РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО НА ВОСТОКЕ

Выпуск IV
2020

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

RELIGION AND SOCIETY IN THE EAST

Issue IV
2020

Editor-in-Chief
Aleksei V. Sarabiev

ISSN 2542-1530

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО НА ВОСТОКЕ

Выпуск IV
2020

ISSN 2542-1530

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук

Религия и общество на Востоке. Выпуск IV (2020)

ISSN 2542-1530

ISBN 978-5-89282-943-4

DOI 10.31696/2542-1530-2020-4

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 Институтом востоковедения РАН

Подписано 21.03.2020. Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 19. Уч.-изд. л. 13,5. Тираж 500 экз.

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

© А.В. Сарабьев, 2020
© ФГБУН ИВ РАН, 2020

«Религия и общество на Востоке»
Периодическое издание. ISSN 2542–1530

Выходит раз в год

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

РЕДКОЛЛЕГИЯ

АЛИКБЕРОВ Аликбер Калабекович
к. и. н., заместитель директора (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 (Москва, ИВ РАН,
МГУ им. М. В. Ломоносова, ИМЭМО им. Е. М. Примакова РАН)

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

САУТОВ Владимир Нилович
к. и. н., заместитель директора по развитию (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 О взаимосвязи религиозной политики и религии

- 10 -

ПОЛИТИКА И ЦЕРКОВЬ

Александр ЯКОВЛЕВ

Кризис в отношениях между Константинопольским и Московским патриархатами в контексте мировой политики XX–XXI веков

- 26 -

Алексей САРАБЬЕВ

Российское влияние на ближневосточные церковные дела: 120 лет тому назад

- 67 -

ОТ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ
К РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ

Григорий КОСАЧ

«Исламская» дипломатия России: Организация исламского сотрудничества

- 96 -

Игорь СЛЕДЗЕВСКИЙ

Борьба за истинную веру: религиозная революция в Черной Африке

- 127 -

Филип СТЮАРТ

Миротворчество в Израиле: на пути к открытому обществу в условиях устойчивой демократии

- 162 -

Нафисе ВАЪЗ

**Влияние паломнических поездок на региональную
политику Ирана и его отношения с обновленным Ираком**

- 184 -

РЕЛИГИОЗНЫЙ РАДИКАЛИЗМ
В СТРАНАХ ВОСТОКА

Алексей ДРУГОВ

**Мусульманский радикализм и терроризм
в современной Индонезии**

- 230 -

EX PRINCIPIIS / ИЗ ИСТОЧНИКОВ

Агентурная записка 1920 года о положении в Турции

(Публикация архивного документа, предисловие
и комментарии *Алексея САРАБЬЕВА*)

- 255 -

ОБ АВТОРАХ

- 284 -

ABOUT AUTHORS

- 287 -

ABSTRACTS

- 290 -

IN THE PAST ISSUES

- 297 -

В ПРОШЛЫХ ВЫПУСКАХ

- 300 -

CONTENT

TO READERS, or **On the Relationship of Religious Politics and Religion**

- 10 -

POLITICS AND THE CHURCH

Alexander YAKOVLEV

The Crisis in Relations Between the Constantinople and Moscow Patriarchates in the Context of World Politics of the XX – XXI centuries

- 26 -

Aleksei SARABIEV

Russian Influence on Middle Eastern Church Affairs: 120 years ago

- 67 -

FROM RELIGIOUS CONSCIOUSNESS TO RELIGIOUS POLITICS

Grigory KOSACH

Russian “Islamic” Diplomacy: Organization of Islamic Cooperation

- 96 -

Igor SLEDZEVSKY

The Struggle for True Faith: Religious Revolution in Black Africa

- 127 -

Philip STEWART

Peacekeeping in Israel: Towards an Open Society in Sustainable Democracy

- 162 -

Nafise VAEZ
**The Impact of Pilgrimage Trips on Iran's Regional Policy and
Its Relations with Renewed Iraq**

- 184 -

RELIGIOUS RADICALISM
IN THE COUNTRIES OF THE EAST

Alexey DRUGOV
Muslim Radicalism and Terrorism in Modern Indonesia

- 230 -

EX PRINCIPIIS / FROM SOURCES

One Informant Report (1920) on the Situation in Turkey
Publication of an archival document, foreword and comments by
Aleksei SARABIEV

- 255 -

ABOUT AUTHORS

- 287 -

ABSTRACTS

- 290 -

IN THE PAST ISSUES

- 297 -

К ЧИТАТЕЛЯМ, или О ВЗАИМОСВЯЗИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ И РЕЛИГИИ

DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-10-25

Вопросы религиозной политики и ее неоднозначной связи с вопросами внутренней жизни религиозных общин стали центральной темой нынешнего выпуска. То, как политические амбиции государств или официальных структур вторгаются в повседневную жизнь верующих, обычно вызывает негативные оценки. Тем не менее, это вторжение – такая же объективная данность, как и сложные взаимоотношения между разными конфессиональными группами, которые существуют от начала, искони. Собственно, регуляция социальных отношений, в том числе межконфессиональных, является в идеале той обязанностью государства, которая отображается во многих фактах его «вмешательства» в религиозную жизнь, и которая реализуется в том, что называют религиозной политикой.

Иное дело, что гармонизация отношений между разными социальными группами, внутренне объединенными собственным религиозным мировоззрением, на деле нередко оказывается лишь попутной задачей религиозной политики. А на первом плане этой сферы политического управления чаще стоят стратегические задачи, внешняя безопасность или экономика. При таком подходе со стороны властей негативные последствия для себя конфессиональные сообщества ощущают наиболее часто. Отношения государства с религиозными объединениями является, видимо, только одной из сторон религиозной политики. При этом использование

властных ресурсов для повышения лояльности самих общин может рассматриваться как один из методов религиозной политики, который, подменяя собой последнюю в глазах многих, бросает на нее справедливую тень недоверия.

Двойственность этого понятия (своего рода «палка о двух концах») не может быть преодолена, пока не будет достигнуто понимание, что религия – это часть самоопределения большинства граждан государства и важнейший элемент их картины мира. То есть, пока противопоставление государства верующим по линии «управляющий/управляемые» не утратит свой логический смысл в плане «управляемые через религию». Только в этом случае религиозная политика могла бы приблизиться к основной своей задаче – гармонизации отношений между конфессиональными общинами, а уже в ходе этого – к смыканию их интересов с интересами сложносоставного государства.

Поиски в религии свойств рычага воздействия власти на соответствующие социальные группы обречены на провал – уже в силу общерелигиозного противопоставления небесного плана земному, вечного временному. То же касается политических маневров и трюков, связанных с использованием религиозных структур. Для верующих сразу становятся очевидными корыстные мотивы авторов подобных, известных в истории институциональных экспериментов, не имеющих к религии никакого отношения. И вообще, исторические конфликты, которые при поверхностном рассмотрении увязывались с разницей в религиозном мировоззрении сограждан, как правило имели в основе своей гораздо более приземленную подоплеку. Чаще всего это были интересы властных кругов. Можно согласиться с мнением интересной американской исследовательницы Элизабет Хёрд, которая считает бессмысленным искать какие-либо способы управления религией, поскольку та не поддается властным установкам. Вместо этого учена предлагает обращаться к историческим фактам осуществления религиозной политики – «отступить назад и рассмотреть, что стоит за определением *религиозный*, когда оно используется в описаниях ситуаций, действий и решений» [Hurd 2015, 20].

Тем самым, оба вынесенные в заглавие понятия скорее всего относятся совершенно к разным планам бытия, и попытки обнаружить их взаимосвязь всегда заставляют как бы начинать все с начала – выяснять историко-политический контекст, религиозно-культурные основания конкретной общины, межконфессиональную ситуацию. Только с учетом этих и многих других факторов можно давать оценку тому или иному проявлению религиозной политики. Подобранные в публикуемом выпуске материалы и отличаются вдумчивым подходом и многофакторным анализом, учитывающим разные аспекты рассматриваемых вопросов религиозной политики. Авторы избегают общепринятых стереотипных определений, но с большим вниманием подходят к явлениям как сравнительно недавнего прошлого, так и наших дней.

Одной из проблем, которая сейчас волнует российское общество, стало «православное» направление внешнего вектора религиозной политики. Это значительно осложнившиеся так называемые межправославные отношения – нарушенное единомыслие ряда поместных Церквей православного мира. Многие видят за этим исторические претензии на безусловное первенство Константинопольского (так называемого Вселенского) патриарха, который использует для этого вполне мирские политические рычаги. Этой проблеме и посвящена статья, открывающая основную часть сборника. Автор сосредотачивается на развитии отношений между Константинопольским и Московским патриархатами с начала XX в., помещая их в контекст мировой политики, взаимовлияние с которой и было, и продолжает оставаться очень заметным.

Непростые отношения между разными центрами церковной власти всегда имели определенный политический оттенок. Но нынешние разногласия дошли до разрыва евхаристического общения, что в Церкви является крайним средством выражения протеста. Стороны имеют своих сторонников среди разных православных престолов, среди которых обнаруживаются, в свою очередь, и другие разделяющие их линии. Тревожным признаком острых межправославных проблем стал отказ многих поместных Церквей присоединиться

к высокому совещанию, проходившему в конце февраля этого года в Аммане (участвовали только Иерусалимская, Русская, Румынская, Сербская, Польская и Чехословацкая Церкви). Подобное размежевание угрожает такому важнейшему свойству Церкви, как ее вселенскость, кафоличность, включая единство учения и единство церковных таинств. Глухой политический призыв в этих трагических процессах для верующих должен быть ясно различим. Его следует знать и осмысливать в приложении к событиям мировой истории, в которой многие явления повторяются вновь и вновь.

Видимо, это обстоятельство и дает основание историкам приступать к подобным сложнейшим темам. Автор следующей статьи точно так же, в исторической ретроспективе анализирует влияние Российской империи на религиозную ситуацию на Ближнем Востоке и в Малой Азии на рубеже XIX–XX веков. Это влияние вполне можно рассматривать как часть не столько даже внешней политики, но «зарубежного сегмента» религиозной политики Российской империи. Она включала в себя, в том числе, живое внимание к делам Константинопольского патриархата, и в этом тема статьи несколько смыкается с предыдущим материалом.

Основное участие, которая тогдашняя российская дипломатия проявила к делам ближневосточных единоверцев, заключалось в поддержке уникального для истории Ближнего Востока процесса арабизации высшей церковной иерархии (и по сей день в массе своей греческой), но только в пределах Антиохийского патриархата. Успехи российской религиозной политики в плане аккуратной поддержки единоверцев в «Исторической Сирии» позволили надеяться на успех и в поддержке национальных чаяний местных православных. Арабизация высших церковных кругов Антиохийского престола проходила тяжело, причем, помимо многолетней обструкции со стороны других древних патриархатов, ощущался острый недостаток подготовленных кандидатов на епископские кафедры из арабов. К этому добавлялись действия зарубежных протестантских и католических миссий, опиравшихся на государственную политическую или даже

финансовую поддержку. Вместе с гуманитарной и образовательной помощью местным христианам они осуществляли и прозелитическую пропаганду, и нередко добивались успеха в среде отдельных локальных православных общин. Российские дипломаты в деталях отслеживали ситуацию и в своих донесениях предлагали свое видение возможных шагов по ее улучшению.

Кратковременный успех российской политики в Османской империи на «православном» направлении сочетал в себе несколько важных пунктов политической повестки эпохи «восточного вопроса». Высокий профессионализм и заинтересованная работа на местах наших дипломатов того времени дали такой результат. Правда, целый ряд обстоятельств не позволили развить этот успех, а Русско-японская война и осложнение внутривосточной ситуации в России вскоре сместили внешнеполитический акцент с арабского региона. Тем не менее, рассматриваемый в статье краткий период дает интересный для исследователя пример успешной и вместе с тем деликатной «внешней» религиозной политики.

Значительный научный интерес представляет тема следующей статьи, определенным образом связанная с предыдущей и остроумно определяемая автором как «исламская» дипломатия России. Речь идет о той части «зарубежного сегмента» религиозной политики, который касается мировой мусульманской уммы и сотрудничества в рамках мусульманских международных организаций. Вероятно, особое значение эта тема приобрела после установления в 2019 г. тесных контактов с созданной еще в 1962 г. саудовским монархом Лигой исламского мира (ЛИМ). В Институте востоковедения РАН в июне 2019 г. прошла глубокая экспертная дискуссия (круглый стол) по возможным формам гуманитарного взаимодействия российского государства с такого рода структурами, а вскоре состоялись и встречи в стенах института с генеральным секретарем ЛИМ Мухаммадом аль-Исой. Его визиту в Москву придавали большое общественное значение, о чем свидетельствовала, в частности, его встреча с патриархом Русской Православной Церкви.

Освещая такую многогранную и сложную тему, автор статьи сосредоточился на наиболее значимом для него аспекте – взаимоотношениям с созданной и финансируемой Саудовской Аравией Организацией исламского сотрудничества (ОИС; до 2011 г. она носила название Организация Исламской конференция), включающей 57 государств-членов и в которой Россия с 2005 г. имеет статус наблюдателя. Наши отношения с этой структурой затихали и активизировались в зависимости от интенсивности контактов с КСА (взаимоотношения внутри ОИС вообще сильно политизированы). Показательно, что автор не раз использует выражение «внешняя “мусульманская” политика», характеризуя российскую религиозную политику в этом секторе внешнего контура. Действительно, многие записанные в уставе ОИС задачи могут служить не только гармонизации отношений внутри многочисленной российской уммы, но имеют благородное политическое звучание, например: «способствовать международному миру и безопасности, взаимопониманию и диалогу между цивилизациями, культурами и религиями»¹.

Конечно, это, в первую очередь, международная организация мусульман, и главной ее целью является «работать в направлении возрождения ведущей роли ислама в мире»². В этом плане перед российскими властями в области религиозной политики уже давно стоит непростая задача: обеспечить сочетание собственных интересов российских мусульман с их религиозно-правовыми императивами как части мировой уммы, с одной стороны, и проводить всестороннюю интеграцию их в жизнь своей страны как граждан Российской Федерации, с другой.

Смыкание религиозной политики государства и тех его функций, которые обеспечивают безопасность, обусловлено и следующим важным обстоятельством: «в новых политических идеологиях религиозная составляющая приняла гипертрофированные размеры», тогда как «накапливание

¹ Устав Организация исламского сотрудничества. URL: <https://www.worldislamlaw.ru/?p=2202>.

² Ibid.

протестного потенциала, затягивание узла возможных этноконфессиональных противоречий, придание им идеологической окраски, затрудняют возможность поиска коллективных, консенсусных решений» [Фазельянов 2012, 17, 42]. С учетом такого рода трудностей, полный контроль со стороны государства за внешними контактами влиятельных религиозных организаций более чем оправдан.

Переходя к другим темам выпуска, нужно подчеркнуть, что очень важная тенденция подмечена в культурно-религиозном развитии соседнего, Африканского континента, где мусульманская проблематика хорошо знакома востоковедам-арабистам, в основном, лишь в отношении его северной части. Африка южнее Сахары стала предметом рассмотрения автора следующей статьи выпуска. Речь идет о самоопределении (самоидентификации) народов Черной Африки, которое характеризуется в настоящее время следующими явлениями: общим религиозным возрождением, сопровождающимся подъемом религиозного национализма и сопротивлением пути вестернизации и светской модели социальной модернизации. Определяющими приметами нашего времени в этом регионе стали статистическое перемещение туда демографических центров христианства и ислама (по данным географии религий), общее повышение уровня религиозности населения и неизбежное обострение соперничества между христианством (включая феномен «южного христианства», обвальное распространение разного рода «харизматических» течений) и исламом (мусульманский фундаментализм). Явное пересечение с политикой выражается, в том числе, в антизападном и антисекулярном характере африканских движений за религиозное возрождение.

Учитывая особенности исторического развития религиозного самоопределения народов Субсахарской Африки, автор рассматривает новый поворот (революцию?) в социальной, групповой и личной религиозной самоидентификации африканцев. Этот поворот уже сказывается на цивилизационном пути развития региона. В недалеком будущем столь быстрое распространение узко понимаемых идей

религиозного спасения и императивов переустройства мира по религиозным моделям может привести к прогнозируемому трагическому результату: столкновению между собой адептов разных конфессий и фундаменталистски ориентированных религиозных общин. К этому можно добавить беспокойство специалистов набором черт, которыми обладает эта «новая духовность» и которые не всегда совпадают с привычными представлениями о религиозности. Встречаются даже характеристики христианства Африки южнее Сахары как «архаическое общинное христианство XXI в.», а сравнение «северного» и «южного» христианства убеждает некоторых, что «эти ветви христианства пребывают в разных цивилизационных временных измерениях» [Андреева 2018, 215].

Следующий материал выпуска посвящен Израилю. Отражение социально-религиозной идентичности в политических процессах в израильском обществе вписывается в проблематику работы «Форума гражданского согласия» в Израиле, американским партнером и советником директора которого является автор. Конечной целью Форума является построение «общества для всех в условиях устойчивой демократии», а методом – прямые контакты в формате арабско-еврейских рабочих групп, где представлены все основные социальные группы и религиозные общины Израиля. По своей сути Форум представляет собой площадку национального диалога, которая, подобно другим (а их в Израиле насчитывают до трех десятков), призвана усиливать гражданское согласие и внутреннее национальное единство. Форум ориентирован на приближение к согласованной позиции всех групп населения по основным вопросам политики и социальных, в том числе межконфессиональных отношений в Израиле.

Есть все основания полагать, что подобное гражданское согласие как идеальная цель является тем, чего так недостает второй стороне палестино-израильского противостояния, чтобы выступать в процессе мирного урегулирования с единой позицией. Палестинская сторона (контакты Москвы с разными участниками которой особенно активизировались в начале марта 2020 г.) до сих пор не представила единый,

согласованный подход к урегулированию¹. На этом фоне израильское общество, которое выглядит ничуть не менее дробным, чем палестинское, ищут способы через своих представителей на подобных дискуссионных площадках отыскать общие подходы, сближающие разные социальные группы. В этом инициаторы Форума опираются на американские теоретические разработки и, что весьма объяснимо, привлекают американских советников.

Пока, впрочем, до единства израильтянам далеко, о чем свидетельствовала, в частности, третья попытка парламентских выборов в начале весны этого года, на которых признанным партиям-тяжеловесам израильской политики противостоял альянс юных партий «генералов» (двое лидеров были в разное время начальниками генштаба, а один – министром обороны). Уступив «Кадиме» в целом, этот «Бело-голубой» альянс лидировал со значительным отрывом в Тель-Авиве и Хайфе. Это можно трактовать как выход на передний план военных – сторонников светской линии развития страны. К ним явно склоняется лево-центристский и светски настроенный электорат, что может свидетельствовать об углубляющемся разделении общества по условным границам «ультра-ортодоксы плюс традиционалисты vs. секуляристы».

Зато поразительным объединяющим фактором выступил печально известный проект американской администрации, получивший еще задолго до своего обнародования (по крайней мере, за год), название «сделки века»². Возмущенные арабы тут же переименовали это претенциозное название в «пощечина века» – на созвучии арабских слов «сделка» (*сафка*, *саф'а*) и «пощечина» (*саф'а*). Израильских политиков и значительную часть населения не смутили ни прохладное отношение европейцев к этому проекту, ни полное его неприятие арабским миром (в частности, Лигой арабских

¹ В частности, организованный Институтом востоковедения РАН в феврале 2019 г. межпалестинский диалог не привел к желаемым результатам и не увенчался даже совместным коммюнике палестинских участников.

² Палестины извинились перед Россией // *Коммерсантъ*, № 27 от 14.02.2019. С. 6. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3882449>.

государств) и Африканским союзом: они продолжают говорить о нем как о вполне реалистичном в целом¹. На фоне такого рода сомнительных объединяющих факторов, предлагаемый автором публикуемой статьи путь поэтапной консолидации общества на основе гражданского диалога и включенности всех групп (широкой инклюзии) на принципах демократии и устойчивого развития представляется разумным и последовательным, хотя слишком идеалистичным.

Другая неарабская страна, играющая важнейшую роль на Ближнем Востоке, оказалась в центре внимания следующей статьи выпуска. Региональная политика Ирана рассматривается сквозь призму религиозного паломничества к священным для шиитов местам на территории соседнего Ирака. Для иранских шиитов нынешний Ирак закономерно считается «обновленным», как указано в самом названии статьи, учитывая ту политическую роль шиитской части иракского общества, какую она стала играть в постоккупационный период.

Автор статьи приветствует «появление иракского шиитского государства, воссоздание и приход к власти ослабленных шиитских институтов», поскольку следствием этого стало «расширение перспективных сфер приложения региональной политики Ирана». Общей целью иранской региональной политики объявляется доступ к «форматированию ядра стран-лидеров Ближнего Востока», в том числе через новую региональную структуру – Ближневосточный исламский союз, а в будущем и через Всемирный исламский совет, которые планируется создать под эгидой теократического Ирана. Тем самым, в стратегии расширения иранского влияния звучит явная религиозная доминанта («стратегия силы на религиозной закваске как ценность»).

Выстраивая отношения с Ираном, видимо, не следует упускать из виду этот первостепенный для самих иранцев

¹ Такие мнения звучали, в частности на экспертной дискуссии в клубе «Валдай». См.: Экспертная дискуссия по итогам выборов в Израиле // *Валдай*, 3.03.2020. URL: <https://ru.valdaiclub.com/events/own/itogi-parlamentskikh-vyborov-v-izraile>.

вектор, тем более что такие инициативы идут вразрез с подобными структурами, созданными еще в 60-е годы XX в. одним из главных конкурентов Ирана в регионе – Саудовским королевством. Ведь базирующиеся в КСА Лига исламского мира и Организация исламского сотрудничества, о которых шла речь выше, носят общемусульманский характер, и попытка создания новых структур – уже под эгидой ИРИ – должна быть, по меньшей мере, обоснована принципиально новым подходом и формой организации.

