of the Matenadaran: Decrees. Vol. IV: 1734–1797 / Ed. by K.P. Kostikyan. Yerevan: Nairi, 2008. 387 p.

Persian Documents of the Matenadaran: Decrees. Vol. III: 1652–1731 / Ed. by K.P. Kostikyan. Yerevan: Nairi, 2005. 728 p.

Smbatian R. *Nadir's Religious Policy Towards Armenians* // Studies on Iran and The Caucasus. Ed. by U. Bläsing, V. Arekelova and M. Weinreich. Leiden, 2015. P. 131–138.

Tanburi, Arutin Efendi. Tahmas Kulu Han'in Tevarihi, ed. Esat Uras. Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1942. 48 s.

Tucker E.S. Nadir Shah and the Ja'fari Madhhab Reconsidered // *Iranian Studies*, Vol. 27, No. 1/4, 1994. P. 163–179.

Van Gorder, Christian A. Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Modern Iran. Lexington Books, 2010. 353 p.

Waterfield R. Christians in Persia: Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants. New York: Routledge, 2011. 208 p.

REFERENCES

Arunova M.R., Ashrafian K.Z. (1958) *Gosudarstvo Nadir shakha Afshara* [Nadir Shah Afshar's state]. Moscow, Vostochnaia literatura. (In Russian).

Armiano-russkie otnosheniia vo vtorom tridtsatiletii XVIII veka [Armenian-Russian relations in the second 30s of the 18th century] (1978). Ed. by Voskanian V.K., Galustian D.O., Martirosian V.M. Vol. III. Erevan, AN ArmSSR. (In Russian).

Anninskii A. (1900) *Istoriia armianskoi tserkvi (do XIX veka)* [History of the Armenian Church (until the 19th century)]. Kishinev, Tip. M. Spivaka. (In Russian).

Arakelian G.K. (1991) *Dukhovnyi tsentr Echmiadzina v sfere protivoborstva Rossii i Irana v pervoi chetverti 19-ogo veka po persidskim i turetskim dokumentam Matenadarana* [The spiritual center of Etchmiadzin in the field of confrontation between Russia and Iran in the first quarter of the 19th century according to the Persian and Turkish documents of Matenadaran]. Abstract of a dissertation. (In Russian).

Gezalova N.R. (2010) *Voprosy istorii Azerbaidzhana XVIII v. (na osnove svedenii angloiazychnykh istochnikov i istoriografii)* [Issues of the history of Azerbaijan of the 18th century (based on information from English-language sources and historiography)]. Moscow, Iris grupp. (In Russian).

Kretatsi, Abraam. (1973) *Povestvovanie* [Narrative]. Transl. from Russian, prefaces and comments by N.K. Korganiana. Erevan, AN ArmSSR. (In Russian).

Kishmishev S.R. (1889) *Pokhody Nadir-Shakha v Gerat, Kandagar i Indii i sobytia v Persii posle ego smerti* [Nadir Shah's campaigns to Herat, Kandahar and India and events in Persia after his death]. Tiflis, Voenno-istoricheskii otdel pri shtabe Kavkazskogo voennogo okruga. (In Russian).

Mamedova R.M. (2011) *Politika Nadir shakha v otnoshenii religioznykh men'shinstv* [Nadir Shah's policy towards religious minorities]. *Vestnik Bakinskogo Universiteta*. No. 4. Pp. 152–160. (In Russian).

Petrushevskiy I.P. (1949) *Ocherki po istorii feodal'nykh otnoshenii v Azerbaidzhane i Armenii v XVI–XIX vv.* [Essays on the history of feudal relations in Azerbaijan and Armenia in the 16th – 19th centuries]. Leningrad, LSU. (In Russian).

Erevantsi, Simeon. (1958) *Dzhambr: Pamiatnaia kniga, zertsalo i sbornik vsekh obstoiatel'stv Sviatogo prestola Echmiadzina i okrestnykh monastyrei* [Jambr: A memorial book, a mirror and a collection of all the circumstances of the Holy See of Etchmiadzin and the surrounding monasteries]. Moscow, Vostochnaia literatura. (In Russian).

Ter-Mkrtychian L. Kh. (1963) *Armeniia pod vlast'iu Nadir-Shakha* [Armenia under the rule of Nadir Shah]. Moscow, Vostochnaia literatura. (In Russian).

Mufakhkham, Muhsin. *Asnad va mukatabat-i tarikhi. Barrasi-ha-yi tarikhi* 2, 5 (1346/1968). URL: <http://www.asnad.org/en/document/32/> (In Persian).

A Chronicle of Carmelites in Persia and the Papal mission of the XVII and XVIII centuries. (1939) Vol. I. London.

Avery P. (1993) Nadir Shah and Afsharid legacy. In: *The Cambridge history of Iran: From Nadir Shah to the Islamic Republic.* Vol. VII. Cambridge, Pp. 3–62.

Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. (2019) Vol. XII: Asia, Africa and the Americas (1700–1800), Leiden – Boston, Brill.

[Emin, Joseph]. (1918) *Life and Adventures of Emin Joseph Emin, 1726–1809, written by himself.* Ed. by Amy Apcar; 2nd ed. Calcutta.

Fischel, Walter J. (1952) The Bible in Persian Translation: A Contribution to the History of Bible Translations in Persia and India. *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 1 (Jan., 1952). Pp. 3–45.

Floor W. (2009) *The rise and fall of Nader Shah, Dutch east India company reports, 1730–1747.* Washington, Mage Publ.

Khojeh, Abdul Kurreem. (1788) Memoirs. Transl. by F. Gladwin. Calcutta.

Lambton A. (1953) *Landlord and Peasant in Persia.* London, Oxford Univ. Press.

Lockhart L. (1938) *Nadir Shah. A critical study based mainly upon contemporary sources.* London, Luzac & Co.

Perry J.P. (1975) Forced migration in Iran during the seventeenth and eighteenth centuries. *Iranian Studies.* Vol. XVIII, No. 4. Pp. 199–216.

Persian Documents of the Matenadaran: Decrees. (2005) Vol. III: 1652–1731. Ed. by K.P. Kostikyan. Yerevan: Nairi.

Persian Documents of the Matenadaran: Decrees. (2008) Vol. IV: 1734–1797. Ed. by K.P. Kostikyan. Yerevan: Nairi.

Smbatian R. (2015) *Nadir's Religious Policy Towards Armenians.* In: *Studies on Iran and The Caucasus.* Leiden. Pp. 131–138.

Tanburi, Arutin Efendi. (1942) *Tahmas Kulu Han'in Tevarihi.* Ed. by Esat Uras. Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi.

Tucker, Ernest S. (1994) Nadir Shah and the Ja'fari Madhhab Reconsidered. *Iranian Studies*, Vol. 27, No. 1/4. Pp. 163–179.

Van Gorder, Christian A. (2010) *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Modern Iran.* Lexington Books.

Waterfield R. (2011) *Christians in Persia: Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants.* New York, Routledge.

Анна БЕРТОВА

ХРИСТИАНСТВО И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ЯПОНИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-243-272

С середины XIX в. Япония стала открываться после более чем двухвековой самоизоляции, столкнулась с гораздо более продвинутой западной цивилизацией и должна была стремительно модернизироваться. В стране начало распространяться христианство, которое оказало значительное влияние на формирование в Японии новой системы ценностей, в первую очередь, в сфере семейных и гендерных отношений – одной из самых традиционных и не склонных к радикальным переменам. Целью данной статьи является анализ пропагандируемого членами японского христианского сообщества второй половины XIX – начала XX вв. нового семейного уклада, а также воплощения этих идеальных ценностей в семейной жизни ряда японских христианских лидеров. Рассматривается также то влияние, которое христиане оказали на японское общество в вопросе повышения статуса женщины и борьбы с легализованной проституцией, институтом официальных наложниц и работорговлей. Несмотря на неоднозначное отношение к христианству в японском обществе, а также на недостаточное понимание японскими христианами причин тех или иных негативных социальных явлений, члены японского христианского сообщества, особенно отдельные его лидеры, своим примером оказали значительное влияние на изменение статуса женщины в обществе и подход к выбору партнера для создания семьи. Более того, некоторые предпринятые ими инициативы в итоге повлекли за собой реформирование японского гражданского кодекса в вопросе семейного законодательства в сторону сближения японских законов с западными. Таким образом, можно утверждать, что члены японского христианского сообщества старались строить свою семейную жизнь

на новых, не принятых ранее в стране идеалах, сильно расходящихся с традиционными, и отчасти преуспели в распространении этих идеалов и на японцев-нехристиан.

Ключевые слова: христианство, семейные отношения, гендерные отношения, Япония, семейное законодательство, легализованная проституция, институт наложниц, викторианская мораль.

В середине XIX века в Японии начали происходить масштабные перемены, которые затронули практически все сферы жизни японцев. После более чем двухсотлетней политики самоизоляции страна была насильственно открыта западными державами, а через некоторое время произошла так называемая революция Мэйдзи (1868), в результате которой к власти пришли сторонники императора и была ликвидирована система военного правления сёгунов, существовавшая в Японии с XII века. Последовавшие реформы Мэйдзи к концу XIX века привели к выходу Японии на совершенно новый уровень развития.

Преобразования во всех областях происходили в ускоренном темпе, так как над Японией висела угроза колонизации со стороны Запада, поэтому за короткие сроки стране необходимо было перенять огромное количество новых идей и технологий, на освоение которых у Запада ушло несколько веков. Поэтому значительная роль в этих преобразованиях принадлежала иностранным специалистам, приглашенным японским правительством. Многие из этих специалистов были одновременно христианскими миссионерами, в основном различных протестантских деноминаций [Бертова 2015, 144–145].

Эти люди, часто ведомые искренним стремлением помочь Японии занять достойное место в мире и распространить христианскую веру и европейские знания, привлекали к себе множество японских учеников.

В связи с этим, во второй половине XIX века произошел беспрецедентный всплеск увлечения японцев христианством. Первыми христианами становились преимущественно представители самого образованного самурайского сословия – с одной стороны, самого подготовленного к восприятию

более продвинутых знаний, но с другой стороны, весьма традиционно мыслящего, впитавшего за века своего доминирующего положения в стране идею о собственном интеллектуальном и нравственном превосходстве. Особенно сильны их традиции были в отношении моральных принципов и системы семейных отношений, окончательно сложившейся в период сёгуната Токугава (1603–1867). В чем-то христианство сильно импонировало молодым самураям, однако в вопросе гендерных и семейных взаимоотношений идеи, пропагандируемые миссионерами, поначалу казались японским юношам абсурдными.

В связи с этим, значительный интерес представляет проследить, как христианство влияло на создание нового идеала семейных отношений в Японии, а также как реальный уклад в семьях японских христиан соотносился с идеальным представлением о христианской семье, которое они продвигали и пытались привить в стране.

Семейный уклад периода Токугава и взаимоотношения мужчин и женщин в самурайских семьях

Для начала необходимо вкратце обрисовать, как строились семейные отношения до описываемого периода, когда установилась жесткая сословная система¹ со своими четкими правилами, призванными максимально сохранить стабильность и порядок в обществе.

В эпоху Токугава (1603–1867) статус женщины в обществе и семье стал гораздо ниже, нежели он был в предыдущие периоды. Во многом это было связано с основными положениями главной идеологии сёгуната – неоконфуцианства в трактовке китайского философа XII века Чжу Си (1130–1200), который полагал, что женщина по своей природе уступает мужчине во всем, и ее основная функция сводится к продолжению

¹ В период Токугава выделялось четыре сословия, высшим и наиболее уважаемым из которых считалось сословие самураев, затем шли сословия крестьян, ремесленников и торговцев. Со временем, несмотря на формальное сохранение самураями своего привилегированного статуса, значительное влияние и денежные ресурсы приобрело сословие торговцев.

рода мужчины и преданному выполнению материнских обязанностей [Adams 2009, 33]. Как существо, лишенное острого разума и движимое по преимуществу страстями и чувствами, женщину нужно было строго контролировать. Она должна была четко понимать свое положение и выполнять свой долг по поддержанию гармонии в семье.

Юридически женщина была несамостоятельна, поэтому все вопросы ее жизни решались при обязательном участии сначала отца или старшего брата, а потом мужа. Молодая жена оказывалась самым бесправным существом в семье, так как была обязана подчиняться всем родственникам супруга мужского пола, а также его матери.

Несмотря на то что женщины из обеспеченных сословий могли получать образование, последнее фокусировалось на том, как сделать их послушными и верными женами, готовыми в любой момент исполнить волю мужа. Для девушек из самурайского сословия это соотносилось с кодексом воинской чести бусидо, в котором самой главной добродетелью была верность господину и исполнение своего долга перед ним, причем в случае женщин господином был супруг. Одним из основных трудов, предназначенных для освоения юных девушек, было произведение японского неоконфуцианского философа XVII века Каибара Эккэна «Великое учение для женщин» («Онна дайгаку»), которое в подробностях описывало все те добродетели, которые должны были культивировать в себе девушки для того, чтобы стать достойными женами и продолжательницами рода [Adams 2009, 33].

Выбор спутницы жизни чаще всего происходил по совету родителей, искавших для своих детей наиболее выгодную партию, и не учитывал чувства молодых. По сути, сферы семейных и любовных отношений были разнесены и существовали отдельно. По этой причине в японском языке долго не было слова, которое бы описывало любовь к собственной жене, так как любовь в семейных отношениях вообще не предполагалась. Между тем, существовало слово, описывающее любовь как влечение к женщине, причем чаще всего либо запретное, либо осуществляемое по отношению

к обитательницам веселых кварталов: в этом контексте обычно употреблялось слово *иро*, не используемое для семейных отношений [Ballhatchet 2007, 178].

Наиболее известные любовные истории и романы, описываемые в литературных произведениях или же происходившие в реальности, касались не семейных уз, а взаимоотношений мужчин разных сословий с гейшами, и конец их чаще всего был драматичен.

Мужчина после вступления в брак продолжал обладать свободой отношений с женщинами, в то время как для жены необходимым условием была верность супругу. Измена со стороны женщины могла стать прямой причиной для развода, в то время как предъявлять аналогичные требования к супругу считалось невозможным. Мужчины могли иметь как мимолетные связи, так и более постоянные, в виде любовниц, чаще всего из веселых кварталов, или же наложниц, которые нередко происходили из низших сословий. Наложницы и любовницы могли обитать в домах, специально снимаемых для них мужчиной, и их посещение не считалось аморальным. Негодование общественности могли вызвать скорее излишние траты на возлюбленных в ущерб основному семейному бюджету – так как такое расточительство подрывало благополучие рода, конфуцианская мораль это осуждала.

С наступлением новой эпохи и всесторонними переменами в обществе Япония впервые познакомилась с политическим, экономическим и культурным устройством западных стран. Члены первых дипломатических миссий в Америку и страны Европы, а также японские иностранные студенты не могли не замечать, что отношение к женщинам на Западе значительно отличается от японского. Тем не менее, семейная сфера и сфера гендерных отношений оказалась одной из самых консервативных, и перемены там происходили крайне медленно.

Влияние христианской морали на представления об идеальных семейных отношениях

Одновременно с этим, после открытия Японии в страну устремились христианские миссионеры, стремившиеся

обратить японцев в веру и привить им «должное» представление о нравственности.

Первыми христианскими верующими, как было сказано, становились выходцы из самурайского сословия, получившие традиционное конфуцианское образование. Несмотря на то что при новом правительстве существовавшая в период Токугава сословная система была отменена, и самураи объединились с представителями низших сословий, усвоенные ими представления и моральные основы не изменились. Они продолжали считать себя элитарным сословием и блюстителями морали. Можно сказать, что принятие христианства способствовало для многих из них сохранению ощущения превосходства над выходцами из остальных сословий [Бертова 2018, 33–35]. Они пытались активно впитывать иностранные знания и воспринимать западную мораль, которая казалась им наиболее подходящей для Японии нового времени.

Необходимо отметить, что первые миссионеры способствовали распространению в Японии христианских ценностей, в первую очередь, своим собственным примером: проповедники этого периода отличались скромностью поведения и высокими моральными качествами, вызывавшими восхищение их паствы. Они выросли, в основном, на идеалах викторианской морали, распространившихся в это время не только в Британской империи, но также в США и некоторых других западных странах, в рамках которых мужчина и женщина считались равными перед Богом, а семейный союз объявлялся священным объединением, основанным, в первую очередь, на родстве душ двух супругов, а не на стремлении к наслаждению или продолжению рода. Несомненно, подобные отношения в реальности далеко не всегда были достижимы, однако миссионеры пытались привить среди своих юных японских учеников именно такой подход.

Огромное удивление юных самураев вызывало значительное количество женщин среди иностранных миссионеров, причем многие из них приезжали не просто как жены миссионеров, а как совершенно самостоятельные деятель-

ницы, обладающие незаурядным умом и харизмой¹. Это сплачивало вокруг них как девушек-японок, так и юношей, проникавшихся к женщинам искренней симпатией и преданностью. Большой резонанс среди представителей молодого христианского сообщества вызвала свадьба, которая произошла между миссионеркой Мэри Киддер, принадлежащей к Голландской реформатской церкви, и миссионером Эдвардом Миллером из Пресвитерианской церкви. Мэри Киддер, сумевшая в одиночку собрать вокруг себя значительное число учеников, была рада разделить с ними свою радость и пригласила всех на свадьбу. Изумление молодых японцев вызвало то, что жених был на 10 лет младше Мэри, а после заключения брака ушел со своей должности, чтобы помогать жене в ее работе [Ballhatchet 2007, 180]. Подобного рода взаимоотношения, очевидно, основанные на общности интересов и устремлений и искренней привязанности, были для молодых японских христиан в новинку.

Подобный идеал отношений постепенно начал распространяться среди членов христианского сообщества, особенно среди тех, кто имел возможность выехать за границу и вживую засвидетельствовать их на Западе. Однако даже первые христиане этого периода (из самурайского сословия) были поначалу возмущены идеей о потенциальном равенстве с женщинами. Так, один из будущих лидеров Протестантской церкви, Эбина Дандзэ (1856–1937), отказался слушать лекции по христианству в одном помещении с двумя девушками, которые также желали приобщиться к вере. Он не соглашался с увещеваниями проповедника Л.Л. Джейнза (1838–1909), пока жена миссионера не предложила выход – разделить юношей и девушек перегородкой или ширмой. Только это смогло примирить молодого самурая с ситуацией [Фуруя 2004, 35]. Интересно, что впоследствии, после более глубокого ознакомления с христианством он счастливо женился на одной из этих девушек.

¹ Согласно статистике, около двух третей всех христианских миссионеров в Японии в тот период были женщинами [Ballhatchet 2007, 180].

Примером наиболее прогрессивного с западной точки зрения отношения к женщине, несомненно, являлся выдающийся японский христианский деятель и миссионер Ниидзима Дзё (1843–1890), который, в отличие от многих своих соотечественников, прожил в Америке в течение весьма долгого времени – около 10 лет, причем уехал туда еще до революции Мэйдзи, в 1864 г. Ниидзима получил в Америке современное образование, стал протестантским проповедником и вернулся на родину, где начал активно содействовать распространению христианства и современного образования. Ниидзима основал первый в стране христианский университет Досиса («Общество единомышленников»), а также устроил первый в Японии христианский обряд бракосочетания. В жены Ниидзима выбрал выдающуюся женщину с крайне интересной судьбой: его избранницей стала Ямамото Яэ (1845–1932), на протяжении первого этапа своей жизни известная как женщина-воин, стойко защищавшая во время гражданской войны Босин (1868–1869)¹ один из последних оплотов сторонников сёгуната Токугава, замок Айдзу-Вакамацу. После взятия замка силами императора Яэ смогла уйти незамеченной и оказалась в Киото, где начала карьеру учительницы. Там же она приняла христианство и познакомилась с Ниидзима Дзё, вернувшимся из Америки. Тот был поражен мужеством, стойкостью девушки и ее характером: так, в одном из своих писем Ниидзима с восхищением писал, что Яэ ничего не боится, если речь идет о долге и вере [Hardy 1980, 202].

На протяжении всей их совместной жизни он проявлял к жене потрясавшее его учеников и сторонних наблюдателей уважение. Например, он впервые стал обращаться к жене с добавлением к ее имени уважительного суффикса «сан» («госпожа»), что в Японии того времени было просто немыслимо. Кроме того, он начал появляться вместе с женой на рикше, что также ранее было невозможно, потому что указывало

¹ Война годов Босин (1868–1869) – гражданская война между сторонниками последнего сёгуна Токугава Ёсинобу, и идеологами возвращения власти императору. Произошла уже после формального отречения сёгуна Ёсинобу и революции Мэйдзи и привела к окончательной победе императорских войск.

на равенство супругов. Более того, он всегда пропускал Яэ вперед, когда входил в какое-либо помещение. Это вызывало сильное негодование у учеников Ниидзимы, которые называли Яэ «плохой женой», совершенно не знающей своего места. Только после смерти Ниидзимы они прониклись к Яэ настоящим уважением – она пережила мужа более чем на 40 лет, больше не выходила замуж, но самоотверженно занималась помощью раненым в Обществе Красного Креста, за что дважды была награждена Орденом Драгоценной Короны, до этого предназначенным для награды женщин благородного происхождения за особые заслуги перед государством.

Пример Ниидзимы со временем начал передаваться и другим молодым христианам, которые все больше хотели видеть своими спутницами девушек, разделяющих их устремления.

Чем более японские христиане проникались западными моральными ценностями в области семейных и гендерных отношений, тем более разительным казался им контраст со сложившимися в Японии традициями. Некоторые молодые христиане начали активно призывать к изменению сложившейся ситуации, правда, их рвение не всегда воспринималось однозначно позитивно.

Так, большой скандал в японском обществе, и даже в христианском сообществе, вызвала написанная на английском языке книга японского христианина и пастора Тамура Наооми (1858–1934)¹ «The Japanese Bride» [Tamura 1893], в которой автор разоблачал все, по его мнению, порочные и неправильные японские обычаи в сфере семейных взаимоотношений. Тамура стал одним из первых японских студентов-теологов за рубежом и несколько лет провел в Америке, где своими глазами мог видеть, насколько положение западной женщины отличается от японской. Он был пленен распространенной среди представителей американского высшего обще-

¹ Тамура является одним из трех первых японских протестантских пасторов – в 1880 году он был рукоположен в пасторы вместе с двумя другими выдающимися японскими христианами – Уэмура Масахиса и Ибука Кадзиносукэ [Фуруя 2011, 110].

ства викторианской моралью, которая в своих идеалах разительно отличалась от японских традиций, и счел своим долгом вскрыть всю неприглядность японской семейной жизни, увиденную им через призму новообретенных христианских взглядов. В частности, например, он писал:

«Для японцев любовь и грубая плотская страсть – вещи из одной и той же категории. В любом случае применяется один и тот же грубый глагол «хорэру». При этом женитьба рассматривается как жизненная необходимость, важная церемония, но ни в коем случае не имеющая священного характера... Японцы никогда не испытывали сладости чистой «супружеской любви» [Tamura 1893 3].

За эти слова Тамура впоследствии неоднократно подвергался осуждению не только со стороны нехристиан, но и со стороны представителей христианского сообщества, обвинявших его в nepозволительных обобщениях и опорочивании своих соотечественников в глазах Запада [Anderson 2007, 218], но все же в его книге содержится ряд интересных наблюдений и сведений относительно семейной жизни японцев.

Например, Тамура писал, что основными причинами для развода с женой в японских семьях могли быть следующие: 1) неподчинение свекру и свекрови; 2) отсутствие детей; 3) прелюбодеяние со стороны жены; 4) ревность со стороны жены; 5) нехорошие болезни; 6) болтливость; 7) воровство. Кроме того, если жена не нравится мужу, он может развестись с ней и без особой причины. Часто развод происходит из-за того, что жену не любит свекровь. При этом жена права на развод не имела [Tamura 1893, 75–76].

Тамура отмечал, что после свадьбы молодожены в Японии чаще всего продолжают жить вместе с родителями мужа, заботясь о них. Свекровь во всем командует молодой женой, которая находится в доме на положении служанки – встает раньше всех, ложится позже всех и делает всю работу по дому [Tamura 1893, 68]. При этом муж имеет право делать все, что ему вздумается: не показываться дома неделю или даже месяц, завести себе наложницу, которую он может поселить

либо в своем доме, либо снять для нее частный дом. Жена же не может сказать ему ни слова в укор [Тамура 1893, 72]. Институт наложниц ни в коем случае не порицается; более того, иногда родители сами подыскивают наложницу для своего уже женатого сына [Тамура 1893, 74].

Судя по всему, это было недалеко от истины. По крайней мере, именно так обстояли дела в большинстве семей представителей имущих классов в период Токугава и в начале периода Мэйдзи. По мнению Тамура, только внедрение в Японию христианства могло исправить общественную мораль и нравы.

Еще одно любопытное наблюдение Тамура связано с тем, как молодые люди общаются друг с другом в западных странах и в Японии: он отмечает, что на Западе всюду распространены ухаживания молодых людей за девушками, поощряемые родителями, поэтому юноша и девушка могут на некоторое время остаться наедине и узнать друг друга поближе. Однако в Японии такой возможности не предоставляется: после достижения детьми семилетнего возраста между мальчиками и девочками возникает «японская стена», которая не позволяет им общаться – по конфуцианским представлениям, мальчик в семь лет уже не должен был находиться вместе с девочками, даже со своими сестрами [Тамура 1893, 10–12]. Именно это, по мнению проповедника, и являлось одной из важнейших причин того, что в Японии муж и жена часто оказывались совершенно незнакомыми и неблизкими друг другу людьми – у них просто не было возможности познакомиться поближе и сделать выводы относительно характеров друг друга.

Действительно, в Японии периода Токугава и начала Мэйдзи не было мест, где молодые люди разного пола из хороших семей могли бы беспрепятственно общаться друг с другом и иметь какое-то совместное времяпрепровождение. Как ни удивительно, первыми такими местами стали христианские церкви и миссионерские школы, где юноши и девушки могли наблюдать друг за другом и общаться. Миссионеры старались обеспечить своей юной пастве больше возможностей для совместного христианского досуга, который

скреплял ее не в меньшей степени, нежели участие в службах и чтение Библии. Молодые люди посещали общеобразовательные и духовные лекции, устраивали песнопения, учили английский язык, вели литературную деятельность. Появление мест и возможностей для совместного досуга, совершенно приличного даже для представителей высших сословий, действительно позволяло многим членам японского христианского сообщества выбирать себе пару не традиционным способом, по сговору родителей или через посредника или сваху, а исходя из личной привязанности.

Конечно, даже среди представителей японских христиан случались разводы, правда, воспринимавшиеся окружением крайне негативно. Причиной их, как это ни парадоксально (судя по проанализированным исследовательницей Х. Бэллхэтчет случаям браков выдающихся японских протестантских лидеров), было то, что яркие и самостоятельные японские христианки, получившие новое, более продвинутое образование в западном ключе, не были готовы вести традиционную жизнь японских домохозяек (подробнее см. [Ballhatchet 2007]). Если сами молодые христиане хотели видеть в своей избраннице стремление к саморазвитию, то их родители, прежде всего, матери, были людьми, воспитанными в старых традициях, поэтому ожидали от невестки качеств, присущих японской жене прошлого – беспрекословного послушания, готовности взять на себя все домашние дела, оставления всех амбициозных планов по собственному развитию. Далеко не все молодые христианки оказывались на это способны.

Например, один из выдающихся японских христиан, будущий основатель первого независимого японского христианского движения «Мукёкай» («Нецерковное движение»), Утимура Кандзо (1861–1930), сравнительно поздно присоединившийся к своим товарищам-христианам из-за учебы в городе Саппоро, на острове Хоккайдо, по возвращении в Токио стремительно погрузился в новый мир совместного пребывания с молодыми христианками и сделал свой выбор спутницы жизни по принципу ее яркости и независимости.

В результате, его первый скоропалительный брак с Асада Такэ, мечтавшей преподавать в христианской школе и способствовать развитию образования в Японии, закончился сокрушительной неудачей [Howes 2007, 129] – молодая жена не захотела слушаться свекрови и посвящать все свое время домашним делам. В итоге за их кратковременным браком последовал болезненный и неприятный развод, усложнившийся тем, что Такэ ждала ребенка, которого Утимура так и не захотел признать. Эти неприглядные обстоятельства отвратили от будущего проповедника его бывших друзей-христиан и заставили его уехать учиться в Америку, в надежде, что по возвращении дело несколько забудется [Бертова 2017, 235–236]. Своих следующих жен Утимура (а всего он был женат трижды) выбирал уже по традиционному принципу, желая найти женщину, которая сможет стать для него надежным тылом в традиционалистском японском обществе. Неудивительно, что основанное Утимурой христианское движение «Мукёкай» («Нецерковное движение»), призывающее к выработке в Японии своего, отличного от западного варианта христианства, учитывающего японские традиционные ценности и религиозное наследие, является одним из наиболее ортодоксально-патриархальных движений, где основная роль принадлежит наставнику мужского пола, который может не только учить своих учеников Священному Писанию, но и наставлять их в различных жизненных ситуациях [Бертова 2017, 245].

Между тем, один из наиболее выдающихся лидеров японского христианства, будущий глава одного из наиболее влиятельных объединений японских христиан – Церкви Христа в Японии¹, Уэмура Масахиса (1858–1925), был гораздо более удачлив в браке. Выбор Уэмуры пал на девушку по имени Яманоути Суэно, дочь богатого торговца и синтоистского священнослужителя, получившую хорошее конфуцианское образование, а затем решившую углубить свои знания в жен-

¹ Церковь Христа в Японии (Нихон кирисуто кёкай) – крупная и весьма влиятельная протестантская организация, основанная в стране представителями Японской пресвитерианской церкви. Под разными названиями существовала с начала 1870-х гг. вплоть до окончания Второй мировой войны.

ской христианской школе Феррис, открытой в городе Йокогама. Там она одновременно преподавала китайский и изучала английский язык. Вскоре она прониклась христианством, получила крещение, а затем обратила в веру и членов своей семьи, среди которых были синтоистские и буддийские священники [Ballhatchet 2007, 183].

Уэмура, воспитанный в строгих традициях, не общался с Суэно напрямую, однако, видимо, наблюдал за ней во время совместных мероприятий тесного круга местного христианского сообщества. В результате он укрепился в мысли, что такая твердая в вере, целостная натура, сама по себе стремящаяся к образованию и просвещению, станет для него отличной соратницей и единомышленницей. Поэтому он обратился к Суэно через одного из старших христиан, выдающегося проповедника Окуно Масацуна (1823–1910), с предложением выйти за него замуж. Суэно согласилась – вероятно, она также знала об Уэмуре и могла видеть его раньше. Семейная жизнь Суэно оказалась далеко не безоблачной, так как мать Уэмуры придерживалась крайне традиционалистских взглядов и обладала сложным характером, поэтому она стала давить на невестку, заставляя вписываться в тот шаблон поведения настоящей японки, который сложился к тому времени. Однако Суэно, в отличие от Такэ, согласилась со своей ролью и предпочла верную поддержку делам своего выдающегося мужа собственному независимому развитию. Немалую роль в этом случае сыграло и то уважение, которое с самого начала выказывал к жене Уэмура. Он сохранял его даже в стенах собственного дома, что редко случалось в случае с японцами того времени, часто писал ей письма, в которых обращался к ней за советом относительно своих произведений, поощрял ее занятия учебной и написанием стихов. Однако удачным брак смог стать только потому, что Суэно, получив изначально весьма традиционное образование, была готова пойти на уступки и нашла свое призвание в служении семье своего мужа.

Сходной была ситуация с еще одним христианским лидером, Ибукой Кадзиносукэ (1854–1940), который впоследствии

стал вторым главой Церкви Христа в Японии после Уэмуры Масахисы. Ибука, также происходящий из самурайского рода, воспротивился воле родителей, выбравших для него невесту самостоятельно, и потребовал, чтобы его будущая жена получила западное образование и стала христианкой. Родители отослали выбранную невесту учиться в женскую христианскую школу, однако и после этого Ибука отказался, сам выбрав себе в жены христианку, выпускницу школы Кёрицу Мидзуками Сэкико. Его отношение к жене было таким же уважительным и трепетным, как и у Уэмуры, и он также делился с ней своими проблемами, писал письма, в которых воспринимал ее как свою единомышленницу. Правда, через 18 лет брака Сэкико умерла, и Ибука женился во второй раз. Однако и здесь он выбрал женщину самостоятельную и талантливую: Ибука женился на христианке Оосима Хана, которая до этого уже побывала замужем, прошла обучение в Америке и работала преподавателем в женской школе, где учила девушек сначала английскому, а потом и естественным наукам. Она стала одной из активных участниц японского филиала Женского союза воздержания, главой Союза Христианской молодежи (УМСА), директрисой нескольких женских христианских школ. С ней Ибука прожил вплоть до своей смерти в 1940 г., крайне почтительно относясь к супруге.

Удивительным примером совершенно нетипичного для Японии конца XIX в. брака стал союз выдающегося японского христианина, политического и экономического деятеля Нитобэ Инадзо (1862–1933) с американкой из семьи квакеров Мэри Паттерсон Элкинсон (1857–1938). Во-первых, это был один из весьма редких в то время интернациональных браков, причем основанных именно на любви и искренней привязанности. Во-вторых, совершился он против воли родителей молодых, и молодая жена-американка переехала в Японию вслед за мужем, где и прожила более 40 лет. Нитобэ Инадзо познакомился со своей будущей женой во время одного из образовательных мероприятий в Филадельфии, где он проходил стажировку. Мэри заинтересовалась его рассказом

о Японии, и когда он впоследствии отправился на дальнейшую учебу в Европу, они начали переписываться [Oshiro 1997, 3], причем Нитобэ делился с девушкой своими мечтами и планами на будущее [Oshiro 2007, 121]. Такая переписка была большой редкостью для японца того времени. В течение нескольких лет они обменивались письмами, а впоследствии эта эпистолярная связь переросла в романтическую. Однако их желание составить пару не было поддержано родителями влюбленных, особенно отцом Мэри. Тем не менее, в 1891 г. брак был заключен, и после примирения с родителями супруги отправились в Японию. Там Мэри прожила всю жизнь, поддерживая мужа, который, находясь под впечатлением от семьи своей жены, сам стал квакером. Первые годы своей совместной жизни они жили в городе Саппоро, на Хоккайдо, острове, который еще не был до конца освоен японцами. Нитобэ стремился ускорить этот процесс, занимался просветительской деятельностью и даже открыл первую благотворительную вечернюю школу для работающей молодежи. Показательно, что значительную часть денег на этот проект дала Мэри, незадолго до того получившая наследство [Oshiro 1997, 5]. В дальнейшем Мэри была постоянно поддержкой и опорой для своего супруга, который начал занимать разнообразные и весьма высокие посты не только в Японии, но и в колониях – прежде всего на Тайване, а также в странах Европы. Сам Нитобэ утверждал, что именно жена стала вдохновительницей одного из его самых известных трудов – книги «Бусидо», изданной в 1899 г. и посвященной корням японской традиционной самурайской морали и воинского кодекса чести [Oshiro 1997, 6]. Мэри занималась продвижением работ Нитобэ, а также заботилась о его учениках. Однако быт в их доме был скорее устроен на западный, нежели на японский манер: хотя они жили в Японии, Нитобэ не стал настаивать на том, чтобы жена перенимала японские обычаи, а скорее пытался сам подстроиться под ее привычки [Oshiro 1997, 9]. При всем этом Мэри стала идеальной хозяйкой, которой удавалось своим поведением расположить к Нитобэ вышестоящих людей и создать ему прекрасный имидж как в Японии,

так и в других странах, где им приходилось жить по долгу службы. Даже после смерти Нитобэ Мэри осталась в Японии и сделала все, чтобы опубликовать наследие своего мужа, его дневники и свои воспоминания о нем. Хотя Мэри так и не выучила японский язык и не освоила японские обычаи, она искренне считала Японию своим настоящим домом, и это отношение не могло не вызывать уважение окружающих ее японцев.