В этом плане недвусмысленно высказывается стремление Ирана к объединению мировой исламской уммы. Для его достижения руководство Исламской республики сочло целесообразным, по утверждению автора статьи, изменить свою внешнеполитическую тактику, задействовав широкий набор средств гуманитарного характера. Как одно из таких действенных средств в статье анализируется шиитское паломничество в Ирак, которое уже приносит свои плоды и, во всяком случае, ведет процесс по намеченному пути: устранению традиционного исторического соперничества персидской и арабской культур, нивелированию национального компонента в самовосприятии соседствующих народов и выходу на первый план их религиозного единства.

В том же направлении, но в глобальном масштабе, уже три десятилетия работает Всемирная ассамблея по сближению мазхабов с центром в Тегеране¹, причем Россия была активно вовлечена в деятельность этой организации и на уровне ученых и политиков, и на уровне духовных лиц. Иран, несмотря на внешнее давление, неизменно придерживается важности обозначенного религиозно-политического вектора – поэтапного изменения представлений о структуре мировой уммы. Этот вектор, судя по всему, служит локомотивом иранских стратегических задач общемусульманского лидерства, в том числе включения в цивилизационную орби-

¹ См. официальный сайт: *Маджма-е джахани-йе тагриб-е мазахеб-е эслами* (перс.), или *Аль-маджма' аль-алями ли-т-такриб байн-аль-мазахиб аль-исламия* (араб.) URL: <https://www.taghrib.org/ar>.

ту Ирана суннитских богословско-правовых направлений (мазхабов).

Ценность приводимых в статье доводов, теоретических построений, выводов и рекомендаций заключается в том, что они исходят из первых рук, позволяя читателю самому взвесить вполне откровенно высказанные иранской ученой и апробированные в авторитетном тегеранском издании «Шиитские исследования» взгляды. Добавим, что Иран ведет успешную пропаганду далеко не только в Ираке, но и в других соседних странах. В этом плане выделяется ядерная держава Пакистан, называемая «самой проиранской страной»¹. Открыто высказываемая претензия Ирана на первенство в исламском мире с парадоксальной опорой на западные теории «мягкой силы», очевидным образом, идет поверх национально-культурных границ, вовлекая в орбиту иранских региональных амбиций ключевые страны исламского мира. Религиозная риторика в объединительном (толерантном) ключе, наряду с гуманитарным взаимодействием (включая туризм) являются частью внешнеполитической тактики – вполне действенной уже в масштабе макрорегиональной политической конкуренции.

Попыткам со стороны государства смягчить призывы мусульманских политических партий и обеспечить общественную безопасность посвящена статья о радикализации индонезийской уммы. Религиозная политика нового руководства Индонезии балансирует между суровыми мерами по отношению к экстремистам, использующим религиозные лозунги и выступающим фактически как воинственная политическая оппозиция, с одной стороны, и уважением собственно к исламу, который исповедует почти девять десятых населения страны, с другой. Автор упоминает страшные теракты, ответственность за которые брали на себя халифатисты, желавшие превращения страны в часть большого регионального конгломерата мусульманских стран по принципу халифата, где социальные и государственные отношения

¹ Ерансян В.М. Иран в преддверии апокалипсиса? // *Независимая*, 20.02.2020. URL: http://www.ng.ru/problems/2020-02-20/12_1082_iran.html.

регулировались бы нормами шариата. Важной особенностью индонезийского мировоззрения является особый род национализма, преданность своим культурно-цивилизационным основам, которая у местных религиозных радикалов преломляется в желание создать собственное «исламское государство», не подчиненное печально известной глобальной структуре. Такой подход несколько сближает их, например, с национально окрашенным палестинским «Исламским джихадом» и некоторыми другими организациями, где идеи установления мусульманского правления тесно связаны с национально-освободительной борьбой, или антиссионистским Сопротивлением (*аль-мукавама*). Другое сравнение с ближневосточными реалиями напрашивается, если сопоставить факты неудержимого стремления армейской верхушки Индонезии к максимальным правовым полномочиям армии и повышению собственного политического веса. Светский политический авангард Индонезии, в который входят многие генералы в отставке, активно борется с мусульманской радикальной оппозицией, что отчасти напоминает сходное долговременное противостояние в Египте, подспудно продолжающееся до сих пор. Впрочем, индонезийская ситуация отличается здоровым компромиссом: даже в тяжелых для власти условиях блокирования радикальных мусульманских партий с системной оппозицией, руководство страны искало пути привлечения на свою сторону здоровых сил уммы (в частности, вице-президентом является видный индонезийский алим).

И тем не менее, основные причины радикализации части мусульман Индонезии не устранены: глубокое социальное расслоение и обездоленность широких слоев населения остаются питательной средой протестов под религиозными лозунгами. Попытки властей решить проблему экстремизма и терроризма запретами (например, местного филиала организации Хизб-ут-Тахрир, на очереди – запрет Фронта защитников ислама) дают лишь кратковременный результат. Автор убежден, что решение заключается в модернизации, развитии депрессивных районов страны, а также устранения

раздражающего граждан глубокого социального расслоения – в экономически развитых провинциях. Эта убежденность имеет тем более оснований, что прошедшая с осени 2019 г. по всему миру волна социальных протестов, вопреки ожиданиям, шла поверх религиозно-конфессиональных различий, объединяя людей во имя главной цели – достижения социальной справедливости.

Заключительный материал выпуска как бы замыкает тему российской религиозной политики в историческом измерении, начатую в первых двух статьях. Он представляет традиционную рубрику «*Ex principiiis* / Из источников», и его смысловым ядром является небольшой архивный документ (агентурная записка) вековой давности – от сентября 1920 г. Некоторая экстравагантность формы материала продиктована желанием передать калейдоскопичный характер сведений, содержащихся в документе. Они обильны, но чрезвычайно сжаты, так что комментарии к ним превращаются, по сути, в отдельные повествования, на первый взгляд тематически далекие друг от друга. Это иностранные военные миссии в Крыму и интервенция на территориях Османской империи, американская политика в Малой Азии и действия барона Врангеля, тактика турецких националистов и обещания стамбульского правительства продолжения режима капитуляций для западных союзников, наконец, противоречивость османской внешней политики тяжелого периода гражданской войны и жестокие эпизоды Греко-турецкой и Армяно-турецкой войн. Тем не менее, все эти комментарии оказались необходимы для погружения читателя публикуемого агентурного донесения в реалии того времени.

Особое внимание уделено сложнейшему вопросу межконфессиональных отношений на территориях тогдашней Анатолии. Они были тесно переплетены с вопросами военно-стратегических планов западных держав и непосредственных действий «на земле» многочисленных интервентов. Религиозная проблематика в разной мере учитывалась всеми участниками тех событий, и при этом наиболее долгосрочную стратегию в использовании религиозного аргумента

демонстрировали американцы. Советская Россия к тому времени, конечно, уже не возвращалась к несбыточным и авантюрным планам имперского правительства начала второго десятилетия XX в. Но новые, уже советские стратеги продолжали демонстрировать хорошее знание оттенков межрелигиозных и межнациональных отношений в регионе и использовали это знание в своих интересах, поддерживая турецкое националистическое правительство Анкары и действуя против представителей западной коалиции, сконцентрированных в Стамбуле. Впереди была эвакуация боеспособных врангелевских частей (белогвардейской так называемой Русской армии) из Крыма в Турцию, и, возможно, что американский военный представитель, беседовавший с османским великим визирем Дамадом Феридом-пашой (о чем и идет речь в документе), готовил почву для запланированной вскоре эвакуации (массовой русской эмиграции, которую теперь именуют «Белым исходом»¹, а кто-то даже с явным преувеличением – «Русским исходом»²).

События столетней давности как бы возвращают читателя к отношениям Москвы с двумя ипостасями одного великого города: со Стамбулом как цивилизационным центром Турции и Константинополем как престольным городом древнего православного патриархата. Сложнейшая проблематика межцерковных отношений Москвы и Константинополя, поднятая в первой статье выпуска, оказывается политически окрашенной, и завершающая статья отсылает читателя к нерешенным в далеком прошлом историко-политическим проблемам, без учета которых восприятие современных реалий не может быть полным.

Алексей САРАБЬЕВ

¹ Леонид Решетников о подготовке к 100-летию Белого Исхода // ОРПИП «Двуглавый орел», 29.10.2019. <https://rusorel.info/leonid-reshetnikov-o-podgotovke-k-100-letiyu-belogo-ixhoda>.

² В год 100-летия «Русского исхода» в центре внимания будет история судеб российских соотечественников // Российское военно-историческое общество, 9.09.2019. <https://rvio.histrf.ru/activities/news/item-6615>.

ЛИТЕРАТУРА

Андреева Л.А. Миграционные потоки «южных» христиан из стран тропической Африки в секулярную Европу в начале XXI века: встреча «северного» и «южного» христианств // *Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право*. 2018. Т. 11. № 4. С. 206–218.

Фазельянов Э.М. Диалог цивилизаций. Россия и мусульманский мир / Институт востоковедения РАН. М.: Международные отношения, 2012. 354 с.

Hurd E.Sh. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton University Press, 2015. 200 p.

REFERENCES

Andreeva L.A. (2018). Migracionnye potoki «yuzhnyh» hristian iz stran tropicheskoj Afriki v sekulyarnuyu Evropu v nachale XXI veka: vstrecha «severnogo» i «yuzhnogo» hristianstva (Migration flows of “southern” Christians from tropical Africa to secular Europe at the beginning of the 21st century: a meeting of “northern” and “southern” Christianity). *Kontury global'nyh transformacij: politika, ekonomika, parvo*, vol. 11, no. 4, pp. 206–218.

Fazelyanov E.M. (2012) *Dialog civilizacij. Rossiya i musul'manskij mir* (Dialogue of civilizations. Russia and the Muslim world). Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya.

Hurd E.Sh. (2015) *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton University Press.

Александр ЯКОВЛЕВ

**КРИЗИС В ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИМ И МОСКОВСКИМ
ПАТРИАРХАТАМИ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ
ПОЛИТИКИ XX–XXI ВЕКОВ**

DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-26-66

В центре внимания автора конфессиональный и политический аспекты конфликта между Константинопольским и Московским патриархатами, обострившегося в 2018–2019 гг. в связи с предоставлением Константинополем автокефалии Украинской Православной церкви. Обращено внимание на возрастание религиозного (цивилизационного) фактора в мировой политике и его возрастающая роль в современных международных отношениях. Рассматриваются исторические предпосылки данного конфликта, уходящие корнями в непростой вопрос церковной автокефалии и прецеденты формирования национальных церквей. Особое внимание обращено на притязания КП в православном мире, его настойчивые попытки в XX в. утвердить свое главенство по отношению ко всем иным древним и новым Церквам, особенно на фоне изменений миропорядка в начале и в конце XX в. Немалую роль в такой политике сыграли личности глав КП в XX в. Показаны истоки конфликтов между Константинополем и Москвой, в частности, по украинскому вопросу, и попытки обеих сторон во второй половине XX в. по нормализации отношений. Отмечается связь Критского собора 2016 г. с последующим решением КП об автокефалии Украинской церкви. Показан смысл использования церковных проблем Великобританией в XIX в., а впоследствии и США в их политике сдерживания и ослабления России. Тем самым, кризис в отношениях между двумя частями Вселенской Церкви имеет не только

церковное (экклесиологическое) значение, но вписывается в текущую трансформацию мировой системы международных отношений.

Ключевые слова: религия, Православная Церковь, Московский патриархат, Константинопольский патриархат, Украинская Православная церковь, автокефалия, национальная церковь, Критский собор, раскол.

В начале XXI в. заметно усилилось влияние нематериальных факторов в международных отношениях. Причем это усиление совпало с кризисом господствовавших ранее секулярных политических идеологий. С. Хантингтон в 2004 г. отмечал, что «в последней четверти двадцатого столетия вектор развития человеческого общества изменил направление» – с идеологического на религиозное: «Религия восстановила свою значимость, как в частной, так и в общественной жизни, как на уровне национальных государств, так и в межгосударственных отношениях» [Хантингтон 2018, 470]. Уменьшение значимости идеологии привело к возрастанию роли истории, культуры и религии как источников идентичности личности и народа, что стало использоваться политиками.

Религиозный фактор, как проявление «мягкой силы» учитывается при анализе международных отношений в разных регионах мира. Религия и религиозные институты используются отдельными государствами для достижения собственных целей. Тем самым, можно выделить *религиозно-политический* и *церковно-политический* факторы в истории и современных международных отношениях. Первый отражает собственно религиозные (вероучительные) проблемы, а второй – деятельность религиозных институтов. Примерами первого можно назвать создание в XIX в. императором Александром I Священного Союза как общеевропейской системы международного порядка, а в XX в. – Исламскую революцию в Иране в 1979 г. и последовавшее за ней создание Исламской республики Иран. Наглядными примерами

второго могут выступать в XIX в. проведение канцлером Германии О. Бисмарком политики *культуркампфа* ради уменьшения влияния Ватикана в общественно-политической жизни Германии, а в XX–XXI вв. – попытки создания автокефальной Украинской Церкви для отрыва Украины и украинского народа от России в геополитическом противоборстве США с нашей страной.

Такого рода переплетение проблем сугубо церковных и внутриполитических с проблемами в региональной и мировой системах международных отношений происходило на протяжении столетий, хотя имело разный масштаб. Использование церковно-политического фактора в мировой политике можно увидеть в обострившемся в 2018 г. кризисе в отношениях между Константинопольским и Московским патриархатами (КП и МП) вселенской Православной Церкви. Он включает противоречия межгосударственные между Украиной и РФ, проблемы становления национального государства на Украине, а также формирование нового порядка международных отношений в Европе и в мире, а также новые явления в политике КП. Сложная природа этого кризиса требует комплексного анализа, выхода за рамки субрегиона Восточной Европы, обращения не только к недавним событиям, но и к давней истории¹.

Предмет межцерковного конфликта

Священный синод Русской Православной Церкви (РПЦ) принял 15 октября 2018 г. специальное заявление в связи с посягательством КП на каноническую территорию Русской Церкви. Основанием послужило нарушение церковных канонов в решении КП от 11 октября 2018 г. о подтверждении

¹ Нельзя не отметить выпуск журнала «Россия в глобальной политике», 2019, № 1, в котором собраны материалы по данной проблематике, представляющие разные аспекты конфликта и точки зрения на него (URL: <http://delta-info.net/index.php/rvgpmenu/1184-rvgp1-19>), а также сборник статей отечественных и европейских авторов «Политическое богословие» [Политическое 2019], которые по-разному рассматривают сложные вопросы взаимодействия и взаимопроникновения политического и религиозного в современном обществе (URL: <http://esxatos.com/bodrov-politicheskoe-bogoslovie>).

намерения «предоставить автокефалию Украинской Церкви», об открытии в Киеве «ставропигии» КП, о «восстановлении в архиерейском или иерейском чине» лидеров украинского раскола и их последователей, ранее лишенных церковного сана, и «возвращении их верующих в церковное общение», и даже об «отмене действия» соборной грамоты КП 1686 г., касающейся передачи Киевской митрополии в состав МП.

Невзирая на этот протест, 6 января 2019 г. в Стамбуле патриарх Константинопольский Варфоломей вручил украинской делегации во главе с тогдашним президентом Петром Порошенко «томос» о даровании автокефалии некоей структуре, названной «Святейшая церковь Украины». Это и стало роковым рубежом в отношениях двух Церквей.

Предметом конфликта стала судьба автокефальной (независимой от МП) Украинской Церкви, которую стремились создать после 1917 г. сторонники самостийной Украины, а в течение двух последних десятилетий – власти независимой Украины и некоторые бывшие священнослужители РПЦ, обратившиеся в раскол фактически при поддержке со стороны КП. Сами по себе перечисленные действия раскольников и КП являются нарушением признанных правил церковной жизни, но все же ограничены сферой межцерковных отношений. Однако в условиях политического конфликта на юго-востоке Украины и напряженных украино-российских отношений, а также сложных и противоречивых процессов национально-государственного строительства на Украине, межцерковный конфликт имел значение регионального политического конфликта. Когда же к нему подключился КП, конфликт обрел гораздо больший масштаб и значение. Видится возможным даже раскол Православной Церкви по лекалам Великой схизмы 1054 г.

Все это побуждает к осмыслению современных явлений, в которых перемешаны действительно религиозное и квазирелигиозное, тесно связанное с определенной идеологией или мировоззрением, – явлений, где церковная политика оказывается переплетенной или подчиненной интересам политики государственной, и риторика о традиционных

ценностях теснит собственно религию. Требуется уже не только церковно-исторический анализ, но и рассмотрение проблем сквозь призму мировой политики. Для начала охарактеризуем церковно-канонические и исторические предпосылки возникшей ситуации.

Автокефалия как принцип церковного порядка

Прежде всего, следует остановиться на понятии *автокефалия*, которое оказалось в центре конфликта. Церковная автокефалия в буквальном переводе с греческого означает *самоглавие*. Вселенская Православная церковь состоит из взаимосвязанных автокефальных Поместных церквей, вполне самостоятельных в своей внутренней жизни, при этом разделяющих единое вероучение, имеющих равнозначную иерархию и традицию совершения богослужения¹.

Всякая автокефальная Церковь имеет самостоятельный источник власти, поставляя своего главу из числа епископов, опираясь при этом на решение III Вселенского собора (431 г.), а также канонизирует своих святых, prepares святое *миро*, самостоятельно осуществляет административную и судебную деятельность. В *диптих* (список поминаемых предстоятелей Православных церквей) ко времени IV Вселенского собора (451 г.) входили главы Поместных церквей: Римской, Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской. После отпадения Рима в 1054 г. первое место в диптихе занял Константинопольский патриархат, благодаря политическому значению столицы империи, как «царствующего града», а в 1590 г. на пятое место был поставлен Московский патриархат. Ныне в диптих входят также патриархаты Грузинский, Сербский, Румынский и Болгарский, автокефальные Церкви Кипрская, Элладская, Албанская, Польская, Чешских земель и Словакии, Американская (хотя КП не признает автокефальный статус Американской церкви, а Грузинскую ставит на девятое место

¹ Помещаемый ниже справочный материал в основе своей заимствован из соответствующих разделов Православной энциклопедии, например, [ПЭ, т. 1, 199–202].

после Болгарской). Все Православные церкви равноправны. Место в диптихе не сообщает Церкви каких-либо преимуществ и привилегий, подразумевает лишь «первенство чести, но не власти».

Появление новых автокефальных Церквей в древности было связано с географической отдаленностью территории, обретением ею политической самостоятельности или иными историческими, этнонациональными особенностями. В имперский период право предоставления автокефалии принадлежало исключительно императорам Византии.

В настоящее время решение о даровании самостоятельной автономной Церкви автокефалии принимается высшей властью Поместной церкви (*кириархальной* по отношению к первой). Так, РПЦ является кириархальной Церковью для Японской и Китайской автономных Церквей, для Украинской, Белорусской, Молдавской, Латвийской и Эстонской Православных церквей, имеющих статус самоуправляемых. Константинопольская церковь имеет такой же статус для автономной Финляндской церкви и для Критской церкви, Иерусалимская Церковь – для автономной Синайской церкви.

Юрисдикционная связь между автономными и кириархальными Церквями обусловлена историческими причинами. Например, автономная Финляндская церковь, основанная РПЦ, самочинно перешла в юрисдикцию Константинопольского патриархата, но в 1957 г. Церковь-мать признала этот ее статус. КП предоставлял автокефалию входившим к тому моменту в его состав Элладской (1850), Сербской (1879), Румынской (1895) Болгарской (1945) и Албанской (1937) церквям, а также Русской церкви (в 1589 г., хотя она была провозглашена еще в 1448 г., но не признавалась Константинополем). РПЦ даровала автокефалию Польской (1948), Чехословацкой (1951) и Православной церкви в Америке (1970).

Автономные Церкви имеют ограниченную самостоятельность, сохраняя каноническую зависимость от кириар-

хальной Церкви, и лишены права поставлять своего главу [ПЭ, т. 34, 160].

Крещение Руси в 988 г. ознаменовало возникновение Русской церкви в X в. как части Константинопольской церкви. В 1299 г. митрополит Киевский и всея Руси Максим переместил свою кафедру из Киева во Владимир-на-Клязьме, столицу Северо-Восточной Руси, объясняя это «насилием от татар в Киеве» и разорением «матери городов русских». Конечно, это получило поддержку от великих князей Владимирских, чей авторитет вырос в общерусском масштабе. В ответ на это галицко-волынский князь Юрий Львович добился в 1303 г. от Константинопольского патриарха Афанасия и византийского императора Андроника II Палеолога создания на короткое время отдельной Галицкой митрополии с подчинением ей всех епархий юго-восточной «Малой Руси», причем без согласия митрополита Максима. В 1317 г. попытка раздела Киевской митрополии повторилась по инициативе литовского князя Гедимина: была создана Литовская митрополия, просуществовавшая до 1362 г. Тем самым, пишет автор энциклопедической статьи А.В. Назаренко, «политическое развитие Восточной Европы все дальше разводило западные и юго-западные земли Руси, оказавшиеся к середине XIV в. в основном в составе Великого княжества Литовского, и земли северные и северо-западные, находившиеся под номинальной властью великих князей владимирских. В таких условиях... окончательный раздел Киевской митрополии становился лишь вопросом времени, хотя и был отсрочен еще на столетие – до середины XV в.» [ПЭ, т. РПЦ, 50–51].

Политические притязания литовских князей дополнились стремлением Рима подчинить своей власти южнорусские земли путем создания *унии* (подчинения католическому Риму). В 1458 г. патриарх Константинопольский Григорий III Мамма по согласованию с Римским папой Каллистом III, принял решение о выделении из Киевской митрополии особой «митрополии Киевской, Литовской и всея Руси», охватывающей православные епархии на территории Великого княжества Литовского и Польши с центром в Вильно.