Таким образом, несмотря на отдельные неудачи, представители японского христианского сообщества пытались изменить тот традиционный взгляд на семейные отношения, который укоренился в японском обществе. Правда, при этом им приходилось преодолевать значительное сопротивление своего окружения, причем подчас самых близких людей – родителей, которые все еще были представителями предыдущей эпохи и не были готовы к столь стремительным изменениям в рамках своих собственных семей. Более того, их успехи во многом зависели от готовности их избранниц выполнять те обязанности, которые предписывались им многовековыми японскими традициями.

Попытки законодательного реформирования системы семейных и гендерных отношений

Представители японского христианского сообщества, наиболее активная часть которого состояла из людей весьма образованных, часто уже успевших побывать за границей и непосредственно увидеть, как обстоит жизнь на Западе, не могли оказаться в стороне от происходивших в Японии изменений и реформ. В частности, они включились в масштабное Движение за свободу и народные права (Дзию минкэн ундо), в которое входили представители самых разных социальных слоев и групп. Они пытались распространить в Японии западные представления о свободе и демократии, однако для христиан одной из первостепенных задач было повышение статуса женщины в семье и в жизни общества.

Один из христианских просветителей, журналист и деятель образования Ивамото Ёсихару (1863–1942), также входивший

и в Движение за свободу и народные права, пытался распространять образование среди женщин и бороться за повышение их статуса в обществе. В частности, он издавал известный в то время журнал «Дзэгаку дзасси» («Журнал женского образования»), в котором публиковались статьи, призванные воспитать женщин нового поколения, готовых к созданию семьи нового типа. Он также одним из первых начал привлекать внимание японцев к проблеме помощи женщинам, оказавшимся в сложной жизненной ситуации, а также говорить о необходимости отмены таких негативных практик, как легализация проституции и институт официальных наложниц [Бертова 2017, 83].

Действительно, в эпоху Мэйдзи новое правительство поначалу во многом продолжило политику предыдущего периода в отношении семьи и брака. Положение женщины в семье даже в условиях революционных преобразований не спешило меняться. По гражданскому кодексу Мэйдзи в качестве основы построения японской семьи утверждалась идеология системы *иэ* (*иэ сэйдо*) и семьи-государства (*кадзюку кокка*). В рамках патриархальной системы *иэ* утверждалось незыблемое первенство мужчин в семье. Такая патриархальная семья со строгим укладом считалась базовой ячейкой общества, основой аналогично устроенной государственной системы, во главе которой мыслился император [15, 335]. Роль женщины при этом в первую очередь определялась необходимостью создать дополнительную поддержку императорской системе и развивать образ «хорошей жены и мудрой матери» (*рёсай кэмбо*), то есть основной функцией женщины, как и прежде, считалась исключительно забота о хозяйстве, воспитание детей и подчинение главе семьи в рамках системы *иэ* [17, 86–87]. Конституция Мэйдзи 1889 г. только подтвердила это установление, не признав политических прав женщин.

Более того, в 1870 году правительство провозгласило постановление под названием «Синрицу корё», или «Основные положения новых установлений», в котором утверждалось, что жена и наложницы одинаково являются для мужа

родственниками второй степени, то есть они получали одинаковый статус внутри семьи [18, 17–18]. Таким образом, институт наложниц не просто был легализован: по факту жена и ее дети не имели преимуществ перед наложницей и ее детьми, и основную роль играло то, кто из них первой произведет на свет наследника мужского пола. Это наносило серьезный удар по положению законной жены, причем вне зависимости от ее социального происхождения.

Правительство продолжало спокойно относиться не только к наложницам, но и к проституции. Единственным отличием от предыдущего периода стало то, что для создания имиджа продвинутой страны была введена система легализованной проституции, в рамках которой все проститутки должны были для получения лицензии проходить периодическое медицинское обследование¹. Таким образом, связи мужчины на стороне, вне семьи, никоим образом не порицались.

При этом существовала и еще одна серьезнейшая социальная проблема: так как проституция была официально признана, для пополнения рядов работниц данной сферы была распространена торговля детьми, когда представители малоимущих семей продавали своих дочерей, часто совсем еще малолетних, в проститутки. Иногда детей забирали насильно за долги родителей. В итоге девушки, вовлеченные в индустрию проституции с малых лет, практически не имели возможности самостоятельно вырваться из нее: когда их забирали на работу, составлялся контракт, в котором хозяева борделей прописывали огромные суммы, которые якобы должны были быть потрачены на подготовку и воспитание девушки,

¹ Одной из причин поддержания института проституции было то, что правительство стремилось максимально укрепить армию, в которую чаще всего набирали молодых и неженатых мужчин, для которых лицензированные проститутки без венерических заболеваний становились средством для снятия стресса и напряжения. К тому же, власти имели довольно тесные связи с хозяевами борделей, и последние делились информацией о различных преступных группировках. В 1881 г. по всей Японии было зарегистрировано 586 веселых кварталов, из которых 243 действовали по особому поощрению правительства [12, 102].

и последняя не могла уйти от своих хозяев, не выплатив эту сумму с многолетними процентами. С приобретением Японией колоний девушек стали отправлять и туда, для «утешения» солдат. Положение последней категории проституток было ужасающим, так как часто их отправляли в места назначения нелегально и против их собственной воли, оплата их услуг была мизерной, и их положение фактически было рабским.

Представители японского христианского сообщества не могли остаться в стороне от этих проблем, которые, по их мнению, подрывали общественные нравы и создавали неблагоприятный имидж Японии в мире. В 1886 г. для помощи попавшим в беду женщинам и реабилитации проституток усилиями американской миссионерки Мэри Клемент Ливитт (1830–1912) был основан Женский христианский союз воздержания в Японии, отделение Всемирного женского христианского союза воздержания¹. Председательницей союза в Японии стала христианка Ядзима Кадзи (1832–1925), директриса женской школы Сакураи. Большинство членов японского союза воздержания происходили из обеспеченных слоев населения и принадлежали к самурайским или богатым купеческим семьям. Тем не менее, многие из них лично на себе испытали тяготы традиционного японского семейного уклада и укоренившихся в обществе взглядов на то, что позволено, а что не позволено делать женщинам. Многие были несчастны в семейной жизни. Так, глава японской ветви Союза, Ядзима Кадзи, изначально была замужем за сильно пьющим мужчиной, который жестоко избивал ее. Несмотря на общественное осуждение, она развелась с ним, а потом вступила в запретную связь с женатым мужчиной, от кото-

¹ Первый Женский союз воздержания возник в 1874 году в Америке (Кливленд, Огайо) и был направлен на борьбу с различными пороками, в первую очередь, с алкогольной зависимостью, а также связанными с ними негативными последствиями для жизни женщин и детей. Его идейным вдохновителем и организатором стала общественная деятельница и борец за права женщин Франсис Э. Уиллард, которая через некоторое время вывела союз на международный уровень, предложив организовывать его ответвления в разных странах.

рой родился незаконнорожденный ребенок. Переживая позор и упреки окружающих, мучаясь угрызениями совести, Ядзима приняла христианство [12, 106], а затем стала одной из ведущих христианских активисток. Похожая нелегкая судьба была и у многих других участниц японского Союза. Вероятно, принятие христианства и активная борьба за права женщин для многих стала не только началом новой духовной жизни, но и своего рода оправданием их крайне незавидного в глазах окружающих положения, в котором оказывались разведенные женщины.

Со временем, в помощь японской ветви Союза воздержания было образовано вспомогательное представительство Всемирного союза под председательством десяти иностранных миссионерок и жен миссионеров [12, 102]. Вместе они поставили своей целью изменить домашний уклад и семейную жизнь современных японок, полагая, что нынешнее семейное устройство крайне негативным образом сказывается на японских женщинах и угнетает их. Иностранные миссионерки также выступили с рядом передовых для Японии инициатив, связанных с помощью женщинам в трудной ситуации. В число последних входили не только проститутки, но и женщины, страдающие от домашнего насилия, измен мужей или принуждения со стороны родственников. Одной из своих важнейших задач Союз поставил повышение статуса женщины и уравнивание в правах с мужчинами, и его активистки начали активную борьбу за введение фактической моногамии, постоянно подавая петиции в Палату старейшин, а после учреждения японского парламента – и в парламента. В частности, они выступали за изменение закона, по которому каралась только измена со стороны жены, – с тем, чтобы он распространялся и на измену со стороны мужа. Кроме того, одним из стремлений Союза была отмена легализованной проституции.

Активистки союза, происходившие из наиболее зажиточных слоев населения, старались доказать, что самые просвещенные и элитные слои японского общества должны принять моногамию, а также соблюдать целомудрие до брака,

сделав это новой обязательной нормой для Японии, претендующей на звание цивилизованной страны. Глава Союза, Ядзима Кадзи, даже написала брошюру, в которой пропагандировались идеалы просвещенной моногамной семьи, причем в качестве модели подобных отношений предлагалась императорская чета – император Мэйдзи и императрица Харуко. Император и императрица представлялись примером идеально гармоничной связи между мужчиной и женщиной, где добродетели императрицы органично и естественно дополняют мудрость императора [11, 24]¹. Акцентирование моногамии и целомудрия, вероятно, было так важно для членов Союза не только из моральных соображений: поскольку семейное законодательство не делало преференций детям от официальной жены, последняя после смерти мужа могла остаться ни с чем, если у наложницы рождался сын.

Долгие усилия членов Союза на почве пропаганды и подачи петиций дали свой результат: в 1898 г. семейное законодательство все же было изменено. В результате гражданский кодекс учредил как систему именно моногамный брак (иппу иппу сэй) [15, 331], а внебрачные дети утратили права на получение наследства отца [11, 29]². Это было несомненной победой новой японской христианской элиты, однако, по большому счету, стало возможным исключительно потому, что эта реформа шла в общем русле создания правительством благоприятного, более цивилизованного имиджа Японии в глазах Запада.

С работой по отмене легализованной проституции дело обстояло еще сложнее. Одной из основных проблем было то, что члены Союза, представительницы высших классов были

¹ Правда, в брошюре не упоминался тот факт, что императрица Харуко была далеко не единственной возлюбленной императора – помимо нее, у него было несколько официальных наложниц, а также целый ряд неофициальных. Институт официальных наложниц для императора был отменен только при следующем императоре, Ёсихито (он же император Тайсё, 1912–1926).

² Однако и после этого многие мужчины продолжали иметь наложниц, любовниц и др., в то время как связи женщины на стороне могли караться законом, а вступившая во внебрачную связь женщина могла быть посажена в тюрьму на срок до двух лет [15, 331].

крайне далеки от проблем неимущих слоев и не до конца понимали, как девушки становятся проститутками: они полагали, что происходит это в первую очередь вследствие развращенности представительниц низших классов, тогда как основной причиной была нужда. Так, многие неимущие родители сами продавали своих дочерей сутенерам и владельцам веселых кварталов, чтобы получить за это деньги на пропитание, поэтому девушки оказывались в совершенно безвыходной ситуации. Из-за этого непонимания члены японского Союза не столько пытались помочь падшим женщинам, сколько априори осуждали их и ратовали за ликвидацию легализованной проституции, совершенно не заботясь о том, что при этом станет с самими женщинами [12, 107].

Спасти и перевоспитать падших женщин в Японии поначалу стремились прежде всего иностранные миссионерки – члены вспомогательного совета Всемирного союза воздержания, которые должны были поддерживать его японский филиал.

Для спасения и реабилитации японских проституток иностранные миссионерки основали в 1894 г. приют Дзайкан («Дом милосердия и любви»). Проституткам, попадавшим в Дзайкан, давали базовое образование, в первую очередь, учили чтению и письму, а также прививали навыки, которые потом могли помочь им вести достойную жизнь и самим себя обеспечивать. Так, их учили выполнять обязанности западной домработницы: готовить, стирать, шить, печь хлеб и булочки. При этом им внедрялась мысль, что избежать деградации можно только через христианское учение. Однако оставались в приюте лишь единицы – большинство из них было возмущено необходимостью вместе с учебой заниматься домашней работой, которая еще вряд ли могла быть полезна в Японии, где западный образ жизни еще не был привит в достаточной степени, поэтому они бежали из приюта [12, 109–110]. Причиной неуспеха этого предприятия было, в первую очередь, то, что западные миссионерки «спасали» проституток исходя из своих представлений об идеальной независимой жизни женщины, которая была актуальна для

Америки и Европы, но далеко не всегда подходила для Японии. В западных странах большинство проституток были представительницами национальных меньшинств или иммигрантками и часто не являлись христианками, поэтому для возвращения их в западное общество требовалось в первую очередь привить им христианские ценности и обратиться в веру, а также снабдить полезными для жизни в этом обществе умениями, которые позволили бы им зарабатывать себе на жизнь честным путем. Однако японским проституткам для нормального существования в нехристианском японском обществе это совершенно не требовалось, как не нужно было и большинство из западных навыков, которые миссионерки пытались им привить [12, 99].

Приют Дзайкан смог приобрести большую популярность среди японок только в начале XX в., что во многом было связано с изменением программы пребывания в нем и смещения приоритетов в сторону воспитания женщин, которые могли бы стать идеальными христианскими женами для японских мужей-христиан и построить настоящую христианскую семью, основанную на взаимной любви и преданности. Если в 1901 г. в Дзайкан было только 4 ученицы, то в 1911 г. их было уже 22 [12, 111–112]. Его деятельность постепенно расширялась, однако западные миссионерки далеко не всегда доверяли японцам, предпочитая полагаться на западных проповедников. Это привело к все более возрастающему чувству отчуждения между членами японского Союза и иностранными членами вспомогательного совета.

Одновременно с этим, примерно с конца первого десятилетия XX в. японские участницы Союза начали пересматривать свои взгляды на проблему проституции, постепенно признавая, что для многих женщин причиной вступления на этот путь стала не их аморальность, а крайние жизненные обстоятельства. Пересмотр отношения шел следующим путем. Члены Союза активно выступали против вывоза японских женщин за границу в качестве проституток, утверждая – с налетом высокомерия женщин из обеспеченных сословий, – что подобная практика порочит образ японок по всему миру.

Однако в 1919 г. представительская группа Союза впервые решила более подробно изучить этот вопрос на месте: японские христианки впервые посетили различные регионы Дальнего Востока, Сибирь и Маньчжурию, куда в основном и вывозили японских женщин. Там группа смогла на месте познакомиться с некоторыми из жертв такой торговли и пришла к осознанию того, что многие несчастные являются не злостными развратницами, не имеющими ничего святого, а лишь жертвами обстоятельств и ужасной нищеты.

Поэтому члены японского Союза (христианки) начали предпринимать усилия по активизации программ спасения проституток, предпочитая теперь забирать инициативу из рук иностранных миссионерок. Более того, за время своих командировок они наладили связи с правительством, так как составляли для некоторых министерств доклады о происходящем на посещенных ими территориях. Это укрепило их положение и позволило более эффективно предлагать различные законодательные инициативы. Так, Союз начал регулярно отправлять в японский парламент петиции, призывающие запретить вывоз женщин и детей за границу, и в конце концов их призывы возымели действие – в 1927 г. правительство пошло на уступки, и страна присоединилась к принятой в 1923 г. конвенции Лиги Наций о запрете нелегального вывоза женщин и детей за границу [11, 26].

Таким образом, представители христианского сообщества развернули довольно бурную деятельность в области исправления нравов японского общества. Конечно, нельзя не отметить, что наряду с причинами исключительно высокоморальными, ими двигали и личные, часто материальные причины¹. Более того, многие их предприятия не имели особого успеха, так как осуществлялись с позиций представителей высших общественных классов, которые далеко не всегда могли понять мотивы, которыми были движимы неимущие слои.

¹ В частности, пересмотр семейного законодательства значительно укрепил положение японских христианок из зажиточных слоев населения, являющихся законными женами – они получили преимущественное право на имущество супруга в случае смерти последнего.

Тем не менее, постоянная петиционная деятельность и активная позиция японских христиан в конце XIX – начале XX в. не только способствовала формированию особого морального духа внутри самого христианского сообщества, но и в значительной степени повлияла на жизненный уклад японцев-нехристиан. Особенно стоит отметить, что мощной движущей силой в японском христианском сообществе были женщины, занимавшиеся большинством организационных вопросов [19, 317], что было нехарактерно для патриархального японского строя.

Конечно, в сфере семейного устройства, одной из самых консервативных, изменения происходили небыстро. Так, женщины получили политические права лишь в 1946 г., а легализованная проституция была окончательно отменена лишь в 1956 г. [15, 333], причем уже не в результате деятельности христианских союзов, а в рамках работы движения за права женщин в целом и стремления японских властей вывести Японию на новый уровень развития в эпоху периода высоких темпов экономического роста. Однако, несмотря на это, подготовительная работа для этих важнейших перемен проходила на протяжении последней трети XIX – начала XX века, и одним из флагманов проведения этой работы было именно японское христианское сообщество.

Заключение

История христианского сообщества в Японии и его борьбы за более современные моральные устои проходила на фоне различных исторических тенденций. С одной стороны, частичному успеху христиан на почве борьбы за новые семейные ценности и повышение статуса женщины в обществе и внутри семьи способствовало стремление властей вывести Японию на качественно более высокий уровень развития, заставить Запад признать страну цивилизованной и таким образом избежать угрозы колонизации. С другой стороны, когда государство окрепло после проведенных реформ, в нем возобладали националистические тенденции, в рамках которых, наоборот, традиции обрели статус сакрального, а императорский дом во главе с отцом и господином государства,

императором, стал считаться идеальным примером для строительства каждой семьи. Постепенно религиозные свободы начали сворачиваться, и все конфессии, включая христиан, должны были подчиниться установлениям идеологии государственного синтоизма и пойти на значительные уступки правительству. В частности, пострадали многие движения либерального толка, борющиеся за права обездоленных, повышение статуса и расширение прав женщин. Их возрождение произошло только после поражения Японии во Второй мировой войне.

Тем не менее, усилия японских христиан не прошли даром. Они действительно смогли создать в Японии конца XIX – начала XX века свое специфическое религиозное сообщество, в котором изо всех сил стремились привить и распространить христианские моральные идеалы. Отношение христианских лидеров к построению семейных отношений значительно отличалось от общепринятых, и требовало от японских христиан значительной смелости, потому что они дерзали бороться с многовековыми устоями, прежде не подлежащими пересмотру. Для многих стойкость в этом вопросе поставила крест на светской карьере, но это не смутило их, а, наоборот, заставило более активно продвигать свои взгляды. Усложнялось это тем, что некоторые японские христиане были вынуждены бороться не только с представлениями посторонних людей и чуждыми обстоятельствами, но и вступать в конфликты с членами своих собственных семей – родителями и старшими родственниками, не разделявшими их взгляды. Тем не менее, большинство христианских лидеров преодолело эти трудности и смогло подать достойный пример своим ученикам.

Таким образом, не будет преувеличением сказать, что японское христианское сообщество на описываемом этапе представляло собой весьма самобытную, специфическую общность, состоящую из людей, стремящихся совместить традиционное воспитание и ценности с новыми идеалами и моральными ориентирами, которые предлагала Японии христианская культура.

ЛИТЕРАТУРА

Бертова А.Д. Некоторые аспекты влияния христианства на формирование новых принципов образования в Японии в конце XIX – начале XX в. // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2015. № 9. С. 143–149.

Бертова А.Д. Самураи и христианство: к вопросу о сословной принадлежности японских христиан второй половины XIX века // *Международный журнал исследований культуры*. 2018. № 4 (33). С. 132–146.

Бертова А.Д. Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа. СПб.: Наука, 2017. 318 с.

Фуруя Ясуо. Нихон-но кирисуто-кё (Японское христианство). Токио: Кёбункан, 2004. 282 с.

Фуруя Ясуо. Нихон-но кирисуто-кё-ва хоммоно ка? Нихон кирисуто-кёси-но сёмондай (Настоящее ли японское христианство? Проблемы истории японского христианства) Токио: Кёбункан, 2011. 166 с.

Adams, Kenneth A. Modernization and Dangerous Women in Japan // *The Journal of Psychohistory*. Vol. 37. No. 1. 2009. P. 33–44.

Anderson, Emily. Tamura Naoomi's *The Japanese Bride*: Christianity, Nationalism, and Family in Meiji Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2007. Vol. 34. No. 1. P. 203–228.

Ballhatchet, Helen. Christianity and Gender Relationships in Japan: Case Studies of Marriage and Divorce in Early Meiji Protestant Circles // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2007. Vol. 34. No. 1. P. 177–201.

Hardy, Arthur. S. Life and Letters of Joseph Hardy Neesima. Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company, 1891. Reprinted by Kyoto (Japan): Doshisha University Press, 1980. 350 p.

Howes, John. Christian Prophecy in Japan: Uchimura Kanzo // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2007. Vol. 34. No. 1. P. 127–150.

Mihalopoulos, Bill. Mediating the Good Life: Prostitution and the Japanese Woman's Christian Temperance Union, 1880s – 1920s // *Gender and History*. 2009. Vol. 21. No. 1. P. 19–38.

Ogawa, Manako. Rescue Work for Japanese Women: The Birth and Development of the Jiaikan Rescue Home and the Missionaries of the Woman's Christian Temperance Union, Japan, 1886–1921 // *U.S. – Japan Women's Journal*. 2004. No. 26. P. 98–133.

Oshiro, George M. Mary P.E. Nitobe and Japan // *Quaker History*. 1997. Vol. 86. No. 2. P. 1–15.

Oshiro, George M. Nitobe Inazo and the Sapporo Band: Reflections on the Dawn of Protestant Christianity in Early Meiji Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2007. Vol. 34. No. 1. P. 99–126.

Suzuki, Michiko. The Husband's Chastity: Progress, Equality, and Difference in 1930s Japan // *Signs*. 2013. Vol. 38. No. 2. P. 327–352.

Tamura, Naomi. *The Japanese Bride*. New York: Harper & B Publishers, 1893. 92 p.

Usui, Chikako; Rose, Suzanna; Kageyama, Reiko. Women, Institutions, and Leadership in Japan // *Asian Perspective*. 2003. Vol. 27. No. 3. P. 85–123.

Wakakuwa Midori, Paskowitz Shiyang, Paskowitz Tom. The Gender System of the Imperial State // *U.S. – Japan Women's Journal*. English Supplement. 2001. No. 20/21. P. 17–82.

Yamaguchi Satoko. Christianity and Women in Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2003. Vol. 30. No. 3–4. P. 315–338.

REFERENCES

Bertova, Anna D. (2015) Nekotorye aspekty vliyaniya hristianstva na formirovaniye novykh printsipov obrazovaniya v Yaponii v kontse XIX – nachale XX v., *Asiatica: trudy po filosofii i kul'turam Vostoka*, No. 9, pp. 143–149. (In Russian).

Bertova, Anna D. (2018) Samurai i hristianstvo: k voprosu o soslovnoi prinadlezhnostiyaponskih hristianvtoroipoloviny XIX veka, *Mezhdunarodniy zhurnal issledovaniy kultury*, No. 4 (33), pp. 132–146. (In Russian).

Bertova, Anna D. (2017) *Hristianstvo v Yaponii: opyt istoriko-religiovedcheskogo analiza*, Saint Petersburg, Nauka. (In Russian).

Furuya, Yasuo (2004). *Nihon no Kirisutokyo* (Japanese Christianity), Tokyo, Kyobunkan. (In Japanese).

Furuya, Yasuo (2011). *Nihon no Kirisutokyo-wa honmono ka? Nihon kirisutokyoshi-no shomondai* (Is Japanese Christianity Genuine? Problems of the History of Christianity in Japan), Tokyo, Kyobunkan. (In Japanese).

Adams, Kenneth A. (2009) Modernization and Dangerous Women in Japan, *The Journal of Psychohistory*, 37 (1), pp. 33–44.

Anderson, Emily (2007). Tamura Naomi's *The Japanese Bride: Christianity, Nationalism, and Family in Meiji Japan*, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, pp. 203–228.

Ballhatchet, Helen (2007). Christianity and Gender Relationships in Japan: Case Studies of Marriage and Divorce in Early Meiji Protestant Circles, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, pp. 177–201.

Hardy, Arthur S. (1891) *Life and Letters of Joseph Hardy Neesima*, Boston and New York, Houghton, Mifflin and Company, reprinted by Kyoto (Japan), Doshisha University Press, 1980.

Howes, John (2007). Christian Prophecy in Japan: Uchimura Kanzo, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34 (1), pp. 127–150.

Mihalopoulos, Bill (2009). Mediating the Good Life: Prostitution and the Japanese Woman's Christian Temperance Union, 1880s – 1920s, *Gender and History*, Vol. 21, No. 1, pp. 19–38.

Ogawa, Manako (2004). Rescue Work for Japanese Women: The Birth and Development of the Jiaikan Rescue Home and the Missionaries of the Woman's Christian Temperance Union, Japan, 1886–1921, *U.S. – Japan Women's Journal*, No. 26, pp. 98–133.

Oshiro, George M. (1997) Mary P.E. Nitobe and Japan, *Quaker History*, Vol. 86, No. 2, pp. 1–15.

Oshiro, George M. (2007) Nitobe Inazo and the Sapporo Band: Reflections on the Dawn of Protestant Christianity in Early Meiji Japan, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, pp. 99–126.

Suzuki, Michiko (2013). The Husband's Chastity: Progress, Equality, and Difference in 1930s Japan, *Signs*, Vol. 38, No. 2, pp. 327–352.

Tamura, Naomi (1893). *The Japanese Bride*, New York, Harper & B Publishers.

Usui, Chikako; Rose, Suzanna; Kageyama, Reiko (2003). Women, Institutions, and Leadership in Japan, *Asian Perspective*, Vol. 27, No. 3, pp. 85–123.

Wakakuwa, Midori; Paskowitz, Shiyang; Paskowitz, Tom (2001). The Gender System of the Imperial State, *U. S. – Japan Women's Journal*, English Supplement, No. 20/21, pp. 17–82.

Yamaguchi, Satoko (2003). Christianity and Women in Japan, *Japan Journal of Religious Studies*, 30/3–4, pp. 315–338.

**ТРИ ДОКУМЕНТА ОБ ИСЛАМСКОМ
ФУНДАМЕНТАЛИЗМЕ ПО ГРАНИЦАМ СССР**
(Перевод с немецкого и английского, предисловие
и комментарии А.В. Сарабьева)

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-273-296

Публикация трех документальных фрагментов сопровождается вступительной статьей об исламском фундаментализме, активизировавшемся со второй половины 70-х годов XX в. В ней использованы недавно обнаруженные источники – мнения британских и американских высокопоставленных политиков, хорошо осведомленных в вопросах религиозного активизма на Ближнем и Среднем Востоке. Сами документы за 12 ноября 1978, 23 апреля 1979 и 11 октября 1979 г. переведены с факсимиле, предоставленных официальными интернет-ресурсами, выкладываемыми оцифрованные копии отдельных конфиденциальных и секретных документов прошлого: швейцарским Федеральным архивом – Schweizerisches Bundesarchiv, Bern (проект Diplomatische Dokumente der Schweiz) и американским Цифровым архивом национальной безопасности – Digital National Security Archive. Выбранный период характеризовался всплеском агрессивного исламского фундаментализма в таких обществах, как иранское, афганское, пакистанское, сирийское, иракское, египетское, ливанское. Документы иллюстрируют попытки внешнего воздействия и использования в своих интересах активизм революционеров-фундаменталистов как со стороны региональных акторов, так и в рамках масштабных стратегических инициатив (в частности, американской доктрины Картера) участников «холодной войны».

Ключевые слова: исламский фундаментализм, исланизм, исламская революция, Ближний Восток, Средний Восток, публикация архивных документов.

Публикуемые ниже документальные фрагменты позволяют прояснить вопросы о сущности религиозного фундаментализма, о мере его опасности для традиционных обществ и о том, насколько он к концу 70-х годов XX в. представлял собой автономное явление. Все три вопроса заслуживают периодического возврата к ним с целью осмысления феномена фундаментализма в меняющихся исторических условиях, и недаром к этой теме обращаются политологи, историки и религиоведы. В последние десятилетия ученые интересуются в особенности исламским фундаментализмом, но нужно помнить, что в свое время – на заре XX в. и потом, на протяжении длительного времени – осмыслению подвергался в большей степени фундаментализм христианский и иудейский.

Всплеск во второй половине 70-х годов экстремистских движений в мусульманских странах – факт хорошо известный. Будучи в своей основе фундаменталистскими, эти воинственные движения отодвигали на края, *ad marginem* те устоявшиеся элементы религиозной культуры, что заключали в себе значительную долю национального колорита. Равным образом, важным пунктом повестки фундаменталистов был пересмотр соотношения светской государственной власти и вертикального иерархического устройства религиозных общин. Желательным провозглашалось государственное устройство по типу халифата, где светская и духовная власть объединялись в лице монарха-халифа, или даже более радикальное – теократическое устройство.

Фундаменталистский бум отмечался в разных странах исламского мира, но со стороны Советского Союза первостепенным представлялось внимание к связанным с ним явлениям в пограничных государствах Иран и Афганистан.

С 1978 г. в Иране особенно обострились социальные отношения на фоне противостояния, условно говоря, двух линий: национально-государственной с упором на традиционную религиозную культуру, с одной стороны, и религиозных реформаторов-фундаменталистов, с другой. Сталкивались и крайние проявления той и другой линий. Например, как передает о влиятельном идеологе исламской революции

знаток мусульманских религиозных течений из Казани Исмагил Гибадуллин, «в противовес “почвеннической” концепции светского национализма Муртаза Мутаххари по-новому определил критерии национального, не ограничивая его автохтонными элементами национальной культуры... М. Мутаххари придерживался точки зрения, что ислам изначально вненационален и представляет собой реальность более высокого порядка... Именно ислам, а не монархия, зороастризм или абстрактная идея иранской цивилизации выступает в роли стержневого элемента иранской национальной идентичности» [Гибадуллин 2015, 252–252].

События в Иране, как и идейные течения тех лет хорошо описаны в научной литературе, в том числе отечественной. Единственное, чего не достает, может быть, большинству таких работ, так это анализа эволюции иранского фундаментализма – с его победы в уникальной в истории теократической революции и на протяжении более четырех десятилетий теократического правления»¹ – на фоне бурно меняющихся условий в мире.

Афганистан же давал пример попыток реализации несколько иной модели – причудливого наслоения на универсалистскую основу, близкую к классическому халифату, уравнительных идей, носителями которыми стали преимущественно жители широкого пуштунского «пояса» – южной части Афганистана и приграничных пакистанских районов [Чекризова 2014, 231]. Отчетливая национальная окраска афганского исламизма «смешивала карты» региональным игрокам, пытавшимся использовать фундаментализм в политических целях. К тому же, существенно усложняли расстановку сил амбиции шиитов-хазарейцев, которые даже в структурах НДРА не уставали требовать для себя адекватно-

¹ До сих пор, остаются вопросы, например, как стал возможен «Ирангейт» при свирепых антизападных установках легендарного рахбара? откуда черпало силы упорство оппозиционно настроенного к хомейнизму духовенства, кульминацией которого стали кровавые столкновения 1983–1984 гг.? См., напр.: [Утургаури 2010, 179–185], а также отдельные документы DNSA за 1986 г.

го представительства в органах государственного управления и автономии Хазараджату [Пластун 2016, 411], а в своих исламистских чаяниях далеко не совпадали с суннитскими группами моджахедов. Да и между боевиками-шиитами не утихали разногласия. Как докладывал в 1985 г. Херманн Эйлтс, американский посол и директор Центра международных отношений Бостонского университета, «в Хазараджаре (так в документе. – А. С.), главном шиитском районе центрального Афганистана, шиитское движение сопротивления четко разделено на сторонников Хомейни и его противников, и они регулярно сталкиваются между собой в кровопролитных боях»¹.

Этот опытный дипломат сообщал также: «В Афганистане различные группы исламского сопротивления, сунниты и шииты, несмотря на их ожесточенную междоусобную междоусобицу, ограничивавшую эффективность их совокупного военного потенциала, достаивались всяческой похвалы со стороны официальных и неофициальных американцев за свою борьбу против “атеистов-коммунистов” и даже получали скрытую помощь из США и других стран. Откровенно говоря, единственное различие между афганскими исламскими группами сопротивления состоит в том, что одни видят в Советах главную угрозу, в то время как слишком многие исламские группы в других странах Ближнего Востока, как уже было засвидетельствовано здесь, видят в качестве таковой угрозы США. Увы, вполне предсказуемо [различные группы] афганского движения исламского сопротивления нередко участвуют в вооруженных конфликтах между собой в той же мере, в какой и против советских и правительственных афганских сил, что вызвано межконфессиональными, этническими, племенными или личностными ссорами в руководстве»².

Связанной с событиями в Иране и Афганистане была, безусловно, исламизация Пакистана, которая достиг-

¹ Eilts, Hermann F. (Wintess Report), June 24, 1985 [Islamic Fundamentalism 1985, 62].

² Ibid.

ла высшей интенсивности при президенте Мухаммаде Зия-уль-Хаке – с 1979 по 1988 г. Помощь Саудовской Аравии афганским моджахедам, о которой идет речь в одном из публикуемых ниже документов, оказывалась и накануне ввода советских войск, для дестабилизации администрации Амина (14 сентября – 27 декабря 1979 г.). Саудовская Аравия рассматривала ее в том числе как угрозу для наметившейся исламизации Пакистана. Уже в 1981 г. в русле объявленного «режима исламского правления» место парламента занял особый Совет – *Маджлис-е шура*, началась исламизация кредитно-финансовой системы, были введены религиозные налоги закят и ушр, стали действовать шариатские суды, шло углубление исламизации образования и культуры, и, в итоге, «завершилась трансформация Пакистана в идеологическое исламское государство» [Белокреницкий 2016, 73–74]. Как известно, события тех лет в Пакистане и Афганистане были тесно переплетены.

Попытки использования «афганского движения исламского сопротивления» Западом в своих интересах (как стороны в «холодной войне») шли с самого начала присутствия в Афганистане советского воинского контингента. Почти сразу оно было вписано Соединенными Штатами в рамки объявленной в январе 1980 г. так называемой «доктрины Картера». В стенограмме заседания Парламента от 28 января 1980 г. (через пять дней после объявления американской доктрины) содержалась такая ее характеристика, прозвучавшая и уст лорда Джима Кэллэгана¹: «Мы должны решительно поддерживать доктрину Картера, согласно которой, ... любая попытка Советского Союза получить контроль над Персидским заливом, как говорит президент, должна рассматриваться как нападение на жизненные интересы Запада в целом. Это американская позиция»². Ему вторило признание парламента-

¹ Леонард Джеймс Кэллэган (1912–2005), барон Кардиффа – британский министр внутренних дел (1967–1970), госсекретарь (1974–1976) и премьер-министр (1976–1979), член Палаты общин, деятель Лейбористской партии.