В 1596 г. на соборе епископов «Западнорусской митрополии» в Бресте было принято решение о соединении с Католической церковью, о подчинении папе Римскому и принятии католического вероучения, что стало следствием деятельности католического духовенства и давления государственной власти – лично польского короля Сигизмунда III. Митрополит Киевский Михаил открыто объявил себя сторонником унии. Тем не менее, папа Климент VIII не дал прав автономии Киевской митрополии, сохранение особенностей православного вероучения исключалось, но он согласился на сохранение там своих обрядов, «если только эти обряды не противоречат истине и учению католической веры». Вследствие этого произошел раскол духовенства и мирян Киевской митрополии, большинство которых были противниками унии, и оказались притесняемыми государственной властью, в то время как западнорусская знать ради сохранения своего положения изменила вере отцов. «Религиозный конфликт стал приобретать характер политического столкновения между государством и православным населением Речи Посполитой, которое воспринимало действия власти как посягательство на традиционное право свободно исповедовать свою религию» [ПЭ, т. 6, 240; Общая история... 2017, т. 2–1, 237]. Отношения между Киевской кафедрой и Москвой были разорваны и возобновились лишь в середине XVII в., приведя, в конечном счете, к вхождению Киевской митрополии в состав МП. В этих давних событиях можно видеть прообраз сегодняшней ситуации на Украине.

Проблемы в Украинской церкви

В XX в. попытки воссоздания независимой Украины после 1917 г. сопровождались попытками создания и независимой Украинской церкви. Усилиями националистов на Киевском «соборе» 1921 г. была объявлена «самосвятская» Украинская автокефальная Православная церковь (УАПЦ). Вскоре она распалась, но вновь возникла в 1942 г. – в период немецко-фашистской оккупации Украины. После осво-

бождения территорий церковная жизнь Украины протекала вновь в канонических пределах РПЦ.

В конце 1980-х годов в результате «перестройки» и общей либерализации общественно-политической жизни в СССР, в западных областях Украины начался рост националистических настроений. В церковной жизни это привело к более широкому распространению униатства и усилению движения за автокефалию. С 1966 г. патриаршим экзархом Украины был архиепископ Киевский и Галицкий (с 1968 г. митрополит) Филарет (Михаил Антонович Денисенко). Главной проблемой церковной жизни в то время оставалась уния, но он не смог найти приемлемое решение униатского вопроса в Галиции, отказался от попыток диалога со священноначалием Украинской греко-католической церкви (УГКЦ).

Те, в свою очередь, опирались на поддержку Ватикана, усиленную после встречи 1 декабря 1989 г. президента СССР М.С. Горбачева с папой Римским Иоанном-Павлом II. Униаты (нелегальные общины греко-католиков, ушедшие в подполье после 1946 г.) начали в 1987 г. кампанию за легализацию УГКЦ. Возник Комитет защиты Украинской католической Церкви, которую представляли как «Церковь-мученицу», пострадавшую от сталинских репрессий, в то время как РПЦ, пострадавшую несравнимо более, обвиняли в сговоре с властями. В январе 1990 г. униаты обрели легальный статус. Но это не принесло мира на Украину. В условиях обострения межнациональных отношений массовый характер приняла захваты униатами православных храмов. К лету 1990 г. в западных областях Украины при поддержке местных властей большинство православных храмов было захвачено греко-католиками, причем обращения к Горбачеву с просьбой противодействовать этим захватам оказались напрасными. Униатский архиепископ Владимир (Стернюк) требовал возвращения униатам всех храмов по состоянию на 1939 г.

В те же годы в Галиции возникли первые приходы раскольников-автокефалистов, объявивших о своем выходе из юрисдикции МП и возрождении раскольниковской УАПЦ. В феврале 1989 г. был создан Комитет по возрождению

УАПЦ, призвавший православные приходы Украины к выходу из юрисдикции МП, а 1 ноября 1989 г. уже была создана раскольническая церковная структура УАПЦ, легализованная украинской властью в мае следующего года. К концу 1990 г. в нее перешли более 900 церковных общин. В июне того же года на «соборе» УАПЦ заочно был избран «патриарх Киевский и всея Украины» Мстислав (Скрыпник), проживавший в США.

Ради преодоления раскола и сохранения церковного мира Архиерейский Собор РПЦ в октябре 1990 г. принял решение о предоставлении УПЦ МП независимости и самостоятельности в управлении, при сохранении канонического единства с Московским патриархатом. Отныне предстоятель Украинской церкви носил титул не экзарха, а «Блаженнейшего Митрополита Киевского и всея Украины», Синод УПЦ МП избирал и поставлял архиереев, учреждал и упразднял церковные кафедры в пределах Украины, обладая высшей судебной, законодательной и исполнительной церковной властью в епархиях УПЦ МП. Это решение огласил патриарх Алексей II в Киеве 28 октября 1990 г., оно было утверждено Поместным собором РПЦ. Также РПЦ отказалась от прав на собственность и имущество, принадлежавшее ей на территории Украины, в пользу УПЦ МП [ПЭ, т. 12, 97; ПЭ, т. 3, 546–565; Петрушко 2007; Драбинко 2002].

Такой экскурс в недавнюю историю видится полезным для свидетельства сложности ситуации в церковной жизни Украины. МП демонстрировал свою готовность к разрешению возникающих проблем: на Архиерейских соборах РПЦ 1990, 1992, 1994, 1997, 2000 годов и позднее обсуждались вопросы церковной жизни на Украине¹.

¹ Действия МП и УПЦ МП нередко описываются в понятиях «мягкой силы» российской дипломатии, однако в действительности РПЦ старается дистанцироваться от политики властей РФ. По заключению С.П. Донцева, «российская “мягкая сила” в лице РПЦ вплоть до начала 2000-х гг., скорее, конструировалась и демонизировалась в медийном пространстве Украины, чем существовала на самом деле». И позднее УПЦ МП «действовала в большей степени как самостоятельный актер с минимальной поддержкой со стороны Московской Патриархии и государственных институтов РФ». Но с появлени-

Лидер раскола

Роль личности в истории иногда бывает заметной и в положительном и в отрицательном значении. В связи со сложнейшей церковной ситуацией на Украине, имеющей выходы на взаимоотношения КП и МП, нельзя обойти вниманием действия бывшего митрополита РПЦ Филарета (Денисенко). Как было сказано, он с 1966 г. занимал пост патриаршего экзарха Украины. Человек властный и честолюбивый, он показал себя не с лучшей стороны, нарушая каноны монашеской жизни. Однако после кончины патриарха Пимена (Извекова) в мае 1990 г. он, в силу своего статуса, был избран местоблюстителем патриаршего престола, а позднее на Архиерейском соборе назван одним из трех кандидатов на пост Патриарха Московского и всея Руси. Как известно, на Поместном соборе 7 июня 1990 г. патриархом был избран Алексей (Ридигер). Уязвленное самолюбие Денисенко повело его далеко. Он воспользовался дарованной УПЦ самостоятельностью в своих личных целях, которые не совпадали с интересами православия на Украине. Он укреплял свою личную власть, ведя переговоры об объединении с раскольнической УАПЦ, поскольку его авторитет в церковной жизни Украины слабел.

После выхода Украины из СССР и провозглашения ею независимости, бывшая партийная номенклатура ради сохранения своего положения поддержала националистические силы, идеи которых, зародясь в Галиции, стали насаждаться по всей стране. Так разрыв с Россией стал господствующей идеологией на Украине. В 1991 г. митрополит Филарет рьяно поддержал этот курс украинского лидера Л.М. Кравчука, провозгласившего: «Независимому государству – независимую Церковь», и потребовал автокефалии для УПЦ. Против этого решения выступила часть украинского епископата и братия Киево-Печерской лавры.

В работе Архиерейского собора РПЦ в марте-апреле 1992 г. принимали участие 20 из 21 украинских архиереев.

ем концепции «Русского мира» конфессиональный фактор использовался в этом политическом проекте [Донцев 2018, 83, 85, 86].

После обоснования митрополитом Филаретом украинской автокефалии из политических соображений, украинские архиереи заявили, что существующая самостоятельность УПЦ не уврачевала раскол, не воспрепятствовала активизации унии на Украине. Большинство их высказались против автокефалии, учитывая негативное отношение украинских православных к отделению УПЦ от МП, и утверждая, что при полной самостоятельности УПЦ окажется один на один перед лицом униатской агрессии.

Тогда сторонники автокефалии обратились к патриарху Константинопольскому в надежде получить от него самостоятельность УПЦ, но КП отказался принять прибывших в Стамбул посланцев из Киева, посчитав, что предоставление автокефалии возможно лишь с согласия МП. Поскольку идея автокефалии персонифицировалась митрополитом Филаретом, Архиерейский собор РПЦ предложил ему устраниваться от управления УПЦ ввиду аморального поведения и грубых просчетов в управлении УПЦ. Филарет согласился и перед крестом и Евангелием подтвердил обещание сложить полномочия, как только соберется в Киеве собор для избрания нового главы УПЦ. Слова он не сдержал.

14 апреля Филарет провел в Киеве пресс-конференцию, на которой обвинил Архиерейский собор РПЦ в давлении и клевете на него и заявил, что будет возглавлять Украинскую церковь до конца своих дней¹. Тогда же его сторонники, группа священников и мирян, обратилась к патриарху Константинопольскому Варфоломею с просьбой прекратить действия акта 1686 г. о переходе Западнорусской митрополии в юрисдикцию МП. 30 мая 1992 г. уже сам Филарет просил патриарха Варфоломея принять его вместе с ближайшими сторонниками под свою юрисдикцию [ПЭ, т. 14, 397].

27 мая 1992 г. на состоявшемся в Харькове Архиерейском соборе УПЦ МП² было выражено недоверие Филаре-

¹ Патриарх Алексей II направил 26 мая 1992 г. Филарету телеграмму, в которой, взывая к совести архиерея, просил его уйти в отставку.

² В те дни президент Л.М. Кравчук потребовал от руководства Харькова и Харьковской области воспрепятствовать выборам нового предстоятеля

ту, он был уволен с Киевской кафедры, а ее новым предстоятелем избран митрополит Владимир (Сабодан). Президент Украины Л.М. Кравчук был вынужден признать законность этого избрания и легитимность УПЦ МП. По заявлению 16-и украинских епископов Филарет был предан церковному суду за «тяжкие церковные преступления» и решением суда Архиерейского собора РПЦ лишен всех степеней священства, а в 1997 г. решением того же органа он был отлучен от Церкви.

Тем временем, Филарет на «Всеукраинском православном соборе» 25 июня 1992 г. создал «Украинскую Православную Церковь Киевского Патриархата» (УПЦ КП), объединившись с УАПЦ, а в октябре 1995 г. был облечен в сан «патриарха» этой структуры. Раскол Православия на Украине ширился: на начало 1996 г. УПЦ КП имела 1332 прихода, тогда как УПЦ МП – 6500 приходов [ПЭ, т. 3, 560].

Для признания статуса автокефальной Поместной Церкви Филарет отправился в Стамбул, но тогда патриарх Варфоломей не оказал ему поддержки: 26 августа 1992 г. он известил патриарха Московского Алексия II о признании митрополита Киевского Владимира (Сабодана) единственным законным предстоятелем УПЦ и о поддержке решения о лишении Филарета священного сана.

В следующем, 1993 году, УАПЦ отделилась от УПЦ КП, а та при поддержке государственных властей начала захват храмов МП, с помощью боевиков УНА-УНСО пыталась захватить Киево-Печерскую лавру [ПЭ, т. 14, 400]. Это еще раз подтверждало, что «Киевский патриархат» во главе с Денисенко – не религиозная, а чисто политическая структура, которая использовалась властями Украины как один из инструментов консолидации на принципе моноэтничности¹.

УПЦ, а ранее, в апреле 1992 г., в телеграмме к Архиерейскому собору РПЦ просил ускорить положительное решение об автокефалии УПЦ [ПЭ, т. 14, 395].

¹ О политической активности Филарета Денисенко свидетельствует хотя бы факт его обращения к администрации США в интервью от 28 июля 2018 г. с призывом поставлять вооружения для активизации боевых действий на юго-востоке Украины, поскольку «война помогает росту Киевского Патриархата; она была допущена Богом» [Йозеф (Барон) 2019, 144].

Стоит вспомнить такое рассуждение С. Хантингтона: «Возросшая значимость религии как элемента национальной идентичности также означает увеличение числа религиозных конфликтов во многих регионах земного шара. Эти конфликты зачастую имеют политические или экономические причины и представляют собой столкновения из-за территории или ресурсов. Политики же заинтересованных сторон в собственных интересах разжигают религиозные страсти. Как только конфликт превращается в религиозный, он становится практически неуправляемым, и найти компромиссное решение крайне затруднительно...» [Хантингтон 2018, 472].

В Москве пытались предотвратить вмешательство КП в дела украинских православных. В 2000 г. Архиерейский собор УПЦ МП под председательством митрополита Владимира обратился к патриарху Варфоломею с посланием, в котором говорилось: «За церковными расколами в Украине стоят амбициозные политики... которые спекулируют на ценностях, традициях и истории Православия, а также на патриотизме. Любое участие Вашего Святейшества в их авантюрах способно непоправимо подорвать Ваш авторитет и... вызвать кризис или даже раскол в православном мире, последствия которого могут напомнить церковную трагедию 1054 г. Очевидно, раскол в Украине может быть преодолен только усилиями изнутри. Это действительно внутреннее дело Украинской Православной церкви» [цит. по: ПЭ, т. 37, 290]. Церковная ситуация на Украине была предметом обсуждения на встречах делегаций РПЦ и КПЦ в апреле и июне 2001 г. в Цюрихе, апреле 2002 г. в Крыму, апреле 2003 г. в Москве, июне 2003 г. в Стамбуле.

Говоря вообще, сама по себе идея национальной церкви изначально была чужда христианству, в котором все верующие – это «сыны Божии по вере в Иисуса Христа... нет уже Иудея, ни язычника» (Гал. 3:26, 28), «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:11). Вселенское Православие, тем самым, объединяет элементы единого тела Церкви, части которого самостоятельны в административном отношении.

В период Реформации в XVI в. поиски национально-государственной самостоятельности отдельных составляющих католического мира совпали с их стремлением церковной независимости от власти Рима. В свою очередь, захват турками Константинополя в 1453 г. изменил картину единой православной вселенной. Так в пространстве христианского мира возникла и обрела жизнь идея «национальной Церкви».

Слабость и сила Константинопольского патриархата

Константинопольский патриархат и ранее оказывался вовлеченным в политические отношения, в частности, с Россией. В прежние времена самой яркой попыткой использования церковных вопросов для достижения политических целей была Флорентийская уния. В 1439 г. перед угрозой военного вторжения турок-османов и под давлением византийского императора Иоанна VIII на «объединительном соборе» при участии императора, патриарха Иосифа II и папы Римского Евгения IV КПЦ признала примат Римского папы в церковных делах и согласилась с допустимостью всех догматических и обрядовых традиций латинян. Но, несмотря на свою измену православию, помощи от Запада Византия не получила. После падения в 1453 г. Константинополя прекратила свое существование православная Византийская империя, а все древние Православные Церкви оказались под властью Османской империи.

В течение последующих столетий Восточные церкви в противоборстве с турецкими властями колебались в своей ориентации на Россию, Австро-Венгрию или Рим. После падения Османской империи и впоследствии образования на ее территориях отдельных государств, существование Церквей на Ближнем Востоке протекало в иных условиях, чем века назад. Однако не только борьба за православие и самосохранение, но и амбиции проявлялись в межцерковных отношениях.

Патриарх Константинопольский Мелетий IV провозгласил в 1922 г. в Стамбуле доктрину о праве КП

на исключительную юрисдикцию на всю православную диаспору в Европе, Северной и Южной Америке, в том числе на епархии РПЦ, оказавшиеся после революции 1917 г. на территории новых государств – Финляндии, Польши, Латвии и Эстонии. По сути дела, патриарх приступил к реализации программы превращения КП в глобальную «Вселенскую Церковь», организованную по принципу внетерриториальной юрисдикции – под управлением своего рода «православного Ватикана». В мае 1923 г. по его инициативе в Константинополе был проведен «Всеpravославный конгресс», на котором, правда, не было официальных представителей Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской церквей, а представители РПЦ присутствовали на конгрессе неофициально. Это, однако, не помешало принять важные решения в сфере церковной жизни.

Обеспокоенные этими процессами турки, в свою очередь, выдвинули проект организации «Турко-Православной Церкви», что лишило бы КП основы его существования. Но на Лозаннской мирной конференции лорд Дж. Керзон предложил сохранить патриархию в Константинополе, хотя и без амбициозного Мелетия IV, вынужденного оставить патриарший престол в сентябре 1923 г. Новые турецкие власти рассматривали КП как местную религиозную общину в пределах Стамбула, в квартале Фанар. Показательно, что каноническая территория КП сократилась: число епархий уменьшилось за 1862–1901 гг. с 117 до 78; в период Османской империи доля православных в составе населения составляла около 20%, к 1927 г. она сократилась до 2%, а к 1945 г. – менее 1% [ПЭ, т. 37, 260, 274; Общая история... 2017, т. 2–1, 409].

Тем не менее, в 1924 г. патриарх Константинопольский Григорий VII объявил о юрисдикции КП над православными приходами в Азии и Африке, что породило конфликты с Александрийским и Антиохийским патриархатами. Тогда же патриарх Григорий VII поддержал обновленческое движение в Советской России, предложив законному главе РПЦ

патриарху Тихону уйти на покой¹, на что патриарх Тихон ответил письмом протеста: «Мы немало смутились и удивились, что представитель Вселенской Патриархии, глава Константинопольской Церкви, без всякого предварительного сношения с Нами, как с законным представителем и главою всей Русской Православной Церкви, вмешивается во внутреннюю жизнь и дела автокефальной Русской Церкви». Святитель Тихон указал, что «за епископом Константинопольскими признавали всегда только первенство чести, но не признавали и не признают за ним первенство власти или первенство вообще», и напомнил правило, запрещающее епископам вне пределов их церковной области какие-либо церковные распоряжения, впрочем, заключив письмо так: «Ваше Святейшество, как возлюбленный во Христе брат наш... будете иметь возможность ознакомиться с действительным положением церковных дел Православной Русской Церкви и уверитесь, что истина за Нами и с Нами» [Акты 1994, 322–324].

Тем не менее, в ноябре 1924 г. патриарх Григорий VII подписал томос об автокефалии Польской церкви, за что, по архивным данным, польское правительство выплатило Фанару 12 тыс. фунтов стерлингов [Чибисова 2018]. В 1931 г. следующий патриарх Константинопольский Фотий II принял в юрисдикцию КП Западноевропейскую (эмигрантскую) митрополию РПЦ, а в 1936 г. патриарх Константинопольский Вениамин I – «Автономную митрополию Латвии», также объяснив это «любовью и заботой» о православных [ПЭ, т. 37, 266]. Тогда же КП выдвинул претензии на сербские епархии за пределами Югославии, обосновывая это произвольным толкованием 28-го правила IV Вселенского собора [ПЭ, т. 37, 269]. Впрочем, в декабре 1943 г. тот же патриарх Вениамин I тепло поздравил Сергия (Страгородского) с вступлением на кафедру патриарха Московского и всея Руси [ПЭ, т. 37, 271].

¹ Показательно, что заявление патриарха Константинопольского Григория VII, в котором «Тихон объявляется низложенным и признается обновленческий Синод», 1 июня 1924 г. было опубликовано в «Известиях» и других советских газетах [Мазырин 2017, 63].

Значимость церковно-политического фактора в мировой политике была осознана и в Москве. Активное использование И.В. Сталиным РПЦ в 1946–1948 гг. в качестве «мягкой силы» в целях укрепления контроля над странами Центральной и Восточной Европы не могло не способствовать повышению роли РПЦ в церковной жизни православного мира в послевоенный период [Васильева 2004; Шкаровский 2010; Болотов 2011; Майнер 2010].

На Поместном соборе РПЦ в 1945 г., очевидно, под влиянием побед Красной Армии, высказывались предложения о том, чтобы перенести центр мирового Православия в Москву, хотя представители КП не поддерживали такие идеи. Однако попытки – по указанию Кремля – созвать в Москве в 1948 г. VIII Вселенский собор, образовать «православный Ватикан», путем присвоения МП статуса Вселенского, или сформировать антипапское движение в христианском мире оказались безуспешными, и власть потеряла интерес к использованию РПЦ в своей внешней политике. К тому времени, как отмечал М.В. Шкаровский, «потерпели крах все «средиземноморские» планы И.В. Сталина в Греции, Турции, Израиле, и соответственно, не так нужны стали восточные православные иерархи» [Шкаровский 2010, 296].

Тем не менее, за несколько лет МП упрочила свое влияние в восточноевропейских странах «народной демократии», переведя западноевропейские и чешские приходы КП в свою юрисдикцию, и, по замечанию У. Флетчера, «влияние Московской Патриархии могло быть полезно, но теперь уже не было так важно. И покуда не откроется какая-нибудь другая сфера приложения услуг Церкви, период использования РПЦ в интересах сталинской внешней политики подошел к концу» [цит. по: Шкаровский 2010, 296]. Впрочем, в развернувшемся в конце 1940-х годов международном движении за мир и разоружение РПЦ принимала участие¹.

¹ Движение сторонников мира в апреле 1949 г. положило начало работе Всемирного Совета Мира. Митрополит Крутицкий Николай (Ярушевич) был избран членом постоянного комитета ВСМ и вошел в состав Советского комитета защиты мира.

Константинопольский патриархат как объект и субъект мировой политики

Константинопольский патриархат стали активно использовать США в качестве церковно-политического фактора. Ответом Вашингтона на активность СССР в Южной Европе стала сформулированная в 1947 г. «доктрина Трумэна», а на попытку установления лидерства МП в мировом Православии американцы ответили установлением контроля над патриаршим престолом в Константинополе¹.

Ни патриарх Вениамин I, ни сменивший его в 1946 г. патриарх Максим V не смогли активно сопротивляться усилению влияния МП в Европе. Архиепископ Американский Афинагор еще в ноябре 1945 г. посетил Госдепартамент США и сообщил о «возможной попытке русских» провести на Константинопольский престол «своего кандидата». Архиепископ Кентерберийский в феврале 1946 г. обратился, соответственно, в Форин Оффис с советом: «помешать попаданию патриархата под русское господство». Актуальность проблемы стала очевидной в октябре 1948 г., после отречения патриарха Максима V от престола «по состоянию здоровья», а фактически под сильным политическим давлением [ПЭ, т. 37, 273].