² House of Commons Hansard. 5th Series, Vol. 977. Commons Sitting, 28 January 1980. P. 947. URL: <https://parlipapers-proquest-com.ezproxy.usr.shpl.ru/>

рия П. Тэпселла¹: «Утверждение новой так называемой доктрины Картера по Персидскому заливу кажется мне на некоторое время самым обнадеживающим событием в международных делах»².

На указанном заседании Палаты общин этот докладчик настаивал, что «следует воспользоваться возможностью», предоставленной вводом советских войск в Афганистан. «Сейчас у нас есть лучшая возможность на многие годы переломить ход борьбы за мировую власть. В течение очень многих лет русские проявляли свое влияние в различных частях мира, в основном поддерживая националистические организации и пытаясь использовать бедность и враждебность по отношению к коррумпированным и тираническим режимам... Первым результатом российского вторжения стало то, что впервые после окончания Второй мировой войны большая часть стран третьего мира, и особенно ислам, теперь рассматривают свои интересы как гораздо более тесно связанные с Америкой и Британией, чем с Россией. Это очень важное событие, и мы должны использовать все возможности. Я говорю здесь об исламе (подчеркнуто мною. – А. С.) и, в частности, о Ближнем Востоке – той части третьего мира, которую, возможно, я знаю лучше всего – и у меня нет ни малейшего сомнения, что почти в каждой исламской стране, если люди должны выбирать между Магометом и Лениным, то они выберут Магомета»³.

Наряду с рассматриваемыми странами Среднего Востока, в тот же период исламизм фундаменталистского толка охватил и такие ближневосточные государства, как Сирия и Египет. К тому же под сильным влиянием иранских идеологов находились широкие слои мусульманского населения в Ираке, Ливане и Палестине.

parlipapers/docview/t71.d76.cds5cv0977p0-0006?accountid=108701998.

¹ Питер Х.Б. Тэпселл (1930–2018) – опытный британский политик, начинавший карьеру с должности личного помощника госсекретаря Энтони Идена; в 1964–1983 г. – депутат от Хорнкасла в Палате общин.

² Ibid. P. 998.

³ House of Commons Hansard. 5th Series, Vol. 977. Commons Sitting, 28 January 1980. URL: <https://parlipapers-proquest-com.ezproxy.usr.shpl.ru/parlipapers/docview/t71.d76.cds5cv0977p0-0006?accountid=108701998>. P. 1000–1001.

Например, в Сирии как раз в разгар иранской революции то тут, то там в разных частях страны возникали «очаги нестабильности», вызванные в среде религиозных групп демонстративным эффектом событий в Иране. Примечательно, что мятежи и выражения недовольства наблюдались, в основном, со стороны мусульман-суннитов, а не близких к шиитам сирийских алавитов, друзов, исмаилитов. Наконец, в 1979 г. в Сирии произошли несколько громких терактов. В секретной сводке по безопасности американского Госдепартамента от 11 октября 1979 г. сообщалось: «В октябре в прессе Каира делался упор на беспорядках в Сирии, причем предсказывалась неизбежность гражданской войны из-за неспособности Асада купировать насилие и беспокойство религиозных общин»¹. Президент Сирии был поставлен в трудное положение и вынужден был ужесточить меры по отношению к диссидентским религиозным кругам сети «Братьев-мусульман»², хотя кульминация решающего столкновения между ними произошла только в 1982 г.

Уязвимой для исламистов была и Иордания. Можно согласиться с мыслью, высказанной в рассекреченной квалификационной работе 1984 г. одного американского военного летчика: «В настоящее время наибольшая угроза для Иордании со стороны иранских фундаменталистов в большей степени внутренняя. Кувейт и Объединенные Арабские Эмираты уже испытали на себе проблемы от собственных шиитских фундаменталистов, привлеченных радикальными идеями Хомейни. Успех Ирана в войне с Ираком придаст его идеям еще большую силу... Иордания предоставляла благоприятную среду для роста фундаменталистских идей. Лагеря беженцев в Иордании всегда были питательной почвой для недовольства, а лагерные условия усиливали притягательность фундаменталистского призыва. Эти [палестинские] группы определенно могут угрожать самому существованию иорданского правительства... Мусульманские фундаментали-

¹ US Department of State. IntSum [Intelligence Summary] 914 – October 11, 1979. (Secret, Cable). Point 12.

² Организация запрещена на территории РФ.

сты всегда будут угрозой для Иордании, даже если Иордания остается вне прямых фундаменталистских нападков» [Strobbe 1984, 49–50]. Тут обращают на себя внимание два момента. Во-первых, явно очень сведущий в перипетиях ближневосточных дел автор говорит не об исламистах вообще и даже не об исламском сопротивлении, а именно о «мусульманских фундаменталистах». А во-вторых, автор объединяет в качестве благоприятной среды распространения фундаментализма арабов-шиитов Ближнего Востока в целом и радикальных исламистов-суннитов, взращенных в палестинских лагерях Иордании. Это свидетельствует в пользу понимания мусульманского фундаментализма как явления надконфессионального, широкого и, по-видимому, не связанного напрямую с антисиионистским сопротивлением.

Что касается палестинских боевиков, то ориентация этих исламистов на Иран была явной с самой Исламской революции. Со временем она не ослабла, о чем может свидетельствовать высказывания на одном из заседаний Парламента в июне 1982 г. депутата Джонатана Эйткена¹ о том, что иранские фундаменталисты «оказали огромную поддержку ООП», что «возрождение из пепла палестинского феникса в Западном Бейруте может быть ускорено действиями революционных исламских фундаменталистов в Иране и других местах [в Ираке, Ливии, Сирии, Бахрейне]». Выступая перед парламентариями, Эйткен далее заявлял: «Мы все серьезно недооценили силу этого движения. Это, безусловно, самая большая угроза стабильности на Ближнем Востоке... Эта революционная сила перемен нацелена на свержение более консервативных правительств и режимов – тех, которые не являются ни революционными, ни фундаменталистскими»².

¹ Джонатан У.П. Эйткен (род.1942) – являлся членом Тайного совета Соединенного Королевства, с 1974 по 1997 г. – депутат Палаты общин от тори; автор многих книг жанра исторических расследований, политических биографий и др.

² House of Commons Hansard. Commons Sitting, 22 June 1982, 6th Series, Vol. 26. P. 259. URL: <https://parlipapers-proquest-com.ezproxy.usr.shpl.ru/parlipapers/docview/t71.d76.cds6cv0026p0-0002?accountid=108701>.

Специалист иракского происхождения из американского Центра Вилсона, Адид Давиша, осенью 1985 г. на обсуждении докладов своих коллег перечислял неудачи «революционеров-исламистов», имея в виду фундаменталистов: «Одной из их серьезных неудач стал отказ иракского шиитского населения объединить силы со своими идейными лидерами в Тегеране против собственных политических лидеров у себя в Ираке. Это, должно быть, стало одним из величайших провалов концепции универсалистской исламской революции. Еще одна неудача заключается в том, что большинство этих революционных групп, будь то в Египте, Иордании, Сирии или Ираке, были взяты и беспощадно отброшены государством» [Islamic Fundamentalism 1985, 277].

Воинствующий, или революционный фундаментализм, в самом деле, ставил своей целью изменение не только политического строя ряда государств – со светского на теократический, но и перекройку основ мусульманских обществ, заключавшуюся в выхолащивании из религиозной культуры национально-культурного компонента. В этом совпадали стратегии шиитского фундаментализма и суннитского, в авангарде которого стояли БМ. Вероятно, этим можно объяснить совпадение по времени всплеска активизма шиитских и суннитских исламистов в регионе, несмотря на разницу мусульманского исповедания и отсутствие, на первый взгляд, видимой координации их действий.

Объяснимо, что врагами мусульман в глобальном масштабе фундаменталисты называли обе стороны «холодной войны», равно враждебные, с их точки зрения, исламу. Направить гнев единоверцев против внешнего врага было удобнее всего, но главное – нужно было обосновать религиозную нелегитимность тех систем правлений в мусульманских странах, где с симпатией относились либо к советской «безбожной», либо к западной империалистической системам. Позволим себе привести длинную цитату из еще одной квалификационной работы офицера американского военного института, в которой содержится, как ни удивительно, точный лаконичный анализ рассматриваемого явления: «Фрустрация в сочетании с низким

экономическим положением легко выводила на поддержку фундаментализма. Народное недовольство материальным положением фундаменталистские группы с легкостью направляли на несправедливое западное экономическое доминирование. Другим разочарованием многих мусульман была невозможность после получения образования найти достойную работу... Пока не наблюдается, однако, подъема политических ожиданий¹, подобных растущим ожиданиям экономического характера... Охваченные фрустрацией многие мусульмане видят единственный выход своему политическому недовольству – в мечети вместе с фундаменталистами. Те объясняют политическую фрустрацию прямым воздействием извне ценностей неисламских – социализма или западной демократии» [McNeil 1988, 8–9].

Остается добавить, что подъем исламизма в конце 70-х и начале 80-х годов был весьма широк и охватывал, кроме Ближнего, Среднего Востока и Северной Африки, также и многие страны Южной и Юго-Восточной Азии.

Что касается западных оценок влияния подъема исламизма на мусульман Советского Союза, то мнения, приводимые в одном из публикуемых ниже фрагментов, подтверждаются и другими документами. В частности, в приводимом докладе, сделанном в июне 1985 г. послом Х. Эйлтсом, содержалось следующее мнение об этом: «В СССР.. ислам, наряду с этнической идентичностью, для многих оставался, если и не религиозной верой, то средоточием общинной идентичности. На Западе звучало много рассуждений по поводу озабоченности Советов предполагаемым вторичным воздействием исламской революции Хомейни на их собственное мусульманское население, но на сегодняшний день мало доказательств, подтверждающих такое воздействие. В последнее десятилетие Советы резко ограниченным образом стремились создать своего рода “официальную” исламскую систему путем восстановления ряда религиозных учебных заведений, некоторого количества мечетей, разрешения определенному

¹ В тексте – *expectations* («экспектайшн»), слово, которое применяется в качестве термина в депривационной теории.

количеству мусульман совершать ежегодное паломничество в Мекку каждый год и т. д. – очевидно, в надежде на то, что они смогут лучше наблюдать и контролировать мусульманское сообщество. Фактически, за прошедшие годы суфийские, мистические ордена в Советском Союзе (многие из которых действовали подпольно, но не как подрывные организации), как сообщают, привлекли много членов. Советские власти подозревают эти суфийские ордена из-за их тайного характера, и, вероятно, контролируют их. Следует также отметить, что, несмотря на очевидный быстрый демографический рост мусульманской общины Советского Союза, она разделена этнически, географически и идеологически¹. Тем самым западные специалисты вынуждены были констатировать невозможность на тот момент и в тех внутривнутриполитических условиях в СССР распространения исламизма фундаменталистского толка. Ту же мысль, в общих чертах, подтверждает и публикуемый исторический документ на эту тему.

Все три документальных фрагмента переведены с факсимиле, предоставленных официальными сетевыми ресурсами, выкладывающими оцифрованные копии отдельных конфиденциальных и секретных документов прошлого. Это швейцарский Федеральный архив – Schweizerisches Bundesarchiv, Bern (проект *Diplomatische Dokumente der Schweiz*) и американский Цифровой архив национальной безопасности – Digital National Security Archive. Публикуемые документы расположены в хронологическом порядке: за 12 ноября 1978, 23 апреля 1979 и 11 октября 1979 года. Важность этого отрезка времени обусловлена максимальной остротой вопроса агрессивного исламского фундаментализма в повестке таких обществ, как иранское, афганское, пакистанское, сирийское, иракское, египетское, ливанское и отчасти даже советское. В документах отчетливо звучит тема внешнего воздействия – от прямой поддержки революционеров-фундаменталистов (со стороны, например, Саудовской Аравии) до масштабных стратегических инициатив (например, доктрины Картера) времен «холодной войны».

¹ Eilts H.F. (Wintess Report), June 24, 1985 [Islamic Fundamentalism 1985, 63–64].

Shweizarische Botschaft in Iran. Politischer Bericht Nr. 27. Teheran, den 12. November 1978. (Vertraulich) "Die Opposition gegen den Schah". 7 S. URL: <https://dodis.ch/49778>.

Швейцарское посольство в Иране

Тегеран, 12 ноября 1978 г.

Реф.: 380.0 – KS/са

Конфиденциально

Политический доклад № 27

Антишахская оппозиция

... [С. 4] III. Особенное значение приобретает религиозное движение сопротивления, питаемое шиитской духовностью с ее консервативным, националистическим и антизападным настроем. Ухудшавшаяся на протяжении последних 15 лет ситуация, наряду с драматическим разрывом в развитии в течение последних лет, повлекшим морально-этическое выхолащивание, подтолкнуло широкие народные массы, и особенно молодежь, к возврату к «мечети», которая стала для них прибежищем духовной свободы и традиционных ценностей. С давних пор именно здесь духовность обретала всегда свой рупор, как полагали в народе. И особенно заметно это было, когда другие средства выражения либо отсутствовали, либо оказывались недостаточными. Со своим ясным ответом на чрезмерную модернизацию и вестернизацию и со своим призывом к возврату к традиционным иранским, а значит исламским ценностям, короче говоря, с призывом «назад, к исламскому фундаментализму», духовность приобрела настроения, уходящие все дальше от новых трендов в осыпающемся государстве и по направлению к его обезумевшим народным кругам.

Имеется существенная разница в оценках разных влиятельных аятолл в Иране: тех, кто действует в священном городе Куме под предводительством [Мохаммада

Казема] Шариатмадари¹ и [с. 5] находящегося в изгнании настоящего вождя иранских шиитов, аятоллы Хомейни, что выражается не просто в экстремизме последних, но насмерть стоящих против режима шаха Мохаммеда Резы Пехлеви. В этом становится еще более явным то глубокое различие, что уже однажды имело важное значение в иранской истории. Среди тех, кто поддерживал введение конституции 1906–1907 гг. были представители духовенства, которые сознательно шли на неизбежные при этом секуляризацию общества и увеличение роли государства. Им противостояла группа также из шиитского духовенства, так называемых теократов, которые видели в этом победу западных идей и по этой причине жестко отвергли конституцию. Эти дебаты вновь возродились в первую фазу сегодняшнего взаимного противостояния, поскольку Шариатмадари рука об руку с рядом партийных группировок выдвигали требование более четко и полностью следовать Конституции, ведь через нее они могли удобнее воплощать политико-религиозные претензии шиитов. Хомейни, напротив, неуклонно стоял за исламское владычество и при этом руководствовался главным аргументом, который теократы выдвигали в то время против Конституции: она разделяла тесно связанные друг с другом религиозную и светскую жизнь, обе лежащие в духовной сфере.

Под впечатлением радикализации требований, которые вследствие прошедших по всей стране бунтов, забастовок и столкновений с военными стали явными и дошли даже до желаний изменить государственную систему, Шариатмадари поддался давлению улицы и ожесточил свою позицию. И ему пришлось, чтобы не потерпеть поражение, но также из собственных глубинных побуждений, стать истинным выразителем народных чаяний.

Оба влиятельных вождя теперь оказались едины в дистанцировании от ненавистного режима, и Шариатмадари отказался от любых компромиссов с правящей властью

¹ См. [Дорошенко 1985]. Здесь и далее сноски мои. – А. С.

шерифа-имама. Он пошел [с. 6] даже дальше: из Кума он призвал к священной войне¹, и на эту единственную цель должен был направить все силы.

IV. Исламские фундаменталисты положили начало [наблюдаемой] драматической кульминации – вдобавок к недавним жестоким событиям, которые в Тегеране характеризуются как вызванные и собственной динамикой анархистского движения, и планомерными и срежиссированными разрушениями объектов: банков как ответственных за банкротство страны, кинотеатров как рассадников безнравственности, алкогольных лавок как идущих против коранических предписаний, крупных отелей и британского посольства как выражение нараставших симптомов ксенофобии и вызова всем формам неокOLONиализма – в разогретой ситуации лаицистская оппозиция из-за своей организационной и кадровой неразберихи как явная сила была оставлена со стороны оппозиции без внимания. Ее несостоятельность стала очевидной в последние дни октября и выразилась в тщетных попытках повлиять на антирежимную агитацию. Одновременно и Национальный фронт был обречен на провал в своем стремлении достигнуть тактического союза с религиозной оппозицией с целью добиться некоторых изменений. Паломничество их предводителя к Хомейни окончательно вскрыло их принципиальную несовместимость. В последнюю минуту перед тем, как выслушать условия альянса, [Хомейни] вдруг, несмотря на разобщенность и слабость Фронта, заговорил совершенно иными словами и стал ставить перед тем человеком такие [крайние] цели, которые сегодня обросли легендой, став своего рода катализатором оппозиции. Под его эгидой религиозная иерархия в Иране постоянно обостряла свою

¹ Ср. с высказываниями Р. Хомейни: «Суть революции заключается в самопожертвовании. Каждая революция нуждается в мученической смерти, в готовности принять мученическую смерть», «Если мы умрем или убьем, наше место в раю», «Борьба нашей страны – идеологическая, и джихад за убеждения и веру непобедим», «Неполноценна религия, в которой нет священной войны» [Изречения... 1995, 58, 161, 162].

позицию и более или менее открыто пошла своим экстремистским курсом.

[С. 7] Призыв по Хомейни, а его сегодня можно слышать повсюду, стал символом поворота к исламскому фундаментализму. Он является (помимо очень разномастного фронта оппозиции, к тому же частично разрушенного изнутри) кодом к полному отрицанию и настоящего, и прошлого. Это дело рук Хомейни, что ситуация постоянно и неуклонно поляризуется: здесь – армия, [остающаяся] до поры до времени гарантом системы, а там – широко поддерживаемый разнородный фронт неприятия¹, желающий вызвать крушение режима.

В этой стране уже воплощается в определенных кругах сценарий исламской Республики Иран. Реализация такого плана должна с неизбежностью привести к отходу от системы [политических] альянсов, которую страна считает себя обязанной сохранять уже несколько десятилетий. Положение равновесия ведущих сил здесь существенно ослабевает. Ослабленный в военном и партийном отношениях Иран без сомнения может стать более легко доступным для советского влияния. [Такой Иран] не только ставит под сомнение выживание феодальных стран Залива, но и подвергает серьезной опасности регион в целом.

Швейцарский временный поверенный в делах
[подпись, Пауль Вунфли] (Wipfli)

¹ В тексте *Ablehnungsfront*, букв. «фронт отказа». Примечательно, что как раз во второй половине 70-х годов на территории Ливана действовал палестинский «Фронт отказа» (*Джабхат ар-рафд*): вышедшие из подчинения руководству ООП группировки, которые отказывались от политических форм урегулирования, признавая только военное решение. В частности, об этих силах (“rejectionists”) шла речь на заседании в американском Госдепартаменте под председательством Генри Киссинджера в марте 1976 г. См.: US Digital National Security Archive. Kissinger Transcripts, 1968–1977. US Dept. of State, Memorandum of Conversation, March 15, 1976. (Secret, NoDis / Declassified). P. 2.

DNSA: Iran Revolution. US Department of State. Transmittal slip to INR/RSE, EUR/SOV, Amembassies Moscow, Tehran, from USMISSION USNATO. July 30, 1979. (Confidential) "UK Delegation to NATO, Islamic Fundamentalism and the Soviet Union". 3 p.

Госдепартамент
Конфиденциально
30 июля 1979 г.

В INR/RSE, EUR/SOV, американские посольства
в Москве и Тегеране

От US Mission, US NATO

Приложенный британский документ о воздействии
исламского фундаментализма в Советском Союзе распро-
странен среди членов Политического комитета.

Подпись: Джеймс Х. Мэдден
Конфиденциально
Политотдел

[С. 1]

Исламский фундаментализм и Советский Союз

1. Во время визита в Дели 2–3 июля [британского] госсекретаря лорда Каррингтона ему сообщил мининдел [Индии] г-н Ваджапай, что, будучи в прошлом году в Москве, он и г-н Десаи увидели явные признаки того, что русские обеспокоены исламским фундаментализмом. Они опасались (и у Ваджапай были основания так считать), что этот вирус может распространиться среди советского мусульманского населения.

2. Британская позиция заключается в том, что вероятность того, что советское мусульманское население окажется зараженным исламским возрождением в Иране или где-то еще, остается невысокой, в основном из-за иных социальных условий в СССР и того факта, что шииты

составляют лишь небольшую долю советских мусульман. Все же, несмотря на выражение русскими поддержки Хомейни, они явно в затруднении по поводу развития событий в Иране. Они не могут благодушно воспринимать сообщения иранских медиа на арабском, критикующие положение ислама в СССР. Глава иранского вещания жаловался в мае, что Советский Союз глушил иранское длинноволновое вещание, используя мощные передатчики. В частности, он заявлял, что подавление волн имело место во время телевизионного выступления Хомейни в Азербайджане. Если в этом есть хоть доля правды, то это означает попытку предотвратить обращение советских мусульман в советском Азербайджане в сторону аятоллы.

3. Советские заявления о возможном воздействии исламского возрождения на советское мусульманское население, хотя и редко, начали появляться. Согласно заявлению шведской газеты «Даненс Нюхетер» от 11 июня, имам крупнейшей мечети Баку и вице-председатель духовного управления Кавказа Аллохшукюр Пашаев¹ провел пресс-конференцию для журналистов в Баку в присутствии представителей пресс-службы МИДа. Кроме прочего, Аллохшукюр сказал:

а) Не дело мусульман было вмешиваться в региональную или республиканскую политику. Для того, чтобы заниматься политикой есть другие органы и другие избранные люди.

б) Мусульмане в Баку не скрывали своей радости по поводу того, что произошло в Иране. Они направили поздравительные телеграммы и приветствовали Хомейни,

¹ Аллохшукюр Паша-заде (род. 1949). С 1975 г. – ответственный секретарь и зампредела, а с 1980 г. – председатель ДУМ Закавказья, с 1992 г. – глава Управления мусульман Кавказа. С 1988 г. – член совещательного совета Всемирного исламского конгресса, впоследствии – член правления ОИК. Доктор исторических наук, профессор. В 2003 г. был избран шейх-уль-исламом мусульман Кавказа. Депутат Верховного Совета СССР (1989 г.), депутат Верховного Совета Азербайджана (1990–1995).

когда он вернулся в Иран, и направили еще телеграммы, когда монархия была свергнута.

в) «Я не вижу, чтобы события в Иране означали, что ислам пошел по такому же пути в Советском Союзе. Нам нет нужды в тайных обществах. Мы работаем совершенно открыто с одобрения властей».

4. В другом недавнем сообщении шведской службы Московского радио прозвучало, что журналист спросил лидера казахских мусульман, не из-за событий ли в Иране и Афганистане ислам в СССР переживает подъем? Тот ответил, что существенного увеличения числа верующих не наблюдается, хотя успех в соседних странах явно радуется мусульман.

[С. 2] 5. Эти сообщения показывают, что советские власти желают казаться невозмутимыми относительно возможного воздействия иранских и афганских событий на советских мусульман. Недавние (и нередкие) информационные сообщения, подчеркивающие якобы свободу советских мусульман и уважение со стороны советского правительства к культурному наследию ислама (реставрация мечетей, празднование начала нового века по мусульманскому календарю), несут то же самое скрытое послание: духовные и культурные запросы советских мусульман уже удовлетворяются, так что нет необходимости опасаться влияния на них извне. Недавняя статья в Коммунисте (№ 5 за 1979 г.) первого секретаря Дагестанского обкома, в частности, содержит свидетельства, что советские партийные власти продолжают быть внимательными к возможному воздействию извне на советских мусульман. [Автор статьи] Умаханов¹ жалуется, что «империалистическая пропаганда» недавно стала еще более активно спекулировать на национальных чувствах и предрассудках с целью противопоставить друг другу социалистиче-

¹ Магомед-Салам Ильясович Умаханов (1918–1992) – советский партийный и общественно-политический деятель; в 1967–1983 годах был первым секретарем Дагестанского обкома КПСС.

ские нации. «Идеологические центры империалистических <нрзб.>, националистические организации в эмиграции, которые состоят на службе у буржуазии, допускают использование панисламистских и пантюркистских идей в целях подрывной деятельности против народов Северного Кавказа. Они делают немалый акцент на религии, используя ее в интересах антисоветски [настроенных сил]. В частности, в сообщениях их буржуазного радио ставится ударение на религиозных чувствах верующих мусульман». Такие выражения обеспокоенности не новы (хотя отсылки к панисламизму и пантюркизму редки) и едва ли вызваны событиями в Иране и Афганистане.

6. Все это не продвигает нас вперед, и мы не склонные в настоящий момент пересматривать наши прежние суждения. И тем не менее, все меняется. Невзирая на то, что свидетельства о влиянии исламского фундаментализма на советских мусульман сложно собирать и они трудны для интерпретации, мы будем ожидать мнений от других [наших] союзников.

3

DNSA: Afghanistan. US Department of State. IntSum [Intelligence Summary] 914 – October 11, 1979. (Secret, Cable). Points 1–7 [“Saudi Arabian Financial Assistance to Afghan Rebels”]. 4 p. URL: <https://search-proquest-com.ezproxy.usr.shpl.ru/dnsa/docview/1679059732/D42C19CF816C4F5APQ/17?accountid=108701>.

London for Glaspie
Paris for Nickolas Murphy
DOD/ISA for Ransom
Other Addresses for Chiefs of Mission.

Предупреждение: [документ] содержит чувствительные источники и методы; не для сведения иностранцев.

1. Саудовская Аравия – афганские повстанцы. Анализ ЦРУ содержит следующее: Саудовская Аравия оказывает ограниченную финансовую и материальную помощь племенным диссидентам в Афганистане. Саудовская помощь отражает желание Эр-Рияда дестабилизировать марксистский режим в Кабуле, который саудовцы расценивают как советского производства угрозу безопасности всем исламским правительствам в регионе, особенно Пакистану. Ограниченный характер саудовской поддержки – это один из элементов разочарования тайными операциями как инструментом внешней политики.

2. Саудовская мотивация. Саудовцы издавна имеют весьма хорошие связи с Афганистаном. Они были отчасти близки к афганскому престолу до его краха в 1973 г., и они остаются в контакте с бывшим королем Захир-шахом и эмиром Абдул-вали. Президент Дауд предпринял паломничество в Мекку накануне своего свержения и кончины в апреле 1978 г., а саудовцы были согласны на предоставление некоторой финансовой помощи его режиму.

3. Саудовцы восприняли захват власти марксистами в Афганистане в прошлом году как часть кампании под советским руководством по включению Персидского залива и Аравийского полуострова с радикальными режимами по подготовке ниспровержений консервативных и богатых нефтью монархий региона. Эфиопская революция и марксистский переворот в Южном Йемене расценен в Эр-Рияде как другая часть попытки Советов прибрать к рукам нефтяные богатства Ближнего Востока. В частности, саудовский посол в Пакистане докладывал в мае 1978 г., что афганский переворот был спровоцирован Советами, чтобы создать базу для подрывной деятельности в Иране и Пакистане. Исламская природа нынешнего афганского сознания является дополнительным мотивом для саудовцев, которые видят себя в роли защитников исламских ценностей и институций по всему миру.

[С. 2] 4. Хотя саудовцы признали новое правительство в Кабуле сравнительно скоро после его назначения, саудовские медиа были в числе критиков нового афганского режима, часто обвиняя его в антиисламской деятельности и широких нарушениях прав человека. К началу 1979 г. лидеры афганских диссидентов периодически ездили в Саудовскую Аравию просить помощи на свои цели. А одна из групп, Фронт национального освобождения Афганистана, открыла в Джидде в конце 1978 г. свое представительство. Саудовская финансовая поддержка повстанцам явно и всерьез началась где-то уже после начала этого года.

5. Пределы саудовской помощи. Ограниченный характер саудовской поддержки афганцам обнаруживает несколько факторов. Саудовцы недовольны разобщенностью в рядах афганского диссидентского движения и вынуждены использовать помощь как средство достижения большего единства. Саудовцы заявили афганским лидерам, что большее сотрудничество между ними является предварительным условием и большей саудовской помощи. Саудовцы могут быть разочарованы также и тем, что повстанцам в действительности направляется недостаточная доля их помощи: скорее ее оставляют себе эмигранты.

6. Нерешительный характер саудовской поддержки отражает некоторое разочарование в Эр-Рияде [принятой тактикой] скрытого финансирования групп, борющихся с левыми. На ранней и средней стадии саудовцы воодушевленно помогали исламским повстанческим группам в Южном Йемене и на Севере Африки. Хотя саудовцы еще продолжают оказывать им некоторую помощь, этим группам не удалось опрокинуть левые режимы, которым они сопротивлялись. Саудовцы также были разочарованы тем, что они не смогли добиться значительной западной, особенно американской, помощи на эти цели.

7. Невзирая на разочарования такого рода, саудовская помощь афганским повстанцам, вероятно, продолжится.

Саудовцы удовлетворены военными успехами повстанцев и будут, без сомнения, вдохновлять их на продолжение доброй войны за Аллаха.

[Конец документа]

ДОКУМЕНТАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ

DNSA, Kissinger Transcripts, 1968–1977. US Department of State, Memorandum of Conversation: Lebanese Developments: Message to President Asad. March 15, 1976. (Secret, NoDis / Declassified). 4 p. URL: <https://search-proquest-com.ezproxy.usr.shpl.ru/dnsa/docview/1679082172/7DCFF4DCFD4C494EPQ/1?accountid=108701>

DNSA, Afghanistan. US Department of State, IntSum [Intelligence Summary] 914 – October 11, 1979. (Secret, Cable). Points 1–7 [Saudi Arabian Financial Assistance to Afghan Rebels]. 4 p. URL: <https://search-proquest-com.ezproxy.usr.shpl.ru/dnsa/docview/1679059732/D42C19CF816C4F5APQ/17?accountid=108701>.

DNSA. US Department of State, Transmittal slip to INR/RSE, EUR/SOV, Amembassies Moscow, Tehran, from USMISSION USNATO. July 30, 1979. (Confidential) [UK Delegation to NATO, Islamic Fundamentalism and the Soviet Union].

Schweizerisches Bundesarchiv. Schweizerische Botschaft in Iran. Politischer Bericht Nr. 27. Teheran, den 12. November 1978. (Vertraulich) Die Opposition gegen den Schah. 7 S. URL: <https://dodis.ch/49778>.

UK Parliamentary Papers. House of Commons Hansard. 5th Series, Vol. 977. Commons Sitting, 28 January 1980. P. 1000. URL: <https://parlipapers-proquest-com.ezproxy.usr.shpl.ru/parlipapers/docview/t71.d76.cds5cv0977p0-0006?accountid=108701998>.

UK Parliamentary Papers. House of Commons Hansard. Commons Sitting, 22 June 1982, 6th Series, Vol. 26. P. 259. URL: <https://parlipapers-proquest-com.ezproxy.usr.shpl.ru/parlipapers/docview/t71.d76.cds6cv0026p0-0002?accountid=108701>.

ЛИТЕРАТУРА

Белокреницкий В.Я. Пакистан, Южная Азия, исламский мир, Восток. Избранные публикации 2008–2016 гг. М.: ИВ РАН, 2016. 712 с.

Гибадуллин И.Р. Муртаза Мутаххари и Исламская революция в Иране. М.: Садра, 2015. 400 с.

Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране / Отв. ред. С.М. Алиев, И.М. Смилянская; ИВ АН СССР. Изд. 2-е, испр., доп. М.: Наука, 1985. 230 с.

Изречения, афоризмы и наставления великого вождя Исламской революции, его светлости имама Хомейни. Тегеран: Изд-во произведений имама Хомейни, Международный отдел, 1995. 235 с.

Пластун В.Н. Изнанка Афганской войны 1979–1989: Дневниковые записи и комментарии участника. М.: ИВ РАН, 2016. 756 с.

Утургаури Р.В. Покер с Аятоллой: Записки консула в Иране. Тбилиси, 2010. 284 с.

Чекризова О.П. Исламский радикализм и экстремизм в Пакистане (северо-западный регион) // Государство, общество, международные отношения на мусульманском Востоке / Отв. ред. В.Я. Белокреницкий, Н.Ю. Ульченко. М.: ИВ РАН, Крафт+, 2014. С. 234–236.

Islamic Fundamentalism and Islamic Radicalism: Hearings Before the Subcommittee on Europe and the Middle East of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, 99th Congress, 1st Session. June 24, July 15, September 30, 1985. Washington, 1985. 443 p.

McNeil, Frederick L. An Analysis of Islamic Fundamentalism and Its Future Role in the Muslim World / Air Command and Staff College, Air University. Report, April 1988. 24 p.

Strobbe, Connie L. Potentially Destabilizing Effect of Islamic Fundamentalism on US Aid to Jordan / Thesis. Air Force Institute of Technology; Wright-Patterson Air Force Base, Ohio. March 1984. 107 p.

REFERENCES

Belokrenitsky, Vyacheslav Ya. (2016) *Pakistan, luzhnaia Aziia, islamskii mir, Vostok. Izbrannye publikatsii 2008–2016 gg.* [Pakistan, South Asia, Islamic world, East. Selected publications 2008–2016]. Moscow, IOS RAS. (In Russian).

Gibadullin, Ismagil R. (2015) *Murtaza Mutakhkhari i Islamskaia revoliutsiia v Irane* [Murtaza Mutahhari and the Islamic Revolution in Iran]. Moscow, Sadra. (In Russian).

Doroshenko, Elena A. (1985) *Shiitskoe dukhovenstvo v sovremennom Irane* [Shiite clergy in modern Iran]. Ed. by S.M. Aliev, I.M. Smilianskaya, IOS AS USSR. 2nd ed. Moscow, Nauka. (In Russian).

Izrecheniia, aforizmy i nastavleniia velikogo vozhdia Islamskoi revoliutsii, ego svetlosti imama Khomeini (1995) [Sayings, aphorisms and instructions of the great leader of the Islamic revolution, his lordship Imam Khomeini]. Tehran: Publishing House of Works of Imam Khomeini, International Department. (In Russian).

Plastun, Vladimir N. (2016) *Iznanka Afganskoi voiny 1979–1989: Dnevnikovye zapisi i kommentarii uchastnika* [The Inside Out of the 1979–1989 Afghan War: Diary Entries and Comments of a Participant]. Moscow, IOS RAS. (In Russian).

Uturgauri, Revaz V. (2010) *Poker s Aiatolloi: Zapiski konsula v Irane* [Poker with Ayatollah: Notes of the Consul in Iran]. Tbilisi. (In Russian).

Chektrizova, Olga P. (2014) *Islamskii radikalizm i ekstremizm v Pakistane (severo-zapadnyi region)*. In: *Gosudarstvo, obshchestvo, mezhdunarodnye otnosheniia na musul'manskom Vostoke* [State, society, international relations in the Muslim East]. Ed. by V. Ya. Belokrenitsky, N. Yu. Ulchenko. Moscow, IOS RAS, Kraft +. (In Russian).

Islamic Fundamentalism and Islamic Radicalism (1985). Hearings Before the Subcommittee on Europe and the Middle East of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, 99th Congress, 1st Session. June 24, July 15, September 30, 1985. Washington.