¹ Стоит напомнить, что еще в XIX в. контроль над Константинопольским патриархатом виделся важным с геополитической точки зрения, и Лондон стремился укрепить свой контроль перед началом Крымской войны 1853–1856 гг. Так, патриарх Константин I, избранный на Константинопольскую кафедру в 1830 г., был смещен в 1834 г. по обвинению в «приверженности к России» [Муравьев 2019, 212]. Деятельность патриарха Григория VI, выступавшего против активности западных миссионеров, особенно лютеран и англикан, вызвала негодование посла Великобритании С. Каннинга, и он добился от Порты его смещения в 1840 г. Известный церковный деятель А.Н. Муравьев отмечал, что «новый Патриарх Константинопольский Анфим пред началом войны малодушествовал под угрозою Британскою и чуждался Русских, как бы иноверных» [Филарет (Дроздов) 1869, 421]. Тот же Анфим VI, по характеристике русского посла в Константинополе А.П. Бутенева, был «доверенный человек лорда Рэдклиффа и отъявленный доброжелатель Англии», и после разрыва дипломатических отношений в 1853 г. между Россией и Османской империей подписал адрес султану с выражением подчинения и преданности, за что получил репутацию предателя в собственной пастве [Смирнова 2015, 320, 321].

К тому времени КП утратил престиж и влияние, доля православных в составе населения Турции составляла менее 1%, турецкое правительство отказывалось признавать международный статус КП и чинило препятствия его деятельности, поэтому даже обсуждались планы переноса патриархата в изгнание. Все это заставляло Фанар искать поддержки извне. А с другой стороны, формирование биполярной системы международных отношений в мире побуждало США использовать КП в качестве противовеса влиянию МП в православном мире, на южном фланге своего противостояния с СССР.

1 ноября 1948 г. синод КП избрал архиепископа Северной и Южной Америки Афинагора (имевшего гражданство США) патриархом Константинопольским. Афинагор прибыл в Турцию 29 января 1949 г. на самолете, предоставленном властями США.

Занятие «Вселенского» престола американским гражданином конечно приобрело политическое значение. В американской прессе отмечали, что Афинагор был избран из-за своих демократических взглядов, которые у него сложились за время жизни в Соединенных Штатах, а турецкая газета «Улус» писала, что избрание Афинагора «означает победу свободного православия над большевизмом и крушение московских интриг», что отныне «Православная Церковь будет защищена от всякого иностранного влияния». В те же дни сам новоизбранный патриарх заявил: «Я всегда буду продвигать Америку и американские интересы, жить американскими идеалами и проповедовать их» [цит. по: Ермилов 2016, 226].

О последовательности патриарха Афинагора имеется свидетельство в рапорте госсекретарю США: «Афинагор является преданной духовной силой в продвижении американизма и внешней политики США в ключевой точке на стыке Ближнего Востока, Европы и СССР... Большой удачей Соединенных Штатов является то, что Патриарх – преданный друг Америки. Его дружба и влияние – большой шанс для США, и они должны поощряться и использоваться. Соединенным

Штатам следовало бы оказать материальную и особенно моральную поддержку Патриарху в максимально возможном объеме. Имея Патриарха на нашей стороне, мы получим еще одно представительство США в каждой стране, где проживает православное меньшинство». Но и сам Афинагор говорил в беседах с американскими военными и дипломатами, что «надеется на руководство и покровительство США», что «он и его аппарат всегда в распоряжении Госдепартамента в деле содействия всяческому продвижению целей внешней политики США» [цит. по: Ермилов 2016, 228].

Свидетельствами такой политики КП в 50-е годы стали попытки сместить патриарха Александрийского за «просоветскую позицию» или препятствия для направления монахов из РПЦ в монастыри Афона в 1957 г. Сам Джон Ф. Даллес в ответ на послание Афинагора написал: «Департамент признателен патриарху за его доверие при информировании нас относительно сообщений, полученных от Московского патриархата. Предложенная линия, обозначенная патриархом, которой он намерен придерживаться в ответах [патриарху Московскому и всея Руси] Алексию, представляется благоразумной. Правительство США не видит оснований полагать, что поддержка русских инициатив послужит продвижению интересов Запада». Приводивший эти сведения иерей Павел Ермилов в своем исследовании заключает: «Вопрос о пополнении братии русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне решался в те годы в Вашингтоне» [Ермилов 2016, 230].

Временами поддержка КП со стороны США ослабевала. В 1954–1955 гг. из-за обострения кипрской проблемы в Турции, особенно, в Стамбуле прошли погромы православных греков. В итоге численность их в Стамбуле сократилась со 100 тыс. в 1955 до 2 тыс. в 2000 г. [Общая история... 2017, т. 2–2, 221]. Однако это не отразилось на стремлении КП расширительно толковать титул Вселенского Патриархата.

Разногласия между Константинополем и Москвой

В течение нескольких десятилетий возникали острые разногласия между МП и КП. В 1970 г. патриарх Константинопольский Афинагор оценил намерение РПЦ даровать автокефалию Православной церкви в Америке как «ниспровержение существующего у нас церковного порядка» и «заговор против православного единства», утверждая, что «предоставление автокефалии относится к компетенции всей Церкви». В ответных посланиях митрополит (впоследствии патриарх Московский и всея Руси) Пимен (Извеков) отстаивал право любой поместной Церкви даровать автокефалию своей части [ПЭ, т. 37, 281].

На Архиерейском соборе РПЦ 1989 г. в докладе митрополита Филарета (Вахромеева) отмечались возникшие «прикорбные факты непонимания и разномыслия» с КП, который вновь выдвинул претензии на главенство в православии и на окормление православной диаспоры во всем мире.

Патриарх Варфоломей, будучи гражданином Турции, с 1991 г. возглавляет Константинопольскую Церковь, но свои полномочия определяет широко: «У нас есть привилегия быть старшим братом в мировой Православной церкви. Константинопольский патриарх представляет в мире Православие, является его выразителем и несет за него историческую, каноническую и теологическую ответственность. Прерогативой Вселенского патриарха является координация работы мирового Православия, включая созыв соборов, а также поддержка межцерковных и межконфессиональных диалогов, — он имеет право арбитра в церковных делах» [цит. по: Общая история... 2017, т. 2–2, 222]. На деле же после гибели тысячелетней «Вселенской империи» (Византийской или Римской) Константинополь перестал быть «градом царя и синклита», и константинопольский архиерей утратил многие свои права, сохранив свой статус по нормам диптиха, как «первый среди равных».

Новые проблемы в отношениях КП и МП создал «эстонский конфликт». До 1940 г. Эстонская церковь, созданная

в пределах Российской империи и канонической территории РПЦ, составляла Эстонскую митрополию КП. В июне 1940 г. Эстония вошла в состав СССР, и была образована Эстонская епархия РПЦ. После обретения независимости Эстонией, в 1993 г. были восстановлены автономные права Эстонской епархии РПЦ. В 1995 г. патриарх Варфоломей отменил решение своего предшественника патриарха Димитрия, который в 1978 г. признал томос об Эстонской митрополии КП недействительным. Варфоломей призвал к возрождению Эстонской апостольской (автономной) православной церкви в юрисдикции Вселенского патриархата, что с готовностью поддержало правительство Эстонии. В феврале 1996 г. Священный синод РПЦ признал действия КП в Эстонии раскольническими, приостановил каноническое общение РПЦ с Константинопольским престолом и принял решение прекратить поминовение имени патриарха Константинопольского при богослужении. Лишь после трудных переговоров, в 2002 г. состоялась регистрация эстонскими властями устава Эстонской Православной церкви МП, в котором указана ее преемственность по отношению к многовековым традициям православия в Эстонии – наряду с сохранением церковных структур КП, что закрепляло раскол в православном мире этой страны. Отношения МП с КП восстановились, но ненадолго из-за последовавших попыток КП распространить свою юрисдикцию на церковные структуры РПЦ в Великобритании, КНР, Чехии.

В своем стремлении закрепить за собой не только титул Вселенского патриарха, но и «вселенские» полномочия, патриарх Варфоломей выступал на пленарных заседаниях Европарламента в Страсбурге, а в 1995 г. создал в Брюсселе представительство КПЦ при ЕС.

Между тем, в июне 2007 г. Высший апелляционный суд Турции вынес решение о том, что предстоятель КПЦ не имеет права использовать в своем официальном титуле эпитет «Вселенский», так как, по условиям Лозаннского мирного договора (1923), он пребывает на территории Турции в качестве этнарха для духовного окормления местных православных

греков и не имеет права действовать за пределами Турецкой Республики. Однако в январе 2010 г. депутаты ПАСЕ призвали власти Турции разрешить патриарху Варфоломею использовать прилагательное «Вселенский». Возглавляемое Р. Эрдоганом правительство Турции, несмотря на стремление вступить в ЕС, не пошло на это.

В январе 2014 г. в ответ на документ РПЦ «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви», КП выступила с осуждением желания РПЦ «поставить под сомнение первенство Вселенского патриархата в православном мире», так как «архиепископ Константинополя является “первым иерархом без равных (primus sine paribus)”» [ПЭ, т. 37, 286–287, 289].

«Собор» на острове Крит

Этапными для судеб вселенского Православия стали события вокруг Собора на Крите летом 2016 г. Именно тогда КП не только декларировал, но и в одностороннем порядке попытался утвердить свое лидерство во всемирном Православии.

Ранее, в рамках межправославных отношений проходили контакты Церквей, урегулирование возникавших разногласий, обсуждение общих для всех православных проблем и угроз. В сентябре 1961 г. на о. Родос патриарх Константинопольский Афинагор созвал Всеправославное совещание, на котором обсуждались перспективы развития дружеских отношений со всеми христианскими церквями, а также вопросы подготовки нового Вселенского собора. Ввиду важности проблематики, подготовка Собора велась на встречах представителей Православных церквей в 1963, 1968, 1971, 1976, 1982, 1986, 1990, 1995, 1999 и 2004 гг. С 2008 г. работа по созыву Собора перешла в практическую фазу. Однако ввиду серьезных разногласий по процедурным и иным вопросам в первой половине 2016 г., то есть буквально накануне, от участия в Соборе отказались Антиохийская, Болгарская, Грузинская и Русская Церкви.

16–27 июня 2016 г. на о. Крит, в местечке Колимвари состоялось собрание глав и представителей 10 из 14 Православных церквей, которое в принятых им документах называет себя «Святым и Великим Собором Православной Церкви».

Во вступительной речи на открытии заседаний собрания патриарх Константинопольский Варфоломей сделал упор на тезисе о принципиальной важности «соборности» в жизни Церкви: «И совершенно не случайно с самого начала соборность пронизывает собою все фундаментальные аспекты жизни Церкви, от местного до вселенского ее проявления...» При этом якобы Вселенской Патриархии «принадлежит роль гаранта единства Православной Церкви». «Созыв настоящего Собора, – прямо заявил патриарх Варфоломей, – диктуется необходимостью урегулирования, в том числе, и внутренних вопросов Православной Церкви. Они возникали главным образом из-за системы канонического устройства нашей Церкви, состоящей из автокефальных Церквей, каждая из которых считает себя в своих пределах вправе регулировать внутренние вопросы, ... что иногда усложняет свидетельство Церкви в современном мире “едиными усты и единым сердцем” и порождает недоразумения, омрачающие образ этого единства... Однако, хотя и таковое устройство является каноничным и эkkлeзиологически правильным, опасность превращения ее в некую форму “федерации Церквей”, каждая из которых продвигает свои интересы и стремления, не всегда только лишь церковные по своей сути, диктует необходимость применения соборности». «Благодаря разнообразию языков и поместных культур, Церковь во вселенной “разделяется” на области-юрисдикции, “ветви”»; «Мы выражаем нашу печаль, которую, мы уверены, разделяет вся Святая Церковь, в связи с отсутствием среди нас братских Болгарской, Русской, Антиохийской и Грузинской Церквей...» Поэтому, заключил патриарх Варфоломей, «мы, православные христиане, не должны вести себя как конфедерация Церквей. Мы единая Церковь, единое Тело, и мы должны разрешать любые разногласия между нами только соборно» [Документы... 2017, 105, 110–111, 123–124].

Точности ради, следует сказать, что представители РПЦ принимали участие во всех подготовительных встречах ожидаемого Всеправославного собора и участвовали в подготовке всех документов, выносимых на его обсуждение. Однако, по признанию митрополита Волоколамского Илариона, в апреле 2016 г., не все предлагаемые РПЦ поправки были приняты. В частности, предлагалось предоставить право председательства на заседаниях по принципу ротации главам Церквей или по принципу избрания, но принято было исключительно председательство патриарха Константинопольского. Было отвергнуто предложение РПЦ об участии в Соборе всех архипастырей каждой Церкви. В то же время, в проект документа «Автономия и способ ее провозглашения» вошло предложенное РПЦ положение о том, что «вопрос предоставления автономии той или иной своей части является внутренним делом каждой Поместной автокефальной Церкви, равно как и вопрос о характере и объеме прав, предоставляемых автономной Церкви»¹.

Одна из важных причин отказа четырех Церквей от участия в собрании на Крите состояла в нежелании участвовать в подготовленной КП экклезиологической реформе Церкви, и тем самым признавать ее законность. Ранее уже было сказано об упорных попытках КП в XX в. слома сложившейся системы устройства вообще Православной церкви и формирования нового церковного устройства, в котором Константинопольский (Вселенский) патриарх стал бы административным главой Православия, а органом управления Церковью – Собор, всемирный надцерковный орган для надзора над всем Православием.

Именно это прикрывалось словами патриарха Варфоломея о «ветвях», единство которым должен придать именно «Вселенский патриарх». Между тем, единство Православной церкви всегда мыслилось как единство духовное с Богом, а не как административное подчинение главе одной

¹ Иларион (Алфеев), митр. Выступление на конференции «Всеправославный Собор: мнения и ожидания», 19 апреля 2016 г. URL: <https://mospat.ru/ru/2016/04/19/news>.

из Церквей. Стоит вспомнить слова Иисуса Христа, приведенные в Евангелии от Иоанна: «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем... Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет...» (Ин. 15:5, 6).

В первом пункте принятого на Крите «Послания Святого и Великого Собора православным людям и каждому человеку доброй воли» сообщается: «Православная Церковь выражает свое единство и соборность в Соборе...». Иными словами, единство Церкви видится в формальном институте, а не в согласии догматов веры и канонов, единстве Евхаристии и братском молитвенном общении, как это понималось две тысячи лет.

Принцип соборности используется патриархом Варфоломеем в качестве инструмента для закрепления вселенских притязаний Фанара, утверждений, что каноническое устройство Святейшей нашей Церкви еще не утвердилось окончательно, – несмотря на две тысячи лет существования Церкви, как отмечают в своей работе церковные историки Павел Кузенков и священник Павел Ермилов. Они указывают, в частности, что на Критском собрании была предпринята попытка навязать «новаторский постулат о том, что «соборность Православной Церкви может быть актуализирована не иначе, как через формальный институт – Собор»¹, обретающий черты Синода при Константинопольском патриархе. «Говорить, что без постоянного всеобщего собора Церковь не имеет полноценного единства, значит открыто признать, что такого единства не существовало никогда» – до патриарха Варфоломея, логично заключают авторы. Принятие на Критском собрании, вопреки многовековой канонической традиции, положения об учреждении «Святого и Великого Собора в качестве регулярно действующего института», стоящего над Поместными церквями, означает «нарушение всей системы канонического права и радикальный пересмотр православного учения о Церкви», разрушение принципа автокефалии.

¹ Кузенков П., Ермилов П., диакон. О соборности подлинной и мнимой. Куда ведет экклезиология критского «Великого Собора»? // Православие.Ru, 13.07.2016. URL: <https://pravoslavie.ru/95312.html>.

«Претензии архиепископа Константинополя на прерогативы “патриарха всея Вселенной” явным образом повторяют печальный путь западного папизма»¹.

Официальные представители собора заявили об «обязательном» характере его решений для всех Православных церквей. Однако Антиохийская церковь с этим не согласилась, а Священный синод Болгарской церкви вообще объявил собор на Крите «ни Великим, ни Святым, ни Всеправославным». Священный синод РПЦ назвал Критский собор не более чем «важным событием», и указал, что собор «не может рассматриваться как Всеправославный, а принятые на нем документы – как выражающие общеправославный консенсус» [Документы... 2017, 4].

От разногласий к разрыву

Именно проведение Критского собрания при признанном его участниками главенстве КП позволило патриарху Варфоломею занять более решительную позицию в отношении Украины.

В XX в. происходило появление новых национальных Православных церквей, но процесс автокефализации не влиял на сложившееся во Вселенской Церкви *единство во многообразии*. Сохранение этого единства было поставлено под угрозу по чисто политическим причинам – в результате роста притязаний в ходе общественно-политического развития Украины в XXI в.

Стоит отметить, что христианству чужды националистические настроения, и Церковь не этноцентрична, а христоцентрична. Показательно, что такого экклезиологического подхода ранее придерживался и патриарх Константинопольский Варфоломей. В своем выступлении в старокатолическом соборе в Нидерландах в 2014 г. он отмечал, что «понятие нации не может быть определяющим фактором церковной жизни или осью церковной организации. Каждый раз, когда православная Церковь уступает националистической риторике и оказывает поддержку расовым тенденциям, она теряет

¹ Там же.

из виду подлинные богословские принципы и признает падшее мышление, полностью чуждое сердцу православия» [цит. по: Общая история... 2017, т. 2–2, 214–215].

Первая попытка создания Украинской Церкви была заявлена в 2000 г. в период президентства Л.М. Кучмы. В июне 2000 г. патриарх Варфоломей принял делегацию Украины во главе с вице-премьером Н. Жулинским, который обратился с просьбой содействовать объединению украинского православия и получения автокефалии. В ответ глава КП заявил, что Константинополь заинтересован в скорейшем получении Украинской Церковью автокефалии, которую может дать лишь «Мать-Церковь – Вселенский Патриархат; Московский патриархат такого права не имеет». Однако необходимым условием каноничности автокефалии оставалось прекращение раскола и объединение всех трех течений в украинском православии.

Обрадованный Кучма активно вмешался в церковные дела, и с 2000 г. содействовал началу диалога между УПЦ КП и УАПЦ, причем в ходе своего визита в Турцию в ноябре провел переговоры с патриархом Варфоломеем. В декабре 2000 г. уже делегация Верховной Рады посетила Фанар, но глава КП не был готов даровать автокефалию немедленно [Чибисова 2014, 11, 13]. Начались многосторонние переговоры, причем и патриарх Варфоломей, и президент Л.М. Кучма участие в них МП считали необходимым.

Президент Украины Виктор Ющенко не раз обращался к патриарху Варфоломею с предложением о создании Украинской Поместной Церкви, но лишь в 2005 г. прозвучало обнадеживающее для него заявление КП о непризнании давнего решения Константинопольского Патриархата от 1686 г. о включении Киевской митрополии в каноническое подчинение МП. Примечательно, что в ходе своего визита на Фанар в 2005 г. В. Ющенко заявил: «Вопрос объединения – исключительно вопрос Церкви», но действовать киевские власти продолжали всеми возможными методами [Чибисова 2014, 17].

В Киеве были надежды на празднование 1020-летия Крещения Руси, на которые президент Ющенко пригласил патриарха Варфоломея. Это приглашение вызвало протест со стороны патриарха Алексия II, который, однако, не желая конфликта с КП, одобрил приезд и сам прибыл в Киев. Но в Киеве патриарх Варфоломей не поддержал намерения Ющенко. В торжествах, посвященных 1020-летию Крещения Руси, он совершил Божественную литургию вместе с патриархом Алексием II и представителями других Поместных Церквей и только. В качестве объяснения заминки с автокефалией журналисты называли «давление российского МИД на патриарха через турецкие власти», что возможно, но вероятнее предположить другое. КП был крайне заинтересован в проведении Всеправославного Собора, и это было невозможно без согласия Москвы. Вероятно, готовность активизировать подготовку Собора была выражена и в Киеве. На некоторое время острота конфликта была снята, по выражению митрополита Илариона (Алфеева) произошел «переход от эпохи конфликта к эпохе сотрудничества» [Иларион (Алфеев) 2009, 18]. Правда, «эпоха сотрудничества» оказалась недолгой.

В ноябре 2014 г. в украинском Ровно представители УАПЦ, «филаретовцы» Киевского патриархата УПЦ и некоторые архиерея УПЦ МП подписали меморандум о создании «Украинской Поместной Православной Церкви» – о чем не были осведомлены ни МП, ни глава УПЦ МП митрополит Онуфрий. Но и тут Константинополь промолчал. Ведь ни самопровозглашенная УАПЦ, ни филаретовская УПЦ КП не имели канонического статуса во Вселенском Православии.

Президент Порошенко 18 апреля 2018 г. подписал обращение к патриарху Варфоломею о предоставлении автокефалии Православной Церкви Украины – вопреки тому, что сама УПЦ МП этого не желала, и этот акт был нарушением ст. 35 Конституции Украины, то есть вмешательством государства в церковные дела. Порошенко прямо указал на политическую подоплеку, заявив в Верховной раде, что вопрос автокефалии – это «вопрос национальной безопасности и нашей

обороны в гибридной войне». 20 апреля 2018 г. Синод КП принял к рассмотрению обращение, а 27 июля в Киев передали весть о согласии Константинополя на предоставление автокефалии Украинской Церкви, которой в реальности не существовало...

Осенью 2019 г. последовало признание УПЦ со стороны Элладской Православной Церкви, а затем и Александрийской Православной Церкви.

В СМИ сообщалось о сильном давлении на иерархов со стороны правительства Греции, от которого обе Церкви зависят в финансовом отношении, а также со стороны политических кругов США. Примером такого рода давления называлось в ноябре 2019 г. «письмо Байдена», кандидата в президенты США от Демократической партии, обращенное уже к патриарху Феофилу III, главе другой «греческой Церкви» – Иерусалимской Православной Церкви, с призывом признать созданный П. Порошенко и патриархом Варфоломеем неканонический церковный институт на Украине. Однако патриарх Феофил и влиятельное Святогробское братство (Братство Святого Гроба с 313 г. объединяет епископов и монахов, управляющих каноническим имуществом Иерусалимского патриархата) не пошли на уступки. Еще в январе 2018 г. патриарх Феофил отменил встречу с экс-президентом П. Порошенко, взамен приняв группу верующих УПЦ МП, канонической Православной Церкви Украины.