McNeil, Frederick L. (1988) *An Analysis of Islamic Fundamentalism and Its Future Role in the Muslim World*. Air Command and Staff College, Air University. Report, April.

Strobbe, Connie L. (1988) *Potentially Destabilizing Effect of Islamic Fundamentalism on US Aid to Jordan*. Thesis. Air Force Institute of Technology; Wright-Patterson Air Force Base, Ohio. March.



ОБ АВТОРАХ

БАКОНИНА Марианна Станиславовна – к. полит. н., российский журналист и политический аналитик, старший эксперт Центра комплексных исследований Российского института стратегических исследований. Сфера научных интересов – внутренняя и внешняя политика современного Ирана, политический и радикальный ислам. С отличием окончила Восточный факультет ЛГУ по кафедре истории Ближнего Востока. В 2003 г. защитила кандидатскую диссертацию в СПбГУ по теме «Джихад: идеология и пропаганда». Более двадцати пяти лет работала практикующим журналистом на ТВ и в печатных СМИ. Вела курсы «Политический ислам» и «История ислама» на Философском факультете СПбГУ. Автор ряда научных публикаций, в том числе: «Политическая система Исламской Республики Иран и вызовы для ее стабильности» (2020), «Стяги Халифата: генезис современной исламистской символики» (2017), «“Идеальный Халифат” – салафитская идеологическая революция» (2016), «Феномен ИГИЛ и исламский политический дискурс» (2015) и др. E-mail: marianna25@mail.ru.

БЕРТОВА Анна Дмитриевна – к. филос. н., старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока СПбГУ. Окончила Восточный факультет СПбГУ (2007). Проходила исследовательскую стажировку в университете Нагоя (2008–2010), на основе проведенных полевых исследований подготовила и в 2013 г. защитила кандидатскую диссертацию на тему «Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа». Автор одноименной монографии (2017) и ряда научных статей. Специализируется на изучении проблем адаптации христианства на японской почве и его взаимодействия с японскими традиционными религиями. E-mail: aihong@mail.ru.

ГЕЗАЛОВА Нигяр Ровшан гызы – к. и. н., доцент, старший научный сотрудник Института истории Национальной академии наук Азербайджана. В 2000 г. с отличием окончила Бакинский госуниверситет и по окончании аспирантуры Института истории НАНА, в 2006 г. защитила диссертацию по теме «Вопросы истории Азербайджана XVIII в. (на основе англоязычной историографии)». Сфера интересов – исследования по международным отношениям и истории Ирана и Южного Кавказа (XVIII–XIX века). Автор многих научных статей, глав в коллективных монографиях (London – New York: Routledge, 2015; Istanbul: Mahya Yayınılık, 2016). Автор

монографий «Вопросы истории Азербайджана XVIII в. (на основе сведений англоязычных источников и историографии)» (2010), «Место Азербайджана в восточной политике Великобритании в первой трети XIX века» (2017). E-mail: nigar22@gmail.com.

РОДИОНОВ Михаил Анатольевич – д. и. н., профессор, главный научный сотрудник Музея Антропологии и Этнографии (Кунсткамера) им. Петра Великого, профессор кафедры истории стран Ближнего Востока СПбГУ. В 1970 году окончил восточный факультет Ленинградского Государственного Университета. Участник Советско-Йеменской комплексной экспедиции (СОЙКЭ). Защитил диссертации по этнографии, историографии и источниковедению стран Ближнего Востока. Автор множества статей и более десяти индивидуальных монографий по религии, этнографии, литературе и традиционной культуре арабских стран. E-mail: mrodio@yandex.ru.

САБИРОВ Рустам Тагирович – к. и. н., доцент кафедры истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. Окончил магистратуру ИСАА МГУ (1999), там же в 2004 г. защитил кандидатскую диссертацию по всеобщей истории на тему «Религиозная ситуация в Монголии: конец 1980-х – 1990-е годы». В 2005 г. прошел летнюю школу для молодых монголоведов (Улан-Батор, Монголия). С 2010 по 2013 г. был участником международного семинара «Антропологические подходы к изучению религии и секуляризма». В 2012–2015 гг. работал старшим научным сотрудником Отдела Кореи и Монголии ИВ РАН. Приглашенный исследователь Центра по изучению Монголии и Внутренней Азии Кембриджского университета (октябрь–ноябрь 2016 г.). Автор научных статей и глав в коллективных монографиях. Область научных интересов: религии Монголии, буддизм в Тибете, Монголии и России, новейшая история Монголии. Член редколлегии журнала Acta Mongolica (Улан-Батор, Монголия). Участник фольклорных и этнографических экспедиций в Монголию (2017, 2018). Преподаватель истории Монголии и смежных дисциплин в ИСАА МГУ, ИВКА РГГУ. Email: tabarzin@gmail.com

САРАБЬЕВ Алексей Викторович – к. и. н., ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН.

Окончил Естественно-географический факультет ЯГПУ (1996) и Историко-филологический факультет ПСТБИ (2003). По окончании аспирантуры ИВ РАН защитил в 2008 г. кандидатскую диссертацию по истории, в 2017 г. окончил докторантуру ИВ РАН с темой «Межконфессиональные отношения на Ближнем Востоке на примере Сирии и Ливана». Участник Российско-Йеменской комплексной экспедиции. Член РГО, входит в состав Совета Московского отделения ИППО. Представил к защите докторскую диссертацию «Межконфессиональные отношения на Ближнем Востоке на примере независимых Сирии и Ливана в XX в». Руководитель межотдельской научной лаборатории ИВ РАН «Религия и общество на Востоке» и главный редактор одноименного периодического издания. Автор множества научных статей и трех монографий. <http://ivran.ru/persons/AlexeySarabyev>. E-mail: alsaraby@ivran.ru.

СЕРЕБРОВ Сергей Николаевич – к. э. н., старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН. Окончил факультет МЭО МГИМО МИД СССР. Работает в ИВ РАН с 1979 г., защитил кандидатскую диссертацию по экономике арабских стран. Участник Советско-Йеменской комплексной экспедиции (СОЙКЭ). Эксперт Дискуссионного клуба «Валдай», РСМД. Автор научных статей и глав коллективных монографий по истории, этнографии, социологии и экономике Йемена. E-mail: snserebrov@ivran.ru.

ЯКОВЛЕВ Александр Иванович – д. и. н., профессор кафедры региональных проблем мировой политики Факультета мировой политики МГУ им. Ломоносова и профессор Исторического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. В Институте востоковедения РАН работает с 1970 г., ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований. В 1976 г. окончил Московский областной педагогический институт им. Н.К. Крупской, в 1980 г. защитил кандидатскую, а в 1999 г. докторскую диссертации. Сферы научных интересов: социально-экономическое развитие нефтяных монархий Аравии, модернизация стран Востока, Ближний Восток в цивилизационном измерении, история России в XIX и XX веках. Автор около ста научных статей и 29 книг. E-mail: aliv_yak@mail.ru.

ABOUT AUTHORS

BAKONINA Marianna A. – PhD in Political Science, Senior Fellow at the Center for Comprehensive Research of the Russian Institute for Strategic Studies, Russian journalist and political analyst. Her research focuses on political development in modern Iran, political and radical Islam. In 2003 she hold PhD at the St.-Petersburg State University with thesis “Jihad: Ideology and Propaganda”. She has over twenty-five years of experience in Russian media networks. She taught “Political Islam” and “History of Islam” at the Philosophy Faculty of the St. Petersburg State University. She has authored several research articles: “The Islamic Republic of Iran’s Political System and Challenges to Its Stability” (2020), “Chaliphate’s Ensigns: Genesis of the Modern Islamic Symbolics” (2017), “The Perfect Caliphate” – the Salafi ideological revolution” (2016), “ISIS Phenomenon and Political Discourse of Islam” (2015), etc. E-mail: marianna25@mail.ru.

BERTOVA Anna D. – PhD in Philosophy, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, Senior Lecturer at the Department of Philosophy and Culturology of the East, St. Petersburg State University, Russia. Graduated from the Faculty of Oriental Studies of SPSU (2007). She completed a research internship at the University of Nagoya (2008–2010). Based on the field research, she prepared and in 2013 defended her PhD thesis: “Christianity in Japan: the experience of historical and religious analysis”. Author of the monograph of the same name (2017) and a number of articles. She specializes in studying the problems of adaptation of Christianity to Japanese soil and its interaction with Japanese local religions. E-mail: aihong@mail.ru.

GOZALOVA Nigar R. – PhD in History, Associate Professor, Senior Researcher at the Institute of History, Azerbaijan National Academy of Sciences (Baku). She graduated Baku State University with honors (2000). At the post-graduate school at the Institute of History of ANAS, in 2006 she defended her PhD in History. Her fields of interest are the International Relations & Area Studies and History of Iran and the South Caucasus. She has studied the history of this region in XVIII-XIX centuries. Author of articles as well as a number of chapters in collective monographs (London, New York: Routledge, 2015; Istanbul: Mahya Yayıncılık, 2016). Author of the books “Questions of the history of Azerbaijan in the 18th century (based on information from English-language sources and historiography)” (2010); “The place of Azerbaijan in the eastern policy

of Great Britain in the first quarter of the 19th century” (2017). E-mail: nigar22@gmail.com.

RODIONOV Mikhail A. – DSc in History, Professor of the St. Petersburg State University, Chief researcher in the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences. He graduated from Oriental Faculty of Leningrad State University in 1970. Participant of the Soviet and then Russian-Yemeni Joint Expedition. He defended both his PhD and Doctoral thesis on ethnology, historiography and source study of MEA region. Author of numerous papers and more than dozen individual monographs on the religion, history, ethnology, literature and traditional culture of Arab countries. E-mail: mrodio@yandex.ru

SABIROV Rustam T. – PhD in History, Associate Professor of the Department of History of Countries of the Far East and South-East Asia, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University. In 1999 he graduated the IAAS of Moscow State University (Master’s degree), in 2004 he defended his PhD thesis entitled “The Religious Situation in Mongolia: late 1980s – 1990s”. In 2005, he participated in the Summer School for young Mongolists (Ulaanbaatar, Mongolia). From 2010 to 2013, he participated in the International Seminar “Anthropological Approaches to Religion and Secularism”. In 2012–2015 he worked as a senior researcher in the Department of Korea and Mongolia of the Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences. He was a Visiting Researcher at the Mongolia and Inner Asia Studies Unit of the University of Cambridge (October – November 2016). He published research articles and chapters in collective monographs. Research interests: religions of Mongolia, Buddhism in Tibet, Mongolia and Russia, modern history of Mongolia. Member of the Editorial Board of the journal “Acta Mongolica” (Ulaanbaatar, Mongolia). Participant of folklore and ethnographic expeditions to Mongolia (2017, 2018). Rustam Sabirov teaches the history of Mongolia and related disciplines at the Moscow State University and other Moscow universities. Email: tabarzin@gmail.com.

SARABIEV Aleksei V. – PhD in History, Leading Researcher at the Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. He graduated from the Faculty of Natural Sciences of the Yaroslavl State Pedagogical University (1996) and the Faculty of

History and Philology of the Orthodox St. Tikhon Theology Institute (Moscow, 2003). At the post-graduate school at the Institute of Oriental Studies of RAS, he defended his PhD in History. He is a member of the Russian Geographical Society, Council Member of the Moscow branch of Imperial Orthodox Palestinian Society; expert of the Valdai Discussion Club; participant of the Russian-Yemeni Joint Expedition. In Spring 2021 he presented DSc dissertation entitled “Interconfessional Relations in the ME in examples of independent Syria and Lebanon in XX century”. The Head of the interdivisional research laboratory “Religion and Society in the East” at IOS RAS and the Editor-in-Chief of the periodical with the same title. Author of three books and a number of research articles. <http://ivran.ru/persons/AlexeySarabyev>. E-mail: alsaraby@ivran.ru.

SEREBROV Sergey N. – PhD in Economics, Senior Research Staff Fellow at the Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. He graduated MGIMO, International Economic Relations Faculty. He joint Institute in 1979 where defended his PhD in Economics of Arab countries. Participant of the Soviet-Yemeni Joint Expedition. Expert of the Valdai Discussion Club, Russian Council of International Affairs. Author of numerous papers and chapters in collective monographs on the history, ethnology, anthropology and economy of Yemen. E-mail: snserebrov@ivran.ru.

YAKOVLEV Alexander I. – DSc in History, Professor, Department of Regional Problems of World Politics, Faculty of World Politics of the Moscow State University and professor at the Faculty of History of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Since 1970, he has been working at the Institute of Oriental Studies of RAS – a Leading Researcher at the Center for Arab and Islamic Studies. In 1976 he graduated from the Moscow Regional Pedagogical Institute, in 1980 he defended his PhD, and in 1999 a Doctoral dissertation. Field of research interests: socio-economic development of the oil monarchies of Arabia, modernization of the East, the Middle East in the civilizational dimension, the history of Russia in the XIX and XX centuries. Author of about one hundred papers and 29 books. E-mail: aliv_yak@mail.ru.

ABSTRACTS

“Meeting of the Old and the New in the Religious and Cultural Dimension”. Round table materials (December 18, 2020)

The round table of the group “Religion and Society in the East” was held within the framework of the XV conference of Arabists “Readings in memory of Irina Smilyanskaya” (IOS RAS). Scientists from various institutions as well as high representatives of the Orthodox and Muslim clergy took part in it.

Before a discussion and exchange of views three keynote speeches were delivered: “State religious policy facing with a choice between modernism and fundamentalism”, “Religious fundamentalism as a new challenge to old secularism” and “Problems of the development of the main functional spheres of Christianity and Islam: methodological approaches to analysis”.

In the speeches made, the participants discussed the issue of meeting and collision of “old” and “new” as applied to socio-religious and religious-political phenomena in the Arab world and neighboring societies. They touched upon such phenomena as modernism and fundamentalism in history and modern religious life, quietism and activism, religious conservatism and renovationism in different religions, with an attempt to compare with the Russian phenomena of religious modernism – Islamic (jadidism) and Orthodox (obnovlenchestvo). The broad topic set was covered both in a methodological way and in terms of specific historical and theological research, and with the involvement of a wide range of factual material.

Keywords: religious fundamentalism, secularism, modernism, renovationism, jadidism, Islam, Christianity.

Aleksandr I. YAKOVLEV. Religious Policy of the State in an Era of Change: a choice between modernism and fundamentalism

Religious life in the modern world is changing under the influence of dramatic changes in technology, economics and politics. Earlier, in societies with a monotheistic religion, religious institutions were either part of the state, or closely associated with it, and the state itself had a sacralized nature. The gradual transition to the desacralization of public life in general and the state in particular ended in Western European countries at the end of the 18th century, and in the countries of the East accompanied the modernization in the 19th and 20th centuries. At the same time, the state, under the prevailing specific conditions, chose a certain policy in relation to religion and religious institutions that would meet its own interests. Now, during the crisis of the industrial society model and in the

formation of new, post-industrial (technological, informational), the state still acts as the main regulator of social processes, including religious life. Religion has been and remains a part of public life both in the West and in the East, but in the 21st century its role and meaning is being rethought. The article, using the examples of the countries of the West and the East, examines possible options for the religious policy of the modern state – from fundamentalism and conservatism to liberalism and modernism.

Keywords: state religious policy, crisis, religion, tradition, secularization, modernism, liberalism, conservatism, fundamentalism.

Marianna S. BAKONINA. Glossy Jihadist Propaganda Targeting Female Audiences (based on the materials of the “Dabiq” magazine)

The brutal propaganda of the “Islamic State” (IS), including their glossy magazine “Dabiq”, is addressed primarily to men. Our research interest is aroused by the few publications of the journal whose target audience is women. In the mainstream of countering the propaganda of terrorism, it is important to trace which quotations of ayahs and hadiths, the images of which heroes and heroines of early Islam are used by IS ideologues to describe and promote a female role model acceptable to them. The selection of references from the Koran and Sunnah is manipulative and selective. The stories of women - the heroines of the early years of Islam, who should become role models – are presented in a truncated or distorted form. The main task of this propaganda is to emphasize such traits of their character and actions that best meet the needs of the ideologues of the revival of the caliphate: readiness for self-sacrifice, stoic attitude towards death, absolute piety, readiness to accept any law if it is adopted and approved by the caliphate. The laws and regulations for women, presented in the propaganda of IS, declare adherence to the Sharia, but the ideal woman of IS is allowed and even prescribed both a divorce if the spouse does not approve of jihad under the banner of the Caliphate, and traveling without the accompaniment of a husband or relative if it is a trip to the Caliphate. For the propagandists of the caliphate, the true faith of the ideal Muslim woman is exclusively “correct” Islam, as it is represented in IS: strict Salafism of the jihadist type. IS ideologists believe that the main destiny of an ideal Muslim woman is the role of the wife or widow of a Mujahid, the mother of a Mujahid, but above all, the path of a Muhajir woman. IS propaganda directed at women is associated with the triad: a submissive wife, a pious mother, a purposeful muhajir woman, but all three hypostases have weight only if the woman is the wife or mother of an adherent of the Salafi-jihadist movement in Islam, living in the territories

controlled by IS. IS ideologues' perceptions of the role of Muslim women, family and marriage is distinctly Takfirist.

Keywords: women, "Islamic State", caliphate, jihadism, takfirists, Sharia, Koran.