Более того, во время визита в Москву в ноябре 2019 г. патриарх Феофил в беседе с российским президентом В.В. Путиным и патриархом Московским и всея Руси Кириллом выступил за укрепление единства православного мира. Он предложил созвать в скором времени совещание глав Православных Церквей для обсуждения создавшейся ситуации.

Документы, относящиеся к событиям вчерашних дней, видимо, не скоро будут рассекречены и опубликованы. Однако если это произойдет, историки Церкви и международных отношений, без сомнения, обнаружат интересные подробности принятия решений о создании «независимой Украинской

Церкви», в частности, причины изменения позиции КП и лично патриарха Варфоломея.

Вторжение Фанара на каноническую территорию РПЦ иногда представляют как ответную реакцию КП на якобы инспирированный МП срыв Критского «собора». Но мы как раз пытались показать, что и совещание на Крите, и дарование украинской автокефалии, как и ранее «эстонский кризис», есть этапы последовательной политики глав КП, опиравшихся на внешнюю поддержку.

Внешний фактор в межцерковном конфликте

В современном глобальном мироустройстве конфликты и нестроения во вселенском Православии стали отражением трансформации мирового порядка, выражением напряжения между процессами глобализации и регионализации, интеграции на принципах либерализма или верности национальному суверенитету (государственному и духовному). Недаром почти абсолютно совпадают по времени активизация религиозно-политического или церковно-политического факторов и напряженность в отношениях СССР и Запада, РФ и США или Востока и Запада.

В то же время, и попытки ревизии основ организации Православной Церкви проводятся с оглядкой на новейшие идеи в международной жизни. Нынешний глава КПЦ прилагает все силы для укрепления своих позиции как самостоятельного игрока в мировой политике, вполне равного папе Римскому. Он стремится соответствовать современным нормам международной жизни, публично поддерживает мусульманских мигрантов в Европе, демонстрирует заботу об экологии, следуя примеру папы Римского Франциска.

Еще в 1994 г. патриарх Варфоломей при выступлении в Европейском парламенте сравнил устройство Церкви с субсидиарной моделью Евросоюза: «Поразительно, что поистине глубоко демократическое устройство Православной Христианской Церкви с высокой степенью административной автономии и суверенитета епископов, патриархатов и автокефальных Церквей и одновременно евхаристическим единством

в вере, является одним из видов той модели, которую недавно Европейский Союз установил под именем принципа субсидиарности в качестве наиболее целесообразного метода структурирования своих полномочий». Приводя и анализируя это и другие высказывания иерархов КП, священник Павел Ермилов делает вывод: «Поскольку принцип государственного суверенитета признается более не отвечающим новой ситуации глобальной взаимозависимости, то и с церковным суверенитетом должно быть покончено»¹. В свете такого подхода КП более понятной становится смысл проведения Критского собрания: отказ от идеи церковной независимости сметет автокефальную структуру Православной Церкви и заменит ее церковным подобием ЕС. Этому не противоречит и автокефалия Украинской Церкви, поскольку, как считает священник П. Ермилов, «новоевропейская модель» автокефальной структуры на Украине «мыслится как региональный элемент более крупной, интегральной надцерковной структуры» – Вселенского патриархата².

По-своему понимает логику развития политической и конфессиональной ситуации в регионе католический архиепископ Йозеф (Барон). Он считает, что ее нельзя постичь без учета «амбивалентного и противоречивого положения дел между украинским и русским мирами, посредине которых веками находился Ватикан вместе с Польско-Литовским королевством, а в 2000-е годы к такой середине, верно не в церковном, а политическом смысле, уже открыто присоединились США» [Йозеф (Барон) 2019, 138].

Почему США оказались замешанными в проблемы отношений между КПЦ и РПЦ? Прежде всего, укажем на очевидную значимость религиозного фактора в политической жизни США, начиная с первых лет существования американского государства, созданного религиозными переселенцами как светское государство христианской нации

¹ Ермилов, Павел, свящ. Украинская автокефалия как начало реформы регионального уровня церковной структуры // Выступление на международной конференции ПСТГУ 25.02.2019.

² Там же.

с запретом утверждения одной государственной и национальной религии.

Спустя три столетия в Белом доме президенты еще приносят присягу на Библии, но христианская система ценностей вытеснена в американском обществе иными, либеральными ценностями. Примеров тому масса, но к нашей теме имеет отношение такой: в 2018 г. в Киеве посол США М. Йованович вместе с 60-ю сотрудниками посольства и членами их семей приняла участие в параде ЛГБТ-сообщества, держа в руках американский флаг.

После распада СССР ключевым элементом политики США в регионе стал отрыв Украины от России и превращение Украины в бастион против России. Этапами в этой политике являлись «оранжевая революция» 2004–2005 гг., Бухарестская декларация 2008 г., которая обещала Украине членство в НАТО, государственный переворот в феврале 2014 г. и раскол Украинской Церкви в 2018–2019 гг.

Идею украинской автокефалии открыто поддерживали американской госсекретарь М. Помпео, посол США по вопросам религиозной свободы С. Браунбэк, спецпосланник США по Украине К. Волкер и американская посол М. Йованович. Откровенная политизация религии не смущает деятелей светского государства. Показательно, что М. Помпео поздравил новоизбранному главе Православной церкви Украины «митрополиту» Епифанию, а М. Йованович поздравила его лично. По мнению Дж. Джатраса, «есть основания полагать, что Госдепартамент не ограничился исключительно рекомендациями и наставлениями. Ходили разнообразные слухи о финансовой подоплеке решения Константинополя по автокефалии...» А нападки на Православную Церковь Украины МП, – делает вывод американский автор, – «это еще один логичный и хорошо просчитанный элемент агрессивной программы» [Джатрас 2018, 177]. Объектом этой программы является Россия. Стоит согласиться с выводом Дж. Джатраса: «Участие США в ситуации с украинской церковью не связано с Украиной и ее гражданами. Дело во враждебности к России, что, в свою очередь, отражает стремление Вашингтона

к мировому политическому и моральному господству. Разрушить духовные связи Украины с Россией также важно, как разорвать политические связи двух государств и включить Украину в антироссийской фронт НАТО» [Джатрас 2018, 183]¹. В руках Петра Порошенко Церковь на Украине стала инструментом политики для подрыва религиозно-культурной идентичности народа Украины, а также для подкрепления легитимности своего режима. Какой станет церковная политика нового президента Украины пока неясно.

Предварительные выводы

Отметим очевидное: религия и религиозный фактор остаются реальностью современного мира. Религия как особое мистическое переживание за гранью повседневности остается личным опытом отдельного человека, но религия как формализованная институциональная структура, имеющая социальное, политическое и экономическое измерение, вносит свой вклад в общественное и мировое развитие, способствуя его стабилизации, а иногда – дестабилизации.

Пока можно констатировать, что в продолжающемся противостоянии в мировой политике (втором издании мировой «холодной войны») против РФ используются самые разнообразные средства, одним из которых стал удар по РПЦ – попытка сузить пространство ее деятельности и превратить ее в «Православную Церковь в РФ», для чего были использованы КП и церковный кризис на Украине. В геополитическом

¹ Уместно вспомнить доклад русского дипломата, барона Н.Е. Торнау, составленный в августе 1854 г. и представляющий собой анализ принципов русской и британской дипломатии на Ближнем Востоке. По мнению Н.Е. Торнау, в отличие от энергичных и не всегда оправданных мер, к которым прибегали британские политики и дипломаты, «Россия всегда действовала уступчиво, не желая никаким дипломатическим действием навлечь на себя даже сомнение в принятии мер к противоборству английской политике и к поколебанию влияния Англии на владения, подчиненные ее власти»; в своей «наивной доверчивости» Россия «полагала необходимым действовать откровенно, с благородством, без вмешательства в чужие дела, но забыла, что имеет дело с врагом коварным, который для укрепления своего могущества стремится прежде всего к потрясению и за сим к разрушению могущества и влияния своих соперников» [цит. по: Смирнова 2015, 335].

измерении это есть этап «гибридной войны» не только против государства России, но и человеческой общности Русского мира, а в конфессиональном измерении – продолжение разобщенности христианства, противоборства между православием Востока и католицизмом, а также англо-саксонским протестантизмом Запада.

Еще не так давно «никто, кроме особо харизматичных людей и спецслужб Запада, не полагал, что независимость Украины после распада СССР станет особым инструментом ослабления России, орудием вражды между двумя братскими народами – русским и украинским, – писал в 2019 г. католический архиепископ Йозеф (Барон). – Никто себе не представлял, что они со стороны “элит” США и западного мира станут объектом особой манипуляции» [Йозеф (Барон) 2019, 131]¹.

Очевидно, что это во вторую очередь – церковный конфликт, а в первую очередь – конфликт геополитический. Нынешней администрацией США не разделяется мнение Г. Киссинджера о том, что «ни одна страна, действуя в одиночку, не в состоянии сформировать мировой порядок», но для «установления подлинного мирового порядка» необходимо сочетание ценностей глобальных и национальных, «модернизация Вестфальской системы за счет наполнения ее современными реалиями» [Киссинджер 2015, 484]. Скорее, им ближе точка зрения Р. Хааса, в 2017 г. предположившего: «Вполне возможно существование такого мирового порядка, в котором не будет стабильности или который не является желательным» [Хаас 2019, 24].

Наблюдаемый раскол мирового православия, конфликт КП и МП, противостояние Украины и России как раз вписываются в такого рода грядущий «мировой беспорядок». Честолюбивые амбиции патриарха Константинопольского

¹ «Необходимо добавить и мысль о том, – замечает Йозеф (Барон), – что возвращение Крымского полуострова с Украины в Россию, точнее, “непризнание” самого факта западным миром – это особое воспоминание и о Крымской войне, – войне ведущих западных держав с Россией, некая “вариация” этой войны, разразившейся еще в середине XIX века» [Йозеф (Барон) 2019, 144].

Варфоломея, которые пришлось так кстати для Вашингтона, вызвали к жизни процессы нестроения во вселенской Православной церкви и усугубили общественно-политический и церковный раскол на Украине. Еще ранее объектами открытого давления становились православные общины в Сербии и на Ближнем Востоке. Понадобятся десятилетия для заживления нанесенных ран.

Нельзя не отметить в качестве объективного следствия конфликта между церковными структурами КП и МП и попытку разрыва цивилизационного пространства на территории бывшего СССР и Восточной Европы: православные народы Грузии и Украины, Болгарии и других балканских стран по политическим мотивам направляются своими властями – при активной поддержке извне – в пространство иноцивилизационное, Запада. Насколько обратимы эти процессы, покажет время.

ОПУБЛИКОВАННЫЕ ДОКУМЕНТЫ

Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти: 1917–1943. М.: ПСТБИ, 1994. 1064 с.

Документы Святого и Великого Собора Православной Церкви. Крит, Пятидесятница (16–27 июня) 2016 г. М.: Благодетель, 2017. 160 с.

ЛИТЕРАТУРА

Барон, Йозеф, архиеп. Православие и Католичество. Богословско-исторические фрагменты. СПб.: Алетейя, 2019. 262 с.

Болотов С.В. Русская Православная Церковь и международная политика СССР в 1930–1950-е годы. М.: Крутицкое подворье, 2011. 315 с.

Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь и II Ватиканский собор. Факты. События. Документы. М.: Лепта, 2004. 380 с.

Джатрас Дж. Не церкви ради: зачем Западу украинская автокефалия? // *Россия в глобальной политике*, 2019, № 1. С. 174–183.

Донцев С.П. Религиозно-политический конфликт на Украине в контексте российских проектов «мягкой силы» в 1990–2017 гг. // *Вестник РГГУ. Сер.: Политология. История. Международные отношения. Зарубежное регионоведение. Востоковедение*, 2018, № 2. С. 79–91.

Драбинко А.Н. Православие в посттоталитарной Украине (вехи истории). Киев, 2002.

Ермилов П.В. Вхождение Константинопольского патриархата в русло внешне политики США в первые годы «холодной войны» // *Проблемы национальной стратегии*, 2016, № 3.

[Иларион (Алфеев), митр.] Визит Святейшего патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Константинопольский патриархат // *Журнал Московской Патриархии*, 2009, № 8. С. 18–28.

Киссинджер Г. Мировой порядок / Пер. с англ. В. Желнинов, А. Милюков. М.: АСТ, 2015. 544 с.

Мазырин А., свящ., Кострюков А.А. Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке. М.: ПСТГУ, 2017. 376 с.

Майнер С. Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика / пер. с англ. В. Артемова. М.: РОС-СПЭН, фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010. 455 с.

[Муравьев] Андрей Николаевич Муравьев и российская дипломатия на Православном Востоке. Дипломатические записки и переписка / Сост. И.Ю. Смирнова. М.: Индрик, 2019. 608 с.

Общая история Церкви. В 2-х т., 4-х кн. М.: Наука, 2017. 368 с.; 829 с.; 538 с.; 511 с.

Петрушко В.И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. М.: ПСТГУ, 2007. 356 с.

Политическое богословие / отв. ред. А. Бодров, М. Толстолюженко. М.: ББИ, 2019. 364 с.

Православная Энциклопедия (ПЭ). Т. 1–50. М.: 2000–2020 (издание продолжается).

Смирнова И.Ю. Россия и Англия в Святой Земле в канун Крымской войны. М.: Индрик, 2015. 400 с.

[Филарет, (Дроздов), свт.] Письма митрополита Московского Филарета к А.Н. Муравьеву. Киев, 1869. 692 с.

Хаас Р. Мировой беспорядок. Американская внешняя политика и кризис старого порядка. М.: АСТ, 2019. 320 с.

Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ, 2018. 544 с.

Чибисова А.А. «Украинский вопрос» в отношениях Константинополя и Москвы в начале XXI в. // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2014. Вып. 5 (55). С. 9–25.

Чибисова А.А. Автокефалия «под ключ»: некоторые факты из истории Польской Церкви // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*. 2018. Вып. 81. С. 64–80.

Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, 2010. 480 с.

Ярема, Ростислав, свящ. Автокефалистские расколы на Украине (УАПЦ и УПЦ КП) в 1990-е годы. Львов, 2006. 27 с.

REFERENCES

Baron, Jozef, archb. (2019) *Pravoslavlje i Katolichestvo. Bogoslovsko-istoričtskie fragmenty* (Orthodoxy and Catholicism. Theological and historical fragments). Saint-Petersburg. (In Russian transl.).

Bolotov S.V. (2011) *Russkay Pravoslavnyy Tserkov i mezhdunarodnaya politika SSSR v 1930–1950 gody* (Russian Orthodox Church and the international politics of the USSR in 1930s-1950s). Moscow. (In Russian)

Vasileva O.U. (2004) *Russkaya Pravoslavnyaya Tserkov i II Vatikansky Sobor. Fakty. Sobytiya. Dokumenty* (Russian Orthodox Church and Vatican II Council. Datas. Developments. Documents). Moscow. (In Russian).

Jatras J. (2019) Ne tserkvy radi (Not for the sake of the Church) // *Rossiy v globalnoy politike*, vol. 17, no. 1. (In Russian).

Dontsev S.P. (2018) Religiozno-politichesky conflict na Ukraine v kontekste rossiyskikh projektov “maygkoy sily” v 1990–2017 gody (Religious-political conflict in Ukraine in the context of Russian projects of “soft power” in 1990–2017) // *Vestnik RGGU. Polytologiy. Istoriay. Mezhdunarodnie otnoshenia*, no. 2. (In Russian).

Drabinko A.N. (2002) *Pravoslavlje v posttotalitarnoy Ukraine (vehi istorii)* (Orthodoxy in post-totalitarian Ukraine: milestones in history). Kyiv. (In Russian).

Ermilov P.V. (2016) Vhozdenie Konstantinopolskogo patriarhata v ruslo vneshnei politiki SShA v pervie gody “holodnoy voyni” (The entry

of the Patriarchate of Constantinople into the mainstream of US foreign policy in the early years of the Cold War). *Poblemy natsionalnoy strategii*, no. 3 (In Russian).

[Ilarion (Alfeev), mitr.] (2009) *Vizit svayteyshego patriarha Moskovskogo i vseay Rusy Kyrilla v Konstantinopolsky patriarhat* (Visit of His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia to the Patriarchate of Constantinople). *Zhurnal Moskovskoy Patriarii*, no. 8. (In Russian).

Kissinger H. (2015) *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History*. Moscow. (Russian transl.).

Mazyrin A.V., Kostryukov A.A. (2017) *Iz istorii vzaimootnosheniy Russkoy i Konstantinopolskoy tserkvey v XX veke* (From the history of relations between the Russian and Constantinople Churches in the 20th century). Moscow. (In Russian).

Miner S.M. (2010) *Stalin's Holy War Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941–1945*. Moscow. (Russian transl.).

[Muravyov] (2019) *Andrey Nikolaevitch Muravyov i rossiyskay diplomatiya na Pravoslavnom Vostoke. Diplomatichskie zapiski i perepiska*. (Andrei Nikolaevich Muravyov and Russian Diplomacy in the Orthodox East. Diplomatic notes and correspondence) Moscow. (In Russian).

Obschaya Istoriya Tserkvi (General History of the Church). (2017) In 2 vols., 4 books. Moscow. (In Russian).

Petrushko V.I. (2007) *Istoria Russkoy Tserkvi s drevneyshih vremen do ustanovleniy patriarshestva* (The history of the Russian Church from ancient times until the establishment of the patriarchate). Moscow. (In Russian).

Politychskoe Bogoslovie (Political Theology). (2019) Moscow. (In Russian).

Pravoslavnaya Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2000–2020. Vols. 1–54. (in cont.) Moscow. (In Russian).

Smirnova I.U. (2015) *Rossia i Angliya v Svaytoy Zemle v kanun Ckymsoy voyny* (Russia and England in the Holy Land on the eve of the Crimean War). Moscow. (In Russian).

[Filaret Drozdov]. (1869) *Pisma mitropolita Moskovskogo Filareta k A.N. Muravyovu* (Letters from Metropolitan of Moscow Filaret to A.N. Muravyov). Kyiv, (in Russian).

Haass R. (2019) *The World Disarray: American Foreign Policy and the Crisis of the Old Order*. Moscow. (Russian transl.).

Huntington S. (2018) *Who We are? The Challenges to America's National Identity*. Moscow. (Russian transl.)

Tchibisova A.A. (2014) "Ukrainsky vopros' v otnosheniah Constantinopolay i Moskvi v natchale XXI veka (The "Ukrainian Question" in the Relations of Constantinople and Moscow at the Beginning of the 21st century). *Vestnik PSTGU, Ser. I*, issue 5 (55) (In Russian).

Tchibisova A.A. (2018) Avtokefaliya "pod kluytch": nekotopye fakty iz istorii Polskoy tserkvi (Autocephaly is done: some facts from the history of the Polish Church). *Vestnik PSTGU, Ser. II*, issue 81 (In Russian).

Shkarovsky M.V. (2010) *Russkay Pravoslavnyy Tserkov v XX veke* (Russian Orthodox Church in the 20th century). Moscow. (In Russian).

Yarema R. (2006) *Avtokefalistskie raskoly na Ukraine (UAPTS i UPTS KP) v 1990e gody* (Autocephalous splits in Ukraine (UAOC and UOC-KP) in the 1990s). Lviv. (In Russian)

Алексей САРАБЬЕВ

РОССИЙСКОЕ ВЛИЯНИЕ НА БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ ДЕЛА: 120 ЛЕТ ТОМУ НАЗАД¹

DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-67-95

Несколько лет накануне и после наступления XX века стали «золотым временем» в истории внешней политики нашей страны в отношении российского влияния на церковные дела Ближневосточного региона. Автор выделяет основные узловые моменты, позволяющие так характеризовать тот период. Явные успехи зарубежной религиозной политики проявлялись, в частности, в сфере лоббирования кандидатур церковных иерархов на православном Антиохийском престоле и даже на Константинопольском. Важной вехой религиозной политики Российской империи за рубежом стал успех в избрании весной 1899 г. на Антиохийский патриарший престол первого патриарха-араба Мелетия II Думани. Вскоре «русофильская» партия победила на выборах Константинопольского патриарха, когда в мае 1901 г. на престол во второй раз возшел известный якобы своими пророссийскими взглядами Иоаким III. Последовал многолетний остракизм медленно набиравшей силу арабской церковной иерархии Антиохийского престола со стороны греческих по своему составу иерархий Константинопольского, Иерусалимского и Александрийского патриархатов. Все же на первом плане российского влияния оставалась образовательная деятельность ИППО, которая ослабнет лишь к началу I Мировой войны.

¹ В основу статьи положен одноименный доклад на III Международной конференции Кабинета ориенталистики МДА «Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока» (Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 12.11.2019) и выступление на XIII Конференции арабистов «Чтения Смилянкой» (Москва, ИВ РАН, 27.11.2019).

Нехватка церковных кадров для арабской иерархии епископских кафедр Антиохийской Церкви и участие России в их подготовке, болезненный вопрос конфессиональных переходов в разных районах региона, связь церковных дел с международной политической конкуренцией на Ближнем Востоке рассматриваются автором на основе архивных документов. Российские дипломаты внимательно следили за межконфессиональными отношениями в регионе, особенно за проблемами, связанными с православной общиной, видимо, считая ее отчасти зоной своей ответственности. Это было обусловлено, кроме прочего, соперничеством зарубежных миссий «за души» на ближневосточных территориях. Перипетии межрелигиозных отношений и отчетливый конфессиональный протекционизм французских, британских, итальянских, германских и других западных дипломатов также отражены в донесениях российских консулов, достойно отстаивавших в этой конкурентной борьбе интересы Российской империи на Ближнем Востоке в последние годы XIX – начале XX в. Обращение к теме зарубежной религиозной политики в историческом измерении дает богатый материал для анализа как положительных следствий такого влияния, так и политических просчетов на этом пути. Оно также проливает свет на многие современные вопросы межцерковного взаимодействия.

Ключевые слова: зарубежная религиозная политика, внешнее влияние, церковная иерархия, межконфессиональные отношения, арабские христиане, Православная Церковь, Ближний Восток, Российская империя, Османская империя.

Вводные положения

Россия продолжает активно действовать на Ближнем Востоке. Эффективная военная антитеррористическая кампания в Сирии, патрулирование российской военной полицией проблемных участков границ и внутренних территорий, обеспечение гуманитарных коридоров, помощь мирному населению и сирийской армии, амбициозные экономические проекты в Ливане, Сирии, Ираке и других странах региона – все это работает в пользу высказанного утверждения.

Как прежде, так и теперь эта активность сопровождается особой духовной связью россиян с жителями арабского Востока, а точнее взаимопониманием и доверием друг к другу.

Помимо гуманитарных, культурных и личных контактов, эта связь поддерживается и общностью вероисповеданий – православия (для большинства россиян и значительного числа арабов-христиан) и суннитского ислама (для многих граждан нашей страны и большинства арабов). Вполне закономерно, поэтому, что события церковной жизни христиан Ближнего Востока во все исторические периоды интересовали российское руководство и единоверцев в нашей стране, а проблемы в жизни христианских общин вызывали обеспокоенность представителей России в странах арабского Востока [Смирнова 2019].

Одним из ключевых периодов истории региона можно считать канун больших потрясений в тогдашней Османской империи – годы, предшествовавшие событиям Младотурецкой революции, нескольким войнам, в том числе Великой войны (Первой мировой), распаду/разделу империи. Российские дипломаты в своих служебных донесениях живо отзывались на намечавшиеся повороты в настроениях разных групп населения, в том числе церковных кругах, а их мнение и позиции по тому или иному вопросу были важны в глазах влиятельных восточных архипастырей, причем далеко не только православных.

Ситуация в макрорегионе в рассматриваемый период – рубежа веков и первые годы XX в. – была отнюдь не проще, чем теперь. Даже если учитывать современные перипетии геополитического соперничества мировых держав в Западной Азии (включая палитру черноморской проблематики) и на Балканах, увязку ближневосточных военно-политических вопросов с мировой экономикой, инструментальное использование религии вооруженными группами и, наконец, внутриправославные споры и межцерковные конфликты, то ситуация вполне сравнима по сложности с той, что складывалась там около 120 лет назад.

Ближний Восток входил в сферу интересов многих держав, но основными из мировых игроков в регионе были на тот момент Франция, Британия, Россия, Италия, Германия, Австро-Венгрия. Соединение моментов политического

влияния с усилением межцерковных связей было закономерным и логичным. Особое мнение России по вопросам религиозной жизни местного населения тесно сплеталось с проводимыми линиями других порядков – сугубо светского характера. Линия российской «внешней религиозной политики» формировалась, безусловно, в контексте общей стратегической и геополитической повестки. В этом Российская империя не выделялась в ряду других государств, – причем далеко не задавала тон в этом отношении, а следовала скорее по примеру французов и англичан, которым в миссионерстве и его политическом использовании принадлежало первенство [Farah 1976; Herzstein 2007].

Представители европейских держав неизбежно оценивали ситуацию в Ближневосточном регионе сквозь призму своих представлений о роли, занимаемой в христианском мире каждой из Церквей. В этом отношении показателен «римоцентричный» взгляд, который был присущ, в том числе, и светским западноевропейским ученым. Такой подход обнаруживал в своей работе, например, парижский профессор Пьер Ренувен¹, автор обстоятельного исследования 1934 г. «Европейский кризис и Великая война». Он писал: «Среди религиозных движений в плане их влияния на общемировое развитие первенство принадлежало Католической церкви. В то время как протестантские и православные Церкви являлись Церквями национальными, Римская церковь была вселенской; подчиненной единому главе, она имела “международный состав” (*corps international*)» [Renouvin 1934, 50]. Сила католиков в глазах тех многих, кто разделял

¹ Pierre Renouvin (1893–1974), французский историк и международник. С 1922 г. преподавал в Сорбонне, в 1933 стал ее профессором. Возглавлял комиссию по изданию французских дипломатических документов за 1871–1914 и 1939–1945 гг. («*Documents diplomatiques français*», 1929–1959, и др.). Заложил новое направление истории дипломатии и международных отношений, выдвинув концепцию «глубинных сил» как их главного фактора, под которыми подразумевал: географические условия, демографические процессы, экономические и финансовые интересы, коллективная психология. См.: Ренувен, Пьер / И.Э. Магадеев // Большая Российская энциклопедия. Т. 28. М., 2015. С. 402.

подобные мнения, тем самым, обуславливалась единой мировой иерархией их Церкви, а католическое влияние, с их точки зрения, превосходило другие, поскольку исходило из наднационального основания, якобы в противовес другим христианским конфессиям.

В применении к Ближнему Востоку это утверждение верно, уввы, в том смысле, что местные «национальные» Церкви – то есть, обладающие самобытными религиозными традициями и обычаями – нередко охотно отзывались на приглашение в унию с Римом, и именно уния была уникальной формой включения в католическую ойкумену, – формой не присущей ни протестантским деноминациям, ни православным поместным Церквам.

В конце XIX – начале XX в. главой католиков являлся папа Лев XIII (умер в июле 1903 г.), который проводил эффективную политику «мягкой силы» по вовлечению в орбиту своего влияния стран с самым разным политическим и социальным устройством (выражаясь словами цитируемого автора, проводил «примирительную политику, используемую для умиротворения конфликтов между Церковью и правительствами» [Renouvin 1934, 51]). Эта политическая линия папы в сочетании с особым вниманием к христианам нелатинских традиций, а также к библейской археологии¹, делала ближневосточные районы Османской империи, а точнее населявших их людей, объектами повышенного внимания тогдашнего понтифика.

Католическое влияние (через многочисленные миссии, благотворительные и образовательные заведения разных монашеских орденов, через общественных деятелей-латинофилов и политиков) в областях «исторической Сирии» оставалось, поэтому, ведущим фактором соперничества для всех, кто действовал в регионе в интересах тех или иных конфессий, и российской политика в этом не являлась исключением.

¹ Важность этой области знания была неоспорима для ученых еще за столетие до того. Нередко, впрочем, цели экспедиции такого рода (как зарубежные, так и наши) имели и прикладные политические задачи. См., например: [Вах 2019].

Декларируемой линией было сохранение мира между общинами и общественная безопасность в Святой Земле, сирийских, ливанских и других территориях, но все же двумя первейшими практическими задачами оставались: обеспечение прав и благополучия местных православных общин и наших паломников ко Святым Местам. Разные аспекты православного паломничества затрагиваются в последние годы многими российскими учеными¹. В их работах уточняются взгляды на вклад в обеспечение порядка и безопасности паломничества российский консулов и вице-консулов на местах, покровительство и юридическая поддержка паломников со стороны российских диппредставительств. Второй из этих двух вопросов оказывается для исследователя, пожалуй, даже более многогранным, имеющим выходы в области политической истории, межцерковных связей, межконфессиональных отношений в регионе и гуманитарной помощи по линии различных обществ, Русской Православной Церкви и даже Императорского двора.

Местные православные общины, их взаимоотношения с согражданами-иноверцами, вопросы внутрицерковной жизни, попытки преодоления трудностей и проблем политического и хозяйственного характеров – все это нуждается в дальнейшем изучении во многих своих аспектах. Одним из таких аспектов и является означенная здесь тема – влияние со стороны российского государства на церковные вопросы на Ближнем Востоке в самом начале XX в.

Зарубежная религиозная политика Российской империи: quo ibat?

Вероятно, наиболее известным проводником российского влияния в Святой Земле и за ее пределами можно считать Императорское Православное Палестинское общество, созданное в 1882 г. с целью поддержки православия в регионе и утверждения присутствия России в Палестине по примеру других держав. Хотя у основания Общества стояла

¹ См., например, работы Н.Н. Лисового, И.М. Смилянкой, С.А. Кирилловой, С.Ю. Житенёва, К.А. Ваха, М.И. и М.М. Якушевых и др.

императорская фамилия, и создано оно было на личные средства великого князя Сергея Александровича, оно не имело статуса государственного – в том смысле, что не входило ни в какие официальные структуры. И взаимоотношения ИППО с внешнеполитическим ведомством не были безоблачными. На этом поле сталкивались разные взгляды как на способ действия, так и меру участия негосударственных организаций в деле поддержки православия в регионе [Бутова 2019].

В 1895 г. ИППО приняло на себя задачу перенести свою деятельность за пределы Палестины – на другие области «исторической Сирии» (по просьбе патриарха Антиохийского Герасима и митрополитов Бейрутского, Тиро-Сидонского, Триполийского и Эмесского) [Соколов 1914, 82]. Она касалась, в основном, школьного образования в сиро-ливанских православных районах (первыми были школы в Дамаске, Хомсе, Шуейфате, Алеие, Рашае) [Соколов 1914, 83]. Впрочем, в школах ИППО обучались и представители других конфессий, далеко не только дети из православных семей.

Важной вехой российской религиозной политики за рубежом стало успешное содействие избранию весной 1899 г. на Антиохийский патриарший престол первого патриарха-араба Мелетия II Думани после низложения в конце 1897 г. патриарха Спиридония Евфимиу. Россия действовала в этом деле согласно с мнением османской администрации, и, что важно, в противовес мнению патриархов Константинопольского, Иерусалимского и Александрийского, в которых церковная иерархия продолжала оставаться почти сплошь греческой по своему составу [Якушев 2006].

Об Антиохийском престоле будет сказано отдельно, здесь же важно отметить знаменательное продолжение успеха русской дипломатии уже на «константинопольском» направлении. Несмотря на многолетние отголоски возникших проблем, связанных с неприятием арабизации Антиохийской патриаршей и многих митрополичьих кафедр, которую якобы провели при помощи русских, вскоре одержала верх «русофильская» партия и при выборах главы на Константинопольском престоле. О политическом влиянии России на выбор

Константинопольским патриархом в мае 1901 г. Иоакима III прямо пишет детально исследовавшая вопрос Л.А. Герд:

«Патриарх Константин V (1898–1901) занимал по отношению к России сдержанную, почти враждебную позицию. Поэтому русская дипломатия ждала очередного патриаршего кризиса, чтобы поддержать избрание на престол Иоакима III, который в первое свое патриаршество (1878–1884) зарекомендовал себя как сторонник гибкой политики в национальном вопросе и друг России» [Герд 2012, 82].

Как передает та же автор, недовольные бездействием патриарха Константина в ответ на расхищение церковного имущества 8 членов патриаршего Синода из 12-и и 6 членов Смешанного совета из 8-и постановили низложить патриарха и избрать вновь Иоакима. Российский посол в Афинах заручился нейтралитетом в этом вопросе главы греческого МИДа, а представитель нашего посольства в Стамбуле – благожелательным отношением Порты. Л.А. Герд продолжает:

«С избранием Иоакима III совпало посещение Болгарии и Константинополя великим князем Александром Михайловичем. Визиты членов императорской фамилии всегда имели положительное значение для укрепления связей России с восточной иерархией» [Герд 2012, 84].

Впрочем, очарование русских политических и церковных кругов новым Константинопольским патриархом продлилось не слишком долго. Отношения развивались явно по убывающей, и в этом весомую роль сыграли сугубо церковные вопросы – болгарский и все тот же антиохийский.

«Российский МИД возлагал на избрание Иоакима большие надежды. После русско-турецкой войны Иоаким был единственным патриархом, который, не будучи открытым русофилом, твердо и последовательно проводил удобную для России наднациональную церковную политику, направленную на примирение враждующих православных народов Балкан...», однако «в чрезвычайно обострившейся политической и национальной атмосфере

на Балканах в начале XX в. он уже не мог проводить ту примиряющую линию, которую ожидало от него русское правительство... Не устраивало Россию направление Константинопольской патриархии ни в антиохийском вопросе, ни в греко-болгарском» [Герд 2012, 84, 91].

И в межцерковных связях, и в ряду вопросов российской внешней политики отношения с Константинопольским патриархатом оставались одними из самых трудных. Это направление заслуживает отдельных исследований. Что же касается ближневосточных областей, которые входили в юрисдикцию трех древних православных патриархатов – Иерусалимского, Антиохийского и Александрийского, то в первые годы XX в. православные там сталкивались с проблемами общими, отзывавшимися в большинстве приходов региона. В решении некоторых из них отмечалось активное участие российской дипломатии. К таким общим элементам проблемного ряда жизни христианских общин Ближнего Востока относились следующие:

- непростые взаимоотношения церковных иерархий Восточных патриархатов, большинство из иерархов которых всячески противились арабизации Антиохийского престола;
- случаи перехода православных арабских областей Османской империи в иные христианские конфессии;
- конкуренция между зарубежными миссиями в сферах образования и социальной поддержки.

Проблема непризнания патриарха-араба на Антиохийском престоле

Интриги и внутрицерковные споры и раньше были свойственны моментам избрания новых патриархов в исторических Восточных патриархатах, но вопрос приобрел совершенно новое звучание, когда в Антиохийском патриархате в 1899 г. удалось выбрать первого в истории патриарха-араба – Мелетия, бывшего митрополита Лаодикийского.

Почти полностью состоявшие из греков иерархии Константинопольского, Иерусалимского и Александрийского патриархатов не собирались мириться с этим избранием

и еще долго, на протяжении нескольких лет пытались строить разного рода препоны обновлявшейся церковной администрации Антиохийского престола. Так, спустя почти полтора года, в сентябре 1901 г. сообщалось:

«Местный патриарх, блаженнейший Мелетий, по-прежнему остается вне церковного общения с остальными восточными патриархами»¹.

Российские дипломаты свидетельствовали, что даже на патриаршей службе в Иерусалиме новый Антиохийский патриарх-араб вовсе не поминался за литургией. В донесении от 1 марта 1903 г. говорилось:

«В храме Воскресения Патриархом Дамианом [Касатосом] совершена была торжественная литургия, во время коей помянуты были все православные Патриархи, за исключением Патриарха Антиохийского Мелетия. Обстоятельство это свидетельствует об упорстве Иерусалимской Патриархии в непризнании Блаженного Мелетия Антиохийским Патриархом»².

Вполне возможно, что раздражение вызывала национально-культурная подоплека арабизации Антиохийского патриархата на фоне проявлений церковного филетизма на Балканах. Возможно также, что в этом просматривалась попытка удержать в тени Константинополя, не допустить самостоятельности епархий Антиохийского патриархата, в которых полным ходом шла замена митрополитов и епископов греческого происхождения на арабов. Последнее особенно касалось районов Малой Азии или граничавших с ней епархий. Вот, например, как описывалась проблема замены на Киликийской кафедре митрополита-грека на араба:

«Интриги Вселенского Патриарха и партия низложенного Митрополита Киликийского грека Германа всячески затрудняют вступление на должность вновь избранного на указанную митрополичью кафедру Архимандрита

¹ Прибавление к Церковным ведомостям, 15 сентября 1901 г. № 37. С. 1154.

² АВПРИ. Ф. 151 Оп. 482. Д. 3541 Антиохийская Патриархия. Выписка из донесений Тит. Сов. Жуковского. Иерусалим, 1 марта 1903 г., № 192. Л. 1.

Александра. Вселенский Патриарх даже советовал последнему отказаться от кафедры, а в Киликийской епархии, где господствуют ставленники Германа, до сих пор не поминается на богослужении ни имя вновь избранного Митрополита, ни даже блаженнейшего Мелетия. В виду этих интриг, вызванных допущением в Киликию епископа не греческого происхождения, сильно задержалась и выдача берата¹ Архимандриту Александру, а в половине июля Министр юстиции, опираясь якобы на приказание Великого Везира, предписал избрать нового Митрополита»².

Для разрешения сложившейся ситуации некоторые меры принял российский генконсул в Бейруте, высказав свое мнение в защиту нового митрополита-араба.

«Надв[орный] Сов[етник] Батюшков полагает, – продолжал автор донесения, – что исполнение такого требования создало бы в будущем крайне опасный прецедент, который очень невыгодно отразился бы на престиже Блаженнейшего Мелетия, обратившегося уже к Императорскому Послу в Константинополь за поддержкой против греков во главе с низложенным Германом. Последний, пользуясь сочувствием Вселенского Патриарха, продолжает именовать себя Киликийским Митрополитом и, вмешиваясь в дела этой епархии через своих эмиссаров, сеет смуту и агитирует против Патриарха Антиохийского»³.

Важно подчеркнуть, что давление на поставленного на Киликийскую кафедру митрополита оказывалось со стороны главы соседнего патриархата (Константинопольского), что являлось, по сути, грубым вмешательством в дела юрисдикционно-самостоятельной Церкви – Антиохийской. Попытка дискредитации патриарха Мелетия II осуществлялась

¹ Документ об утверждении османской имперской администрацией избранных глав церковных округов.

² АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 3545 Антиохийская Патриархия. Выписка из донесения Надв. Сов. Батюшкова. Дамаск, 12 Августа 1904 г., № 235. Л. 1. (В цитатах сохранены написания с прописных букв и некоторые особенности орфографии.)

³ Там же.

руками низложенного митрополита, за которым стоял патриарх Константинопольский. Примечательно также, что инициатором поддержки чаяний новой – арабской – церковной иерархии был российский генконсул в Бейруте (с апреля 1902 по ноябрь 1905 г. – Н.Н. Демерик).

Впрочем, и среди местного населения и нотаблей оставались недовольные удалением от власти епископов греческого происхождения. В одном секретном донесении из Дамаска от мая 1908 г. говорилось: «Большое значение имеет также то обстоятельство, что среди Дамасской общины, особенно среди её нотаблей, осталась сильная партия грекофилов, которая никогда не переставала вести подпольную агитацию»¹. Так что в православных сиро-ливанских кругах, очевидно, продолжали оставаться проигравшие в результате отстранения от церковной власти греков. Позиции их усиливались по мере разочарования тех, кто ожидал от России увеличения финансового потока на поддержку единоверцев в сирийских областях:

«Грекофильская партия начала поднимать голову, подтрунивая, что Россия не даёт субсидий, которые были обещаны. Другие начали негодовать, так как за отсутствием субсидий нечем было пользоваться, и глухое чувство недовольства росло и крепло, поощряемое с одной стороны грекофилами, с другой стороны английскими миссионерами...»².

Заметим, что обвальная арабизация священноначалия в Антиохийской церкви в первые годы XX в. сталкивалась с кадровым недостатком и трудностями подготовки вообще духовных лиц на местах. На тот момент единственная местная православная семинария – в Баламанде Триполийской епархии, существовавшая на средства небогатого Успенского Баламандского монастыря – только начинала работать. Она была создана в 1900 г. усилиями нового патриарха, но и через десятилетие не могла восполнить кадровый голод.

¹ АВПРИ. Ф. 337/2 РИППО. Оп. 873/1. Д. 435 Копия с весьма секретного донесения Консула в Дамаске Князя Шаховского [23 мая 1908 г]. Л. 66.

² Там же. Л. 66об.

Ее немногочисленные выпускники направлялись для продолжения обучения либо в Россию (а в семинарии преподавали русский язык), либо в другие духовные училища – за пределами патриархата, например, на острове Халки. Почти в половине епархий испытывались проблемы с назначением новых архиереев.

Конечно, далеко не все тогдашние вопросы могли быть решены финансовой помощью из России, да и та начала сокращаться: даже школы ИППО получали все меньше финансирования, и в России все громче раздавались голоса тех, кто настаивал на введении внутренних механизмов материального обеспечения православных школ, основанных Обществом (либо за счет введения полной платы за образование, либо за счет местных меценатов) [Грушевой 2014, 196], – по примеру инославных миссионерских школ. В дальнейшем сокращавшаяся денежная помощь из России местной православной пастве, как было сказано, вызывала нараставшее недовольство и постепенное усиление «грекофильской» партии.

Но на первых этапах арабизации церковной иерархии основной проблемой была все же кадровая. Помимо болезненного вопроса противодействия греческих епископских кругов, просто не хватало образованных клириков из арабов, достойных занять ответственные церковные посты на епископских кафедрах. Поэтому поначалу многие епархии столкнулись с невозможностью быстро отреагировать на смену епископского состава. В официальном церковном издании Московского патриархата сообщалось, что в 1901 г. 6 епархий Антиохийского патриархата из 14-и оставались без архипастырей:

«Бейрутская митрополичья кафедра, оставшаяся вакантной после смерти преосвященного Гавриила (+1900 г.) пребывает во вдовстве и в настоящее время. Кандидатами на эту кафедру намечены архимандриты – Герасим Масара, настоятель церкви Успения в Александрии, и Рафаил Хауну, настоятель русской и сироарабской православной общины в Нью-Йорке; оба кандидата обладают солидным богословским образованием. Остаются

незамещенными и митрополичьи кафедры Селевкии, где святительствовал известный Герасим Яред (+1899 г.), и Тараса и Адана, где митрополитом состоял кир-Герман, удалившийся на покой в малоазийский город Прусу. <...> Кроме того, оставили свои кафедры и выбыли из пределов Антиохийской церкви митрополиты: Амидский Вениамин, Алеппский Нектарий и Иринопольский Серафим. Кафедру Амидскую, по назначению Антиохийского священного синода, занял митрополит Сильвестр. Замещена и митрополичья кафедра в Лаодикии, пребывавшая во вдовстве после избрания кир-Мелетия на патриарший Антиохийский престол; ее занял преосвященный Арсений. Всего в настоящее время в Антиохийской церкви замещено только восемь митрополичьих кафедр из четырнадцати. Антиохийские иерархи обладают скудными материальными средствами. Ввиду бедности Антиохийского престола, на помощь ему пришло Императорское Православное Палестинское Общество, которое, по сообщению газеты *Oriental Moniteur*, пожертвовало в пользу бедных Сирии 1500 турецких лир. Кроме того, Его Императорское Величество Государь Император подарил Триполийскому митрополиту Григорию, известному своей самоотверженной деятельностью на пользу народного просвещения, шитое золотом архиерейское облачение большой ценности»¹.