Mikhail A. RODIONOV, Sergei N. SEREBROV. The Trajectory of Yemen Crisis and It's Sectarian Aspects in Hadramawt

The six years lasting war in Yemen led by Arab coalition has ruined the myth of being a Sunni-Shia conflict in nature: the mosaic outlay of the Yemeni scene has proved to be a result of interaction of other political and geopolitical contradictions dividing local and foreign actors applying essentially opposite goals. The article depicts the current breakdown of the conflict zone into three major centers of political influence and the role which is assigned by them to different concepts of cultural identity aiming to mobilize utmost support within their followers. The retrospective analysis attempts to show how the long-lasting competition between rooted endogenous and modern forms of Islamic teachings and practices are evolving into mechanism generating the "neotraditional" types of ideologies aiming to protect the autochthonal traditions. The special attention is given to the most influential Yemeni actors based extensively on the Islamic ideologies like the Yemeni Islah congregation or the Houthi Ansarullah movement as well as some other actors with less evident religious background. In the concluding part with its focus on Hadhramaut province in the South the reader will find the express review of its famous socio-cultural complex evolution in modern time and the attempt to understand the ongoing formation of some new trends represented in revised forms of local Islamic tradition with distinct transnational appeal. Among the aims of the publication is to reveal potential role of the rich Islamic and socio-cultural heritage of Yemen in the crisis settlement efforts.

Keywords: Yemen, South Arabia, Hadhramaut, conflict of identities, sectarian factors.

Rustam T. SABIROV. Restoration of the Khuvilgaan Institution in Contemporary Mongolia

The article analyzes the process of restoration of the tulku (reincarnations) institution in Mongolia after 1990. The relevance of the research is determined by the fact that the medieval religious institution of reincarnations still retains its popularity among the followers of Tibetan Buddhism in general, and among Mongolian believers in particular. Moreover, as shown in the article, the khuvilgaans' institution plays the

key role in the restoration of the Buddhist Sangha in modern Mongolia. Khuvilgaans, by virtue of their status, enjoy great authority among believers and contribute to the development of Buddhism in various parts of the country. The appearance of the Tenth Bogdo Gegeen can significantly strengthen the place of Mongolia in the world of Tibetan Buddhism. This may affect the attempts of the Chinese authorities to control the process of conforming new tulkus in order to choose their pro-Chinese Dalai Lama in the future. All this brings an important geopolitical aspect to the situation: The Tenth Bogdo Gegeen can become the highest authority of the Gelug school not only for the Mongolians, but also for Tibetans and Buddhists in Russia, which goes against the plans of China. The article provides detailed information about contemporary Mongolian khuvilgaans, as well as facts about the existence of khuvilgaans in socialist Mongolia. There are three main groups of khuvilgaans in Mongolia now: those who were recognized by the Fourteenth Dalai Lama and the Ninth Bogdo Gegeen; those who were recognized by other lamas, and self-proclaimed reincarnations. Most of them are trained in the Tibetan Buddhist monasteries in India and after return to Mongolia will probably share Tibetan views of Buddhism. However, other tulkus oppose the influence of the Tibetan Diaspora, insisting on the identity and independence of Mongolian Buddhism, which generally shows the lack of unity in the Mongolian Buddhist community. The article is based on the study of Mongolian-language materials, as well as the results of the author's field research.

Keywords: Buddhism, Mongolia, Bogdo Gegeen, Jebtsundamba Khutughtu, khuvilgaans, Dalai Lama, Telo Tulku Rinpoche, Tibetan Buddhism, Tulku.

Acknowledgements: The research was supported by the RFBR grant «Laymen and Lamas: Buddhist Ideas and Practices in the Transforming Societies of Russia and Mongolia», 17-21-03004 (2017–2019) and JSPS (Japan Society for the Promotion of Sciences), KAKEN Grant-in-Aid for Scientific Research (A), Project No. 16H02719 “Interdisciplinary Studies on Global Practices of Mongolian Buddhists”.

Nigar R. GOZALOVA. Nadir Shah Afshar's Policy Towards the Armenian Community

The era of the Safavid and Afshar States can be described as a period of revival of Christianity, characterized by the expansion and prosperity of the Armenian community and the rapid revival of the missionary activities of Western churches. Domination in such a multi-ethnic geopolitical space as the states of the Safavid and Afshar, where representatives of not only

different ethnic groups, but also religions (Islam, Christianity, Judaism) simultaneously lived, required rulers to tolerate all their subjects. One of the important achievements in the reign of Nadir Shah Afshar, along with his extensive conquests, was his attempts to carry out large-scale reforms in both the military-state and religious spheres. Nadir Shah Afshar, reviving Kizilbash statehood, proceeded from the traditions of the earlier Safavid dynasty in his religious policy towards Christian communities, but gave this policy a new content. The study of the attitude of Nadir Shah to various religious groups, especially Christians and Jews, is no less important than his attitude to Muslims and attempts to carry out religious reforms. Based on the primary sources, the article examined the situation and status of the Christian population during the reign of Nadir Shah Afshar, special attention is paid to the question of privileges and patronage of the Armenian community. The supportive policy of Nadir Shah towards representatives of Christian churches and monasteries was expressed in numerous decrees and farmans of the Afshar ruler. Thanks to the patronage of Nadir Shah, the possessions of the diocese of Uch-Kilsa (Echmiadzin) were exempted from taxes; they were allowed not only to rebuild churches, but even to build new ones. Nadir Shah also patronized the resettlement of the Armenian population from the neighboring Ottoman Empire, etc. An analysis of the sources helps to examine religious freedom in the Afshar's state, its tax policy in relation to Christian churches and monasteries, etc.

The purpose of this study is to research how the local Christian population was treated in a Muslim country, their position and the status of its representation in the state apparatus. The paper relies on primary sources (shah's decrees) kept in archives and various collections published in Iran and Armenia, contemporary accounts, as well some secondary sources. These sources allow us to create a complete picture of the situation and the status of the Christian population.

Keywords: Nadir Shah, Uch-Kilsa, Armenian community, Christians, religious freedom, translation of holy books, resettlement policy.

Anna D. BERTOVA. Christianity and Family Relations in Japan at the End of the XIX – Beginning of the XX Century

In the middle of the XIX century Japan was forced to open its doors after more than two hundred years of isolation. The country had to clash with the far more developed Western civilization and to modernize rapidly. During this period many Christian missionaries conducted their work in Japan and spread Christianity that exercised great influence upon the formation of a new value system, especially in the field of family and gender

relations, in the country. The article aims at the analysis of the new family pattern propagated by members of the Japanese Christian community, and of how these ideal values were realized in the life of a number of prominent Christians of the time. The article also examines the influence exercised on Japanese society by the Christian community in Japan in the sphere of raising the status of women and the strife against legalized prostitution, official concubinage, and slave trade. As a result, the article argues that, despite ambiguous attitude towards Christianity in Japan and the lack of understanding of reasons of some negative social phenomena, members of the Japanese Christian community, especially some of its leaders, exercised considerable influence upon the principles of choosing a partner for family building and upon changing the status of a woman in Japanese society. Moreover, some of the initiatives taken by these leaders resulted in changing family laws and showed a need to reconcile the Japanese legislation with the Western one. The author concludes that members of the Japanese Christian community made strenuous efforts to build their family life upon a new foundation and ideals uncommon for the traditional society; moreover, they succeeded at some extent in spreading these ideals on the non-Christian Japanese.

Keywords: Christianity, family relations, gender relations, Japan, family law, legalized prostitution, concubinage, Victorian morality.

Three Documents on Islamic Fundamentalism along the USSR Borders. (Translated from German and English, preface and comments by *Aleksei V. SARABIEV*)

The publication of three documentary fragments is accompanied by an introductory article on Islamic fundamentalism, which has intensified since the second half of the 70s of the twentieth century. It draws on recently released sources – the views of British and American high-ranking politicians who are knowledgeable about religious activism in the Middle East. The documents themselves for November 12, 1978, April 23, 1979 and October 11, 1979 were translated from facsimiles provided by official Internet resources that upload digitized copies of certain confidential and secret documents of the past: the Swiss Federal Archives – Schweizerisches Bundesarchiv, Bern (project *Diplomatische Dokumente der Schweiz*) and the American Digital National Security Archive. The chosen period was characterized by a surge of aggressive Islamic fundamentalism in societies such as Iranian, Afghan, Pakistani, Syrian, Iraqi, Egyptian, Lebanese. The documents illustrate attempts to exert external influence and take advantage of the activism of fundamentalist revolutionaries both on the

part of regional actors and within the framework of large-scale strategic initiatives (in particular, the Carter Doctrine of US) of the Cold War participants.

Keywords: islamic fundamentalism, islamism, Islamic revolution, Near East, Middle East, publication of archival documents.

IN THE PAST ISSUES

Issue IV (2020)

TO READERS, or On the Relationship of Religious Politics and Religion, by *Aleksei V. Sarabiev*

Alexander I. Yakovlev. The Crisis in Relations Between the Constantinople and Moscow Patriarchates in the Context of World Politics of the XX – XXI centuries

Aleksei V. Sarabiev. Russian Influence on Middle Eastern Church Affairs: 120 years ago

Grigory G. Kosach. Russia' "Islamic" Diplomacy: Organization of Islamic Cooperation

Igor V. Sledzevsky. The Struggle for True Faith: Religious Revolution in Black Africa

Philip Stewart. Peacekeeping in Israel: Towards an Open Society in Sustainable Democracy

Nafiseh Vaez. The Impact of Pilgrimage Trips on Iran's Regional Policy and Its Relations with Renewed Iraq

Aleksei Yu. Drugov. Muslim Radicalism and Terrorism in Modern Indonesia

One Informant Report (1920) on the Situation in Turkey (Publication of an archival document, foreword and comments by *A.V. Sarabiev*)

For references: *Religion and Society in the East*, 2020, Vol. IV (Ed.-in-Chief Aleksei V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 304 p. ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-943-4.

Issue III (2019)

TO READERS, or Endless Talk about the Study of the East, by *Aleksei V. Sarabiev*

To the Fundamentals of the Methodology for Studying Traditional Communities of the East (extended transcript of the round table, IOS RAS, December 18, 2017)

Leonid B. Alaev. Was There a Community? (Interview)

Aleksei V. Sarabiev. Interfaith Relations in the Light of Deprivation Theory Versions

Leonid I. Medvedko. Three Circles of Russian Eurasianism in the Dichotomy of the East–West

Veniamin V. Popov. Eurasian Essence of the Russian Civilization

Mahdi Salihi, Mohammad Masjed-Jame'i, Ahmad Mokri. Islamic-Christian Dialogue in Modern Iran: A Problematic Analysis

Ildar Kh. Minyazhetdinov. Politics of the Vatican in the Modern Islamic World: On the Issue of the Strategy of Ecumenization of Traditional Islam

Sergey L. Kuzmin. Buddhism and Socialism: A Comparative Analysis of Interactions in the USSR, TNR, Mongolia and the PRC

Elena S. Lepekhova. The Religious Aspect of the Legitimization of the Status of Women Empresses in the Far East (Wu Hou and Koken)

Lebanese Society Through the Eyes of the Maronite Patriarch Boulos Meoushi: Two Reports of Swiss Ambassadors to Beirut Preparation, Translation and Comments by *Aleksei V. Sarabiev*

For references: *Religion and Society in the East*, 2019, Vol. III (Moscow, IOS RAS). 374 p. ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-780-5.

Issue II (2018)

TO READERS, or the Historicity of Actual Problems and the Relevance of Historical Retrospection, by *Aleksei V. Sarabiev*

Alexander V. Demchenko. Clans in Gaza Strip Politics

Grigory G. Kosach, Elena S. Melkumyan. Gulf Arab Countries: Field of Confrontation with Terror

Ildar Kh. Minyazhetdinov. “Atypical” Terrorism in the Ethno-confessional Conflict in Iraq (on an example of the terrorist attack in Khan Bani Saad)

Natalia A. Berenkova. Shiite Transnational Movements Features in the Middle Eastern Arab Countries

Aida A. Simoniya. The Issue of Ethno-Confessional Relations in Burmese Society

Vera D. Karateyeva. Chinese Catholics between the Vatican and the Communist Party: A Split Church in the Realm of Unanimity

Ekaterina A. Zavidovskaia. Temple festival in Taiwan: procession devoted to worship of Green mountain ruler Qingshan Wang held in a Taipei temple

Sergius L. Kuzmin. Mechanisms of Elimination of Monarchies in the States of Inner Asia in the First Half of the 20th Century

The Files about the “Unification” of the Churches, 1911–1912: Antioch Trajectory. Composition, preparation and comments by *Aleksei V. Sarabiev*

For references: *Religion and Society in the East*, 2018, Vol. II (Moscow, IOS RAS). 335 p. ISSN 2542–1530; ISBN 978–5–89282–759–1.

Issue I (2017)

TO READERS (Preface, by *Aleksei V. Sarabiev*)

Grigory G. Kosach. Saudi Arabia: “Religious State” or “State’s Religion”?

Elena V. Dunaeva. Iran: Islamic Political Identity and Challenge of Modernity

Evgenia S. Yurlova. India. Castes in Politics

Aleksei V. Sarabiev. Interfaith Relation Issues in Syria

Maria A. Pakhomova. Society, Religious Politics and Islam in China

Vladimir V. Orlov. “Big” and “Small” Moroccan Islam Tradition: Problems of Distinction and Socio-Cultural Context

Abdullah Al-Ahmar (Syria). Religious Issues Through the Prism of the Ideology of Arab Socialist Ba’ath Party

For references: *Religion and Society in the East*, 2017, Vol. I (Moscow, IOS RAS). 290 p. ISSN 2542–1530; ISBN 978–5–89282–719–5.

В ПРОШЛЫХ ВЫПУСКАХ

Выпуск IV (2020)

К ЧИТАТЕЛЯМ, или О взаимосвязи религиозной политики и религии

Яковлев А.И. Кризис в отношениях между Константинопольским и Московским патриархатами в контексте мировой политики XX–XXI веков

Сарабьев А.В. Российское влияние на ближневосточные церковные дела: 120 лет тому назад

Косач Г.Г. «Исламская» дипломатия России: Организация исламского сотрудничества

Следзевский И.В. Борьба за истинную веру: религиозная революция в Черной Африке

Стюарт Ф. Миротворчество в Израиле: на пути к открытому обществу в условиях устойчивой демократии

Ва'эз Н. Влияние паломнических поездок на региональную политику Ирана и его отношения с обновленным Ираком

Другов А.Ю. Мусульманский радикализм и терроризм в современной Индонезии

Агентурная записка 1920 года о положении в Турции (Публикация архивного документа, предисл. и коммент. – *А.В. Сарабьев*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2020, Вып. IV. – М.: ИВ РАН, 2019. – 304 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-943-4)

Выпуск III (2019)

К читателям, или Нескончаемый разговор об изучении Востока (*Сарабьев А.В.*)

К основам методологии изучения традиционных общин Востока (расширенная стенограмма круглого стола, ИВ РАН, 18 декабря 2017 г.)

Алаев Л.Б. А была ли община? (Интервью)

Сарабьев А.В. Межконфессиональные отношения в свете вариантов депривационной теории

Медведко Л.И. Три круга русского евразийства в дихотомии Востока-Запада

Попов В.В. Евразийская сущность Российской цивилизации

Салехи М., Масджед-Джаме'и М., Мокри А. Исламо-христианский диалог в современном Иране: проблемный анализ

Миняжетдинов И.Х. Политика Ватикана в современном исламском мире: к вопросу о стратегии экуменизации традиционного ислама

Кузьмин С.Л. Буддизм и социализм: сравнительный анализ взаимодействий в СССР, ТНР, МНР и КНР

Лепехова Е.С. Религиозный аспект легитимации статуса женщин-императриц на Дальнем Востоке (на примере императриц У-хоу и Кокэн)

Ливанское общество глазами маронитского патриарха Булоса II Меуши: два донесения швейцарских послов в Бейруте (Подготовка архивного документа, перевод, коммент. – *Сарабьев А.В.*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2019, Вып. III. – М.: ИВ РАН, 2019. – 374 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-780-5)

Выпуск II (2018)

К читателям, или Историчность актуальных проблем и актуальность исторической ретроспекции (*Сарабьев А.В.*)

Демченко А.В. Клань в политической жизни сектора Газа

Косач Г.Г., Мелкумян Е.С. Арабские страны Залива: поле конфронтации с террором

Миняжетдинов И.Х. «Нетипичный» терроризм в этноконфессиональном конфликте в Ираке (на примере ситуации вокруг теракта в г. Хан Бани Саад)

Беренкова Н.А. Особенности шиитских транснациональных движений в арабских странах Ближнего Востока

Симонья А.А. К вопросу об этноконфессиональных отношениях в бирманском обществе

Каратеева В.Д. Китайские католики между Ватиканом и коммунистической партией: расколота церковь в царстве единого духа

Кузьмин С.Л. Механизмы ликвидации монархий в странах Внутренней Азии в первой половине XX века

Завидовская Е.А. Храмовый праздник на Тайване: процессия по случаю дня рождения Правителя Зеленой горы Циншань-вана в г. Тайбэй

Дело об «объединении» Церквей, 1911–1912. Антиохийская траектория. (Составление, подготовка к публикации и комментарии – *А.В. Сарабьев*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2018, Вып. II. – М.: ИВ РАН, 2018. – 335 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-759-1)

Выпуск I (2017)

К читателям (*Сарабьев А.В.*)

Косач Г.Г. Саудовская Аравия: «религиозное государство» или «государственная религия»

Дунаева Е.В. Иран: исламская политическая идентичность и вызовы современности

Юрлова Е.С. Индия. Касты в политике

Сарабьев А.В. Вопросы межконфессиональных отношений в Сирии

Пахомова М.А. Общество, религиозная политика и ислам в Китае

Орлов В.В. «Большая» и «малая» традиции в марокканском исламе: проблемы разграничения и социокультурного контекста

Аль-Ахмар, Абдалла. Религиозная проблематика сквозь призму идеологии Партии арабского социалистического возрождения
= Аль-кадайя ад-динийя мин манзар фикр Хизб аль-баас аль-араби аль-иштираки (*на араб. яз.*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2017, Вып. I. – М.: ИВ РАН, 2017. – 290 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-719-5)