Вопрос конфессиональных переходов

Одним из самых чувствительных оставался вопрос переходов локальных конфессиональных общин (иногда приходами, а иногда целыми диоцезами или епархиями) в другую веру (одну из протестантских, католическую и др.) или в унию с Римом. Он был связан, как правило, с поиском лучших возможностей для общины ценой такого рода «компромисса». Трудно сказать, была ли тут на первом месте беспринципность лидеров общин или их духовных глав, попытки шантажа вышестоящих иерархов для проведения каких-либо

¹ Прибавление к Церковным ведомостям, 15 сентября 1901 г. № 37. С. 1154–1355.

узкоместнических инициатив или же лавирование между интересами внешних сил. В своей новой книге французский историк и публицист арабского происхождения Амин Маалуф дает следующую нелестную характеристику лидерам ближневосточных общин:

«Большинство из них сверялись только с компасом интересов их партии, клана или религиозного сообщества. Поиск могущественных союзников за пределами национальных границ был для них обычной практикой. Каждый оправдывал свои компромиссы тем, что его народ был в меньшинстве, что он долгое время страдал и что ему нужно любой ценой защищать себя» [Maalouf 2019, 51].

В качестве довода, повторявшегося теми, кто собирался сменить свое вероисповедание или юрисдикцию, действительно, нередко звучала скудость ресурсов их нынешней общины. Этот же довод воспроизводился в официальном российском церковном издании: «К сожалению, православный патриарх беден и сотрудниками, и денежными средствами, столь необходимыми для противодействия богатым католическим и протестантским миссиям»¹.

Проблема недостаточного финансирования школьного образования для православных была, увы, общей для многих районов Ближнего Востока и Малой Азии. Церковное руководство вполне осознавало всю опасность для православия, которую представляло пренебрежение начальным и школьным образованием для своей паствы. Это следует, например, из предостережения, прозвучавшего в послании Константинопольского патриарха Иоакима от августа 1902 г.:

«...Большинство воспитываемых в инославных школах детей принадлежат православным греческим семействам, которых родители отдают в эти школы единственно ради обучения иностранным языкам, неразумно пренебрегая происходящим при этом вредом для их веры и народности. Между тем, к этим существующим уже очагам пропаганды вновь присоединяется ныне целое,

¹ Там же. С. 1154.

можно сказать нашествие на нас инославного христианства – в виде изгоняемых с Запада монашеских орденов, которые у себя на родине устранены законом от духовной власти и влияния и лишены права воспитания юношества. <...> [Они] бегут в наши страны единственно с целью прозелитизма...»¹.

В результате православные явно проигрывали в той конкурентной борьбе, которую вели в регионе разные миссии как за души верующих, так и за влияние в целом.

В первые годы XX в. некоторые приходы или даже группы приходов Антиохийского патриархата делали попытки перейти в унию с Римом. Сведения об этом должны сохраниться сполна в наших церковных архивах, которые по сей день надежно закрыты. Если же судить по архивам МИД, наши дипломаты указывали на такие события лишь вскользь, а чаще предпочитали сообщать о случаях возврата в православие или же о несостоявшихся переходах, явным образом выставляя в выгодном свете действия российских дипмиссий, которые способствовали возврату. Например, в мае 1903 г. сообщалось:

«Возникшее среди православного населения Аккарской епархии движение в пользу перехода в унию ныне прекратилось. До 15 тыс. православных, подавших заявление Триполийскому греко-католическому епископу о готовности покинуть лоно Православной Церкви, отказались от своего намерения»².

Более развернуто сообщалось о конкретном эпизоде, связанном с российской образовательной деятельностью в Сирии:

«Вследствие равнодушия греческих иерархов, до последнего времени полновластно управлявших Антиохийской Патриархией, часть местного населения перешла

¹ Церковные ведомости. 1902, № 38. С. 1336. (Перевод обращения, опубликованного в грекоязычном издании Еклесиастики Алифия, № 33, 16 авг 1902 г.)

² АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 3545. 1904 г. Антиохийская Патриархия. Выписка из донесений Ст. Сов. Демерика. Бейрут, 29 мая 1903 г. № 133, 134, 138 и 139. Л. 6.

в католичество. Когда на Антиохийской Патриарший Престол взошел Блаженнейший Мелетий, иерарх одной национальности со своею Сирийской паствою, и когда дух местного православия воспрянул к новой жизни, обнаружилось, что католичество не пустило глубоких корней среди обращенных за последние десятки лет православных, и среди них стало заметным движение в пользу возвращения в лоно православной церкви. В числе других около 300–400 жителей селения Машгара Сирийского вилайета выразили таковое желание, прося вместе с тем открыть у них православную школу. С помощью Императорского Православного Палестинского Общества школа была действительно открыта. Неудовольствие католиков, вызванное открытием школы, было велико, и все усилия их ныне направлены на то, чтобы воспрепятствовать успехам православия в Машгаре. С этою целью они не пренебрегают никакими средствами. Не довольствуясь увещаниями и угрозами, они направляют свои усилия на то, чтобы всячески затруднить деятельность школы, мешают школьным занятиям, оскорбляют учителей и т.д. В конце концов члены влиятельной местной католической семьи Трабульси произвели открытое нападение на школу, намереваясь учинить кровавую расправу с учителем, который лишь с трудом спасся от нее»¹.

Автор донесения так характеризовал действия губернатора, который, по-видимому, желал бы сохранения за ИППО положения общественной организации, школы которой лишь косвенно опекались российскими дипломатическими миссиями:

«Несмотря на представления Российского Консульства, Вали, хорошо осведомленный о чинимых безобразиях, не решается принять строгие меры против Трабульси и утверждает, что лучше передать дело суду. Им руководит, по-видимому, опасение вызвать неудовольствие

¹ АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 3545. 1904 г. Антиохийская Патриархия. Выписка из донесения Ст. Сов. Беляева. Дамаск, 25 июня 1903 г., № 274. Л.11–11об.

католиков, а вместе с тем нежелание, удовлетворив требования Ст[атского] Сов[етника] Беляева, признать, тем самым, за Консульством право официального покровительства над школами Палестинского Общества»¹.

В других районах Ближнего Востока также отмечались случаи смены юрисдикции или даже вероисповедания местных православных христиан. Это происходило даже в тех районах, где военно-политическое влияние России в целом росло и, более того, было обусловлено известными стратегическими планами. Вот, например, как характеризовалась ситуация в донесении вице-консула в Ване, где описывалась его встреча с молодым лидером ассирийцев-несториан Мар-Шимуном:

«К сожалению, и православная миссия в Урмии, встреченная айсорами очень сочувственно, подобно прочим, не оправдала их ожиданий и, вследствие неподготовленности членов миссии и их неумелого обращения с туземцами и даже членами других миссий, вызывает сильное недовольство. Успеха православие не имеет, замечается переход из него в католичество и протестантство и вместе с тем некоторое уменьшение симпатий к России, которая, тем не менее, представляется им единственной спасительницей в их безвыходно тяжелом положении»².

Впрочем, переходы в унию с католиками или в протестантизм, всегда подкрепляемые материальной помощью, были характерны в то время и для других местных христианских общин (например, сирийцев-яковитов). Это явление коренилось, как правило, не в вопросах вероучения: иногда угрозы смены юрисдикции были методом давления на вышестоящего архиерея с целью склонить его решение к выгодному для общины исходу, а иногда это становилось просто способом улучшить материальное положение прихода, поддавшегося на посулы инославных. В любом случае, низкий

¹ Там же.

² ГАРФ Ф. 559 А.П. Извольский (за 1874–1915). Оп. 1. Д. 16 «Об отношении айсоров-несториан и курдов к турецкому правительству», 1906 г. Л. 1–2. Выписка из донесения Надв. Сов. Термена. Ван, 14 августа 1906 г.

уровень религиозного просвещения прихожан, слабое представление об основах вероучения и, конечно, низкий уровень богословской подготовки клириков были налицо. Эти причины, в конечном итоге, лежали в основе того легковесного понимания конфессиональной принадлежности для некоторых кругов верующих, которое позволяло им совершать в те годы массовые переходы в инославие.

Борьба зарубежных миссий за души верующих

При всем при этом последние годы XIX – начало XX в. можно считать «золотым временем» российского влияния на церковные дела региона. Помимо описанных ранее успехов зарубежной религиозной политики в плане лоббирования кандидатур церковных иерархов, ощутимой была и поддержка образовательных учреждений для православных. На первом плане оставалась, безусловно, работа на этом направлении ИППО [Бахер, Федотов 2012].

Тот период длился очень недолго, и, хотя оставил заметный след в развитии православных общин, все же не мог сравниться с продолжительным влиянием других европейских государств и даже американских миссионеров. В плане поддержки конфессиональных общин российский вклад в жизнь местных православных сильно уступал деятельности западных католических и протестантских организаций в развитие соответствующих ближневосточных общин.

В донесениях российских дипломатов можно найти достаточно сведений о деятельности религиозных миссий, в том числе о школах разных конфессий. Наиболее обнадеживающие в плане российского влияния данные приводились именно за означенный период. Один из наиболее информативных документов, относящихся к концу XIX в., содержит следующие сведения по североливанским областям Триполи и Аккара на начало 1898 г.¹

¹ Ф. 208 Консульство в Бейруте. Оп. 819. Д. 309 Католические дела. «Список православных, католических и протестантских школ в диоцезах Триполи и Аккара», от 8/20 января 1898 г. (на франц. яз.) Л. 1–2. Судя по подписи, документ был составлен французским консулом в Триполи Жоржем Кацефлисом,

Православные там имели в самом Триполи школу ИППО для мальчиков (с октября 1896 г.); планировалась школа девочек, но к тому времени еще не была открыта. В Триполи-Мина (выделенные в отдельную административную единицу портовые кварталы) также с октября 1896 г. действовала школа ИППО для девочек; была и большая школа для мальчиков (120 учеников, 4 учителя).

Значительное количество православных школ находилось в казе Кура (Триполийского диоцеза), и сообщалось, что «почти все ученики школ в Куре – православные». В административном центре Куры, городе Амьюн была одна школа ИППО и еще одна, содержавшаяся на средства семей учеников (30 учащихся, 1 учитель). По одной школе было в селениях Кфар-Хазир, Кфар-Хака, Фих (30 учеников-мальчиков), Батрумин, Анфе (55 мальчиков, 1 учитель), Кальхас (18 мальчиков), Кфар-Хабо (45 мальчиков, 1 учитель), по две школы – в Кусбе, Бечмеззине, Беттераме (60 мальчиков, 5 девочек, 2 учителя; вторая школа, видимо, открыта была на средства протестантов, о чем ниже).

В диоцезе Аккар было по одной православной школе в Сафите (с. Бурдж, 40 мальчиков, 3 учителя) и Аккаре (90 мальчиков, 2 учителя). Источник сообщал, что незадолго до того (видимо, в 1897 г.) Палестинским обществом были открыты еще три начальные школы для мальчиков: в Сафите (с. Маджда-Бейт-эль-Хелу), Хосне и Аккаре (с. Рахбе).

Католические школы Триполи и Триполи-Мина были на тот момент исключительно при западных религиозных орденах. В Триполи действовала школа для мальчиков «Братьев христианских школ», женская школа «Сестер милосердия» и начальная школа «Отцов-кармелитов» (для мальчиков). В миссионерских школах Триполи-Мина, которые находились под французской протекцией, как сообщалось, обучались почти сплошь марониты. Это были школы для мальчиков от «Братьев христианских школ» и «Отцов-францисканцев».

а затем – возможно через его родственников-коммерсантов, состоявших на российской службе, – попал российское генконсульство в Бейруте.

Кроме того, мужские католические школы существовали в Сафите (с. Бурдж, 90 учеников, 3 учителя), Хосне (с. Жуар-эль-Афс, 60 учеников, 1 учитель), Аккаре (с. Миньяра, 65 учеников, 1 учитель), Адбеле (45 учеников, 1 учитель) и Шейх-Мухаммаде (60 учеников, 1 учитель).

В протестантских школах, как и во многих других «конфессиональных» школах, обучались далеко не только члены этой общины. Их посещали, в том числе, ученики из православных семей. Наиболее известной и таких школ была женская Американская миссионерская школа в Триполи. Кроме того, протестанты открыли мужские школы для православных в Куре – селах Бечмеззин (56 учеников, 2 учителя) и Беттерам (30 учеников, 1 учитель).

Протестантские школы для мальчиков были также в Сафите (села Бурдж, 40 учеников, 1 учитель, и Бдадах, 65 учеников, 1 учитель), Хосне (с. Карьят-Амар, 70 учеников, 1 учитель) и Миньяре (55 учеников, 1 учитель).

Интересно, что по своей принадлежности собственно иностранных миссионерских школ было немного. Из перечисленных только школы братьев и сестер-кармелитов и францисканцев в Триполи и Триполи-Мина были французскими, и еще школа для девочек в Триполи была американской, тогда как все остальные православные, католические и протестантские являлись османскими¹, хотя, конечно, пользовались организационно-финансовой поддержкой соответствующих миссий.

В некоторых районах Ближнего Востока католики и протестанты работали к тому времени уже на протяжении нескольких веков. Но были и места, где активная деятельность, например, католиков едва насчитывала десятилетие. Таков был, например, соседствовавший с Сирией Аданский вилайет. Другой архивный документ содержал такие данные о начальных шагах деятельности католиков в этом районе:

¹ Там же. Л. 2.

«Лазаристы обосновались в Экбесе (санджак Джебелъ-Берекет), после них прибыли иезуиты из Аданы, за которыми вскоре последовали сестры св. Иосифа Лионского и сестры Богоявленского сестричества св. Иосифа. Все эти религиозные объединения устраивают школы, в которые принимают детей без целей прозелитизма или чего-либо похожего. Хотя в этих школах обучают папские католические деканы, [обучаются там все], невзирая на принадлежность к другим христианским конфессиям. Иезуиты Аданы навещают в домах бедных, раздают милостыню нищим и лекарства больным, стараясь обрести любовь и популярность»¹.

Тот же автор, вице-консул из Мерсины, сообщал далее российскому генконсулу в Бейруте о протестантах Аданского вилайета:

«Американская миссия существует давно – уже почти 40 лет. Американские миссионеры имеют целью проповедь среди армян-григориан и ведут ее с большим успехом, поскольку армяно-протестантская община очень велика в Хатзине и Адане. В Тарсе и Мерсине американские миссионеры ведут проповедь среди православных арабов и феллахов. Среди первых они преуспели более или менее, но немного, однако феллахов [мусульман] османское правительство предостерегает от направления детей в американские школы»².

В приложенной рабочей записке (неподписанной), относящейся к тому же времени, были описаны французские и американские учебные заведения в Аданском вилайете: французские мужская и женская школы при монастыре в Мерсине, и также в Адане, и классы при монастырях лазаристов и траппистов в Шейхлие³; американские мужская и женская школы при общине в Мерсине, мужская школа-институт

¹ Там же. Донесение генконсулу в Бейруте А.А. Гагарину от вице-консула в Мерсине А.Ж. Мавромати от 28 октября/9 ноября 1897 г. (на франц. яз) Л. 3.

² Там же.

³ Там же. Французская пропаганда в Аданском вилайете (на франц. яз). Л. 8–9.

св. Павла в Тарсе, школа для девочек при центральной миссии в Адане и мужская и женская школы при миссии в Хатзине¹.

Приведенные архивные данные могут служить убедительной иллюстрацией напряженной конкуренции зарубежных религиозных организаций (обществ, миссий, орденов, церковных структур) на территориях Османской империи, которая наиболее ярко отражалась в работе по просвещению и образованию местного населения.

Деятельность собственно местных общин и их религиозных судов в Османской империи была жестко упорядочена известной системой миллетов, когда каждая конфессия имела своих представителей при Порте в Стамбуле и была наделена определенной автономией управления. Но зарубежные миссионерско-благотворительные и образовательные организации были тесно связаны не с османскими, а соответствующими иностранными дипломатическими представительствами. Уже одно это обуславливало тесную их взаимосвязь с политическими интересами своих стран. Иными словами, «борьба за души верующих» не могла не идти рука об руку с политической конкуренцией западных государств, ищущих своей выгоды на территориях слабеющей Османской империи.

Россия к тому времени уже давно была вовлечена в пресловутый «восточный вопрос» и даже была стороной в Крымской (1853–1856) и Русско-турецкой (1877–1878) войнах. Однако непосредственно религиозную составляющую в эту свою восточную политику Российская империя привнесла сравнительно поздно – лишь с конца XIX в. и то на очень краткий период, почти миг в масштабах истории.

Заключение

В течение последующих, по крайней мере, еще нескольких лет влияние российских диппредставителей в решении вопросов разных конфессий не уменьшалось. Об этом свидетельствуют, например, контакты нашего генконсула

¹ Там же. Американская пропаганда в Аданском вилайете (на франц. яз). Л. 9–10.

в Бейруте с могущественным маронитским патриархом Ильясом Хувайеком, причем последний пытался перетянуть на свою сторону позицию России по таким важнейшим для себя пунктам, как открытие долгожданного для Горно-ливанской автономии морского порта (в Джуние, напротив резиденции патриарха в Бкерке), расширения ливанских территорий за счет долины Бекаа (древней Келесерии), а в идеале якобы вплоть до реки Оронта на востоке и до реки Литани на юге (как передавал генконсул мнение патриарха, «ливанцы были лишены пользования морем и замкнуты в своих голых, бесплодных скалах»¹). Конечно, патриарху маронитов было важно и согласованное мнение в его пользу европейских генконсулов (французского, британского и российского) в противостоянии с очередным османским генерал-губернатором (мутасаррифом) Горного Ливана, на этот раз уже Музаффером-пашой (Чайковским).

Тем не менее, оставалось достаточно трудностей в том, чтобы воздействовать на религиозную ситуацию в регионе – даже в отношении ближневосточных православных общин. Открытие в регионе более сотни школ ИППО, избрание при поддержке России на Антиохийский престол патриарха-араба, тесные контакты с Константинопольским патриархом в первые годы XX в. – означали, конечно успех в продвижении российского влияния в области религиозной политики за рубежом. Однако на этом поле, похоже, наших дипломатов и общественных деятелей явно «переигрывали» англичане и французы, которые задействовали гораздо большие рычаги воздействия на местных иерархов (зачастую весьма неблагогородных), но были весьма эффективны в манипулировании и обращении складывавшихся ситуаций в свою пользу.

Российский формат тогдашних религиозных контактов (узко и односторонне ориентированный) практически исключал какое-либо воздействие на подъем в регионе идей политического ислама, на активность местных неправославных миссий. Даже среди православных иных, кроме Антиохийского,

¹ АВПРИ. Ф. 208 Консульство в Бейруте. Оп. 819. Д. 311 Марониты. Донесение № 134 от 29 мая 1903 г. И.А. Зиновьеву. Л. 3.

восточных патриархатов Православной церкви русским было сложно конкурировать с вездесущим англичан, имевших повсюду своих резидентов, а также с популярностью французов, опиравшихся в своей работе на могущественные католические ордена. Поэтому и долговременному ostrакизму антиохийской иерархии со стороны других восточных патриархов-греков, и многочисленным фактам перехода православных в унию или протестантизм трудно было что-либо по-настоящему противопоставить.

Поднявший голову в начале XX в. исламизм, который англичанам удалось взять под контроль¹, вошедшее в моду на Востоке масонство², проникшее из Европы в политические и даже церковные круги, и многие другие проблемы, о которых сообщали наши дипломаты, вскоре всю сопровождали общественные потрясения в Османской империи накануне ее заката. Во втором десятилетии XX в. российские консулы продолжали пристально следить за ситуацией в сфере межрелигиозных отношений на Ближнем Востоке, но воздействие на нее ощущалось все меньше. Складывается впечатление, что акцент внимания российской политики переместился на Балканы и иные важные регионы, оставив важнейший логический центр мирового православия – Западную Азию – обделенным вниманием.

Итогом стало то, что уже спустя несколько лет урегулирование проблем Ближнего Востока, касавшихся межрелигиозных отношений – от разогрева межконфессионального напряжения в результате Итало-турецкой и Балканских войн до жестокой депортации христиан Анатолии (армян, арабов, ассирийцев) – проходило практически без российского участия. Зато все большее сочувствие у местного стала вызывать активность Северо-Американских Соединенных Штатов, ставших популярнейшей страной назначения для местных эмигрантов всех конфессий (в том числе

¹ АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 765. Копия с донесения № 87 консула в Дамаске Колл. Сов. князя Шаховского от 27 марта (9 апреля) 1909 г. Л. 190б.

² АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 768. Донесение № 54 от 31 января 1914 г. Л. 127; там же. Д. 413. Донесение № 272 от 9 апреля 1914 г. Л. 409.

православных)¹ и принявших на себя образ разоблачителя преступлений младотурок как притеснителей других наций и религий².

Около 120 лет, прошедших с тех времен, убеждают историков в необходимости пристального внимания к религиозной ситуации в рассматриваемом ключевом регионе мира. В деле урегулирования сложных социально-политических процессов в странах Ближнего Востока (Ирак, Сирия, Ливан, Израиль и др.), в условиях военно-политических шагов граничащих с ними государств (Турция, Иран и др.) взвешенный стратегический подход предполагает пристальное внимание к сфере межрелигиозных отношений. Как односторонность оценок на этом направлении, так и пренебрежение этой важнейшей сферой жизни местных социумов могут выхолостить плодотворные внешнеполитические усилия и даже привести к негативным результатам.

ИСТОЧНИКИ

АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 765, 768.

АВПРИ. Ф. 208 Консульство в Бейруте. Оп. 819. Д. 309, 311.

АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 3541, 3545.

АВПРИ. Ф. 337/2 РИППО. Оп. 873/1. Д. 435.

ГАРФ Ф. 559 А.П. Извольский (за 1874–1915). Оп. 1. Д. 16.

Прибавление к Церковным ведомостям, 15 сентября 1901 г. № 37.

Церковные ведомости. 1902, № 38.

¹ Выше указывалось, что одним из двух желательных кандидатов на бейрутскую митрополичью кафедру уже в 1901 г. рассматривался архиепископ из Нью-Йорка, родом сириец. См.: Прибавление к Церковным ведомостям, 15 сентября 1901 г. № 37. С. 1154.

² Как пишет в своей новой статье «Войны сто лет спустя после Версальского мира» наш заслуженный востоковед Леонид Медведко, «Вудро Вильсон называл тогда турок “убийцами христиан”. ...Уже тогда в бухту Золотого рога вошли американские корабли. Американцы намеревались признать Стамбул и зону Проливов своей подмандатной территорией» [Медведко 2019].

ЛИТЕРАТУРА

Бахер Т.В., Федотов П.В. (сост.) «Московские школы» Ливана, 1887–1914: (Сборник к 130-летию ИППО и 125-летию основания первой школы ИППО в Ливане). Бейрут – СПб., 2012. 175 с.

Бутова Р.Б. Взаимодействие начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Антонина (Капустина) с русским дипломатическим корпусом во второй половине XIX века: особенности и проблемы // Палестинский сборник. 2019. Вып. 116. С. 69–96.

Вах К.А. Путь в Иерусалим. Материалы к биографии Авраама Сергеевича Норова. Часть вторая. Соглядатаи Востока // Палестинский сборник. 2019. Вып. 117. С. 83–97.

Герд Л.А. Константинопольский патриархат и Россия (1901–1914) / Санкт-Петербургский ин-т истории РАН, Греческий ин-т Филологического факультета СПбГУ. М.: Индрик, 2012. 320 с.

Грушевой А.Г. Реформирование школ Палестинского общества в Сирии – проекты российских представителей и отношение к ним местного населения (по данным инспекции 1910 г.) // Письменные памятники Востока. 2014. Вып. 2(21). С. 189–200.

Медведко Л.И. Войны 100 лет спустя после Версальского мира: Новые проблемы, новые формы, новые последствия // Независимое военное обозрение, 30.08.2019. URL: http://nvo.ng.ru/history/2019-08-30/8_1059_war.html.

Смирнова И.Ю. Церковный вектор российской дипломатии на Православном Востоке в третьей четверти XIX в. (по материалам корреспонденции А.Н. Муравьева) // Палестинский сборник. 2019. Вып. 116. С. 127–148.

Соколов И.И. Антиохийская Церковь: очерк современного ее состояния. СПб.: Тип. В.Ф. Киршбаума, 1914. 96 с.

Якушев М.И. Первый Патриарх-араб на Антиохийском престоле // Восточный архив, 2006. Вып. 14–15. С. 99–106.

Farah, Caesar E. Protestantism and British Diplomacy in Syria // *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7, No. 3, Jul., 1976. P. 321–344.

Herzstein, Rafael. The Foundation of the Saint-Joseph University of Beirut: The Teaching of the Maronites by the Second Jesuit Mission in the Levant // *Middle Eastern Studies*, Vol. 43, No. 5, Sep., 2007. P. 749–759.

Maalouf, Amin. Le naufrage des civilisations. Paris: Grasset, 2019. 244 p.

Renouvin, Pierre. La crise européenne et la Grande Guerre (1904–1918) / Peuples et civilisations: Histoire générale / sous la dir. de Lois Halphen et Philippe Sagnac. Paris: Librairie Félix Alcan, 1934. 640 p.

REFERENCES

Baher T.V., Fedotov P.V. (comp.) (2012) *“Moskovskie shkoly” Livana, 1887–1914: Sbornik k 130-letiyu IPPO i 125-letiyu osnovaniya pervoj shkoly IPPO v Livane* (Moscow Schools of Lebanon, 1887–1914). Beirut, St.-Petersburg [In Russian].

Butova R.B. (2019) Vzaimodejstvie nachal'nika Russkoj Duhovnoj Missii v Ierusalime arhimandrita Antonina (Kapustina) s russkim diplomateskim korpusom vo vtoroj polovine XIX veka: osobennosti i problemy (Interaction of the Head of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem, Archimandrite Antonin (Kapustin) with the Russian diplomatic corps in the second half of the 19th century: features and problems). *Palestinskij sbornik*, issue 116, pp. 69–96. [In Russian].

Vakh K.A. (2019). Put' v Ierusalim. Materialy k biografii Avraama Sergeevicha Norova. II: Soglyadatai Vostoka (Way to Jerusalem. Materials for the biography of Abraham Sergeyevich Norov. P. II: Spies of the East). *Palestinskij sbornik*, issue 117, pp. 83–97. [In Russian].

Gerd L.A. (2012). *Konstantinopol'skij patriarhat i Rossiya, 1901–1914* (Constantinople Patriarchate and Russia). Moscow, Indrik. [In Russian].

Grushevoy A.G. (2014) Reformirovanie shkol Palestinskogo obshchestva v Sirii – proekty rossijskih predstavitelej i otnoshenie k nim mestnogo naseleniya (po dannym inspekcii 1910 g.) (Reforming the schools of the Palestinian society in Syria – projects of Russian representatives and the attitude of the local population towards them, according to the 1910 inspection). *Pis'mennye pamyatniki Vostoka*, vol. 2, no. 21, pp. 189–200. [In Russian].

Medvedko L.I. (2019) Vojny 100 let spustya posle Versal'skogo mira: Novye problemy, novye formy, novye posledstviya (Wars 100 years after the Versailles Peace: New problems, new forms, new consequences). *Nezavisimoe voennoe obozrenie*, 30 Aug. URL: http://nvo.ng.ru/history/2019-08-30/8_1059_war.html. [In Russian].

Smirnova I.Yu. (2019) Cerkovnyj vektor rossijskoj diplomatii na Pravoslavnom Vostoke v tret'ej chetverti XIX v.: po materialam

korrespondencii A.N. Murav'eva (The Church Vector of Russian Diplomacy in the Orthodox East in the Third Quarter of the 19th Century, based on correspondence from A.N. Muravyov). *Palestinskij sbornik*, issue 116, pp. 127–148. [In Russian].

Sokolov I.I. (1914) *Antiohijskaya Cerkov': ocherk sovremennogo ee sostoyaniya* (Antioch Church: an outline of its current state). St.-Petersburg, Kirschbaum Typ., 96 p. [In Russian].

Yakushev M.I. (2006) Pervyj Patriarh-arab na Antiohijskom prestole (First Arab Patriarch on the Throne of Antioch). *Vostochnyj arhiv*, issue 14–15. pp. 99–106. [In Russian].

Farah, Caesar E. (1976) Protestantism and British Diplomacy in Syria. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7, No. 3, Jul., pp. 321–344.

Herzstein, Rafael. (2007) The Foundation of the Saint-Joseph University of Beirut: The Teaching of the Maronites by the Second Jesuit Mission in the Levant. *Middle Eastern Studies*, vol. 43, no. 5, Sept., pp. 749–759.

Maalouf, Amin. (2019) *Le naufrage des civilisations*. Paris, Grasset.

Renouvin, Pierre. (1934) *La crise européenne et la Grande Guerre (1904–1918)*. Serie: Peuples et civilisations: Histoire générale / sous la dir. de Lois Halphen et Philippe Sagnac. Paris, Librairie Félix Alcan.

от религиозного сознания к религиозной политике

Григорий КОСАЧ

«ИСЛАМСКАЯ» ДИПЛОМАТИЯ РОССИИ: ОРГАНИЗАЦИЯ ИСЛАМСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-96-126

В статье рассматривается одно из направлений современной российской внешней политики – возникшая в начале XXI столетия линия на установление и развитие отношений с объединяющей в своих рядах страны мусульманского мира Организацией исламского сотрудничества – ОИС (до 2011 г. – Организация Исламская конференция). Обращаясь к причинам этой политической линии Москвы, автор отмечает заинтересованность российского руководства в активизации контактов с арабскими государствами Залива, прежде всего, с Саудовской Аравией. Она определялась, с одной стороны, экономическими соображениями, с другой же – положением в «мусульманских» регионах Российской Федерации (в частности, на Северном Кавказе). Развитие религиозного активизма и ставшие реальностью второй половины 1990-х гг. военные действия на территории Чечни предопределили взгляд Москвы на ОИС как на инструмент смягчения внутреннего «мусульманского» вызова. Установления отношений Москвы с ОИС (созданной и финансируемой Саудовской Аравией) требовало развития отношений с Эр-Риядом. Эволюция этих отношений, характеризуемая автором как «конфликтное взаимодействие», определяла российский курс в отношении ОИС в первые годы нового века. Саудовский фактор (и его оценка Москвой), становился определяющим для российской «исламской» дипломатии и после официального присоединения в 2005 г. России к ОИС в качестве страны-наблюдателя. Колебания

в отношениях с Эр-Риядом определяли, в свою очередь, российские подходы к отношениям с ОИС, варьировавшиеся между фактическим замораживанием связей и обозначившейся позитивной прагматикой в контактах с этой организацией после визита в 2017 г. короля Сальмана бен Абдель Азиза в российскую столицу.

Ключевые слова: Организация исламского сотрудничества, Россия, Саудовская Аравия, российско-саудовское политическое взаимодействие, экономические связи России и стран мусульманского мира, российское мусульманское сообщество, Чеченская республика, Татарстан.

Становление российского государства закрепляло проявившуюся ранее тенденцию расширения числа ближневосточных партнеров Москвы, включая Саудовскую Аравию. Состоявшиеся во второй половине апреля 1992 г. и в ноябре 1994 г. визиты министра иностранных дел Андрея Козырева и главы правительства Виктора Черномырдина в саудовскую столицу это доказывали. Принятая в 1993 г. первая Концепция внешней политики Российской Федерации, подчеркивала, что «угроза терроризма» России и южным постсоветским государствам исходит из стран Западной Азии (Ирана и Афганистана), и выдвигала задачу «выхода на разностороннее, взаимовыгодное сотрудничество» с теми странами Ближнего Востока, которые «прежде оставались за пределами» советской политики. Речь шла об «особом внимании... к «налаживанию сотрудничества с арабскими странами Персидского залива» [Концепция... 2002, 40, 44].

Россия нуждалась в понимании Эр-Рияда в отношении чеченского сепаратизма и исключении внешнего вмешательства в положение на Северном Кавказе. Добившись в итоге поездки Козырева «положительного отношения» к российской позиции, Москва (уступая желанию саудовского партнера содействовать процессу «исламского возрождения» на постсоветском пространстве) заявляла о стремлении создать условия, чтобы «миллионы российских мусульман общались со своими братьями по вере». В российской столице выражали надежду на то, что пример Саудовской Аравии, проводящей «взвешенную внутреннюю и внешнюю

политику», подтолкнет российских приверженцев ислама к «пониманию того, что подлинное процветание [российского] государства возможно только при отказе от экстремизма» и «невмешательстве ислама в политику» [О поездке... 1992, 36–38]. Визит же Черномырдина, продемонстрировавший «политическое доверие» между сторонами, создал условия для экономического взаимодействия, в том числе, на основе «преференций» саудовской стороне на территории российских «мусульманских» регионов [Визит В.С. Черномырдина... 1994, 9–10].

Развивая отношения с Эр-Риядом и выстраивая новую внешнюю и внутреннюю религиозную («мусульманскую») политику, Москва не могла не принимать во внимание созданную и финансово поддерживаемую Саудовской Аравией Организацию исламского сотрудничества (ОИС, до 2011 г. – Организация Исламская конференция, ОИК) – структуру, объединявшую мусульманские страны и заявлявшую о том, что она строится на *цивилизационной* основе, что руководствуется «благородными исламскими ценностями» [Charter... 2018]. В поле зрения российских политиков находилось важное обстоятельство: ОИК располагала значительными образовательными, культурными, информационными и экономическими возможностями. В 1994 г. в Москве впервые побывал генеральный секретарь ОИК Хамид аль-Габид, и основой взаимодействия стала «чеченская проблематика» [Россия и ОИК 2008, 15]: после начала в декабре 1994 г. военных действий в Чечне она стала причиной кризиса как в российско-саудовских отношениях, так и в отношениях с ОИК.

Появление у России «собственного “мусульманского фронта”» [Малашенко 2008, 6] вызвало к жизни ощущение «исламистской угрозы», грозящей ее безопасности и территориальной целостности. Это ощущение усиливали выступления религиозных радикалов в Центральной Азии и действия афганских талибов. Речь шла (как считали многие российские эксперты) о появлении «исламистского полумесяца», «эмиссары» которого, используя «многочисленные

благотворительные фонды» действовали в российских регионах с большой долей мусульманского населения – на Северном Кавказе, Поволжье и Урале. Их деятельность, как полагали в Москве, политизировала российских мусульман, содействуя появлению религиозно окрашенных структур, стремившихся получить поддержку зарубежных единоверцев и обращавшихся в то время (без сколько-либо значимого успеха) к ОИК [Поляков, Хасянов 2001, 120–135].

Опираясь на информацию Федеральной службы безопасности, российские эксперты сообщали о «личных контактах» между ведущими фигурами Аль-Каиды (Усамой бен Ладеном, в первую очередь) и «непорядочными “деятелями от ислама”» – главами некоторых региональных муфтиятов, содействующих отправке российских мусульман в зарубежные учебные заведения и создающих «канал проникновения в Россию чуждых для нее форм ислама» [Поляков 2002, 58–60]. Вина за складывавшееся положение безоговорочно возлагалась на Саудовскую Аравию (и государства Залива). При этом определение «непорядочные “деятели от ислама”» – эвфемизм, за которым скрывалась дифференциация в рядах российского мусульманского сообщества.

В России возникали новые региональные муфтияты, выходившие из подчинения уфимского Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) и начинавшие проводить самостоятельный курс, который открывал путь к усвоению мусульманскими гражданами России положений неханафитских правовых школ [Косач, 2000, 59–85]. Хотя в дальнейшем эти муфтияты и вошли в состав московского Совета муфтиев России (СМР), это не означало, что их руководители не сохранили высокую степень автономности. Возникло новое поколение религиозных деятелей, вступивших в борьбу с теми, кого они обвиняли в «раболепии перед властью» и называли «наследниками коммунистического прошлого». Ориентируясь на ЦДУМ, власть видела в этих деятелях «сторонников ваххабизма».

Россия и ОИС:**установление прямых контактов**

Приход Владимира Путина на вершину исполнительной власти по итогам мартовских выборов 2000 г. менял сложившееся положение: после 2001 г. в Москве вновь склонялись к мысли о том, что решение внутрироссийских проблем и преодоление внешних вызовов должно опираться, в том числе, на расширение контактов с ОИК. Возобновление внешней «мусульманской» политики (задачи которой не могли быть решены без обеспечения лояльности «внутреннего» исламского сообщества) выглядело как инструмент укрепления российского влияния в пределах Юга постсоветского пространства (к тому времени государства Центральной Азии и Азербайджан уже вступили в ОИК) и как доказательство возвращения в регион «дальнего зарубежья»¹.

Принятая в июле 2000 г. новая Концепция внешней политики РФ, оправдывая вновь возникавший внешнеполитический приоритет, подчеркивала, что существующие на пространстве афро-азиатского мира «интеграционные объединения» приобретают «все большее значение в мировой экономике», становясь фактором противодействия «этнонациональному и религиозному экстремизму» и «международному терроризму». Заявляя о «непосредственной связи» российских интересов с этим направлением «мирового развития» (и противопоставляя его попыткам создания «однополярной структуры» американского доминирования), Концепция декларировала стремление «добиваться формирования многополярной системы международных отношений». В российской столице заявляли о Ближнем Востоке (выделяя «зону Персидского залива»), как о регионе, где решалась

¹ В интервью телеканалу «Аль-Джазира» 16 октября 2003 г. российский президент говорил: «Еще во времена Советского Союза у нашей страны, а позднее у России, складывались очень теплые, дружественные, долгосрочные отношения с подавляющим большинством мусульманских стран мира. Мы были основными союзниками большого количества мусульманских и арабских стран. Я уверен, что и мусульманский мир, и Россия заинтересованы в восстановлении этих отношений. И не просто в восстановлении, но и развитии новой ситуации в мире» [Россия и ОИК... 2008, 40].

«приоритетная задача» – «восстановление и укрепление позиций» Москвы [Концепция... 2000].

Стремясь к установлению контактов с ОИК, Россия учитывала позицию Эр-Рияда по чеченскому вопросу. Эта позиция, на фоне периодических мощных антироссийских кампаний в прессе, сборов средств частными фондами на нужды *ичкерийских моджахедов*, а также участия саудовских граждан в боевых действиях на территории Чечни, заключалась в отказе признать «независимую Ичкерию» или допускать ее вступление в ОИК. Это не означало, что чеченская тема отсутствовала в повестке дня организации. Начиная с VII встречи в верхах (декабрь 1994 г.), когда вопрос о положении в Чечне был поставлен по инициативе Саудовской Аравии и Азербайджана, эта тема фиксировалась документами последующих саммитов (вплоть до завершения конфликта) либо конференций министров иностранных дел [Ражбадинов 2003, 8–14]. Официальная саудовская позиция, как и позиция ОИК, отталкивались от необходимости поиска обеими противоборствующими сторонами путей к мирному решению конфликта: сразу же после завершения VII саммита Хамид аль-Габид призвал к этому Бориса Ельцина и Джохара Дудаева. Эта позиция не менялась и впоследствии, тем более что в начале 2000-х гг. Саудовская Аравия оказалась перед необходимостью противостояния антисистемной оппозиции, апеллировавшей к религиозной догме.

В середине января 2000 г. Москву посетила делегация «старших должностных лиц» ОИК. Итогом ее визита стало заявление о «неизменности позиции» организации по вопросу «сохранения территориальной целостности Российской Федерации» и «осуждение терроризма» [Россия – ОИК... 2000, 4]. В конце января 2003 г. по приглашению российского МИДа в столицу прибыл генсек ОИК Абдель Вахид Бельказиз. Сообщая об итогах состоявшихся переговоров, глава нашего внешнеполитического ведомства Игорь Иванов отметил «понимание гостя» в отношении «усилий российского руководства в интересах стабилизации обстановки» в Чечне, подчеркнув значение содействия ОИК восстановлению там

«объектов экономики, здравоохранения, образования». Тогда же в аппарате российского МИДа появился пост заместителя министра «по связям с международными исламскими организациями»¹, и на него был назначен профессиональный дипломат Вениамин Попов.

В начале марта того же года саудовскую столицу в качестве специального представителя Путина посетил тогдашний министр по национальной политике Рамазан Абдулатипов. Официальный документ, сообщавший о задачах его миссии, подчеркивал, что одной из них было изложение российской точки зрения в отношении Чечни, которая состояла в том, что там «восстанавливается конституционная законность и правопорядок». Эта миссия увенчалась успехом: Абдулатипов получил подтверждение, что саудовская сторона «уважает территориальную целостность России и принцип невмешательства в ее внутренние дела». В Эр-Рияде заявили и о том, что саудовское государство, оказывая «гуманитарную помощь населению северокавказского региона», будет «координировать усилия» с российскими органами власти [Посещение Р.Г. Абдулатиповым... 2000, 6].

В начале сентября 2003 г. в российскую столицу прибыл будущий саудовский король Абдалла бен Абдель Азиз. Принимая наследного принца (и фактического правителя государства), российское руководство стремилось окончательно решить вопрос стабилизации Северного Кавказа и исключить (в рамках инициированного Путиным «восстановления вертикали власти» и ограничения полномочий этнических автономий) воздействие вызова религиозного радикализма на общероссийскую ситуацию. Программа пребывания Абдаллы бен Абдель Азиза включала встречи с руководителями ЦДУМ, СМР и патриархом Русской православной

¹ Стенограмма выступления министра иностранных дел И.С. Иванова на совместной пресс-конференции по итогам переговоров с генеральным секретарем Организации Исламская Конференция Абдель Вахидом Бельказизом // МИД РФ, 28 января 2003. URL: <http://www.mid.ru/bdomp/ns-rasia.nsf/dd e54dd22f01755c43256a65004daaee/af8ebe3a95e9ed3843256dd500405aba!OpenDocument>

церкви (РПЦ), доказывая реальность «мирного сосуществования ислама и православия» и определяемую этим сосуществованием «уникальность российской цивилизации». Итогом визита стало заявление наследного принца о том, что «чеченский вопрос – внутреннее дело России», урегулирование которого «должно осуществляться мирным путем, через конституционные процедуры в рамках Российской Федерации»¹.

Не менее существенным аспектом визита стала саудовская поддержка идеи присоединения России к ОИК. Принятое по итогам визита Совместное российско-саудовское заявление подчеркивало: «Саудовская сторона выразила уважение и понимание инициативы Российской Федерации расширить сотрудничество» с ОИК. Это положение цитируемого документа следовало непосредственно за тем его разделом, где подчеркивалась важность «коллективных усилий» в качестве «эффективного средства противодействия и искоренения терроризма»². Позже, посещая в феврале 2007 г. Эр-Рияд, Путин заявил о том, что реализация инициативы присоединения к ОИК была бы невозможна без «содействия короля Абдаллы бен Абдель Азиза»³.

В апреле 2003 г., находясь с официальным визитом в Душанбе и встречаясь с верховным муфтием Таджикистана, российский президент не только повторил мысль об «уникальности» России, развивающейся как «многоконфессиональное государство», где «между православными и мусульманами, сложились хорошие отношения», но и подверг незначительной коррекции идею «государствообразующей» роли православия. По словам Путина, «в России проживают миллионы мусульман, считающих ее своей родиной», что «позволяет называть» ее «в известной степени

¹ Принц Абдалла: Чеченский вопрос – внутреннее дело России // *Известия*, 4 сентября 2003. URL: <http://izvestia.ru/news/280837>.

² Совместное российско-саудовское заявление. 2 сентября 2003. URL: http://www.kremlin.ru/ref_notes/1712.

³ Выступление на встрече с представителями деловых кругов Саудовской Аравии. Эр-Рияд, 12 февраля 2007. URL: <http://news.kremlin.ru/transcripts/24037>.

частью мусульманского мира»¹. Наконец, в августе 2003 г. Путин аргументировал в пользу сотрудничества с ОИК тем, что «почти 20 млн мусульман, живущих в России, имеют полное право чувствовать себя частью мусульманского мира», заявив, что присоединение к этой организации нашей страны осуществится лишь на первом этапе «в качестве наблюдателя»².

Подготовленная инициатива нуждалась в провозглашении: в октябре 2003 г. (в сопровождении делегации, составленной из федеральных чиновников мусульманского происхождения и глав некоторых «мусульманских» регионов, прежде всего, лидера «стабилизированной» Чечни Ахмата Кадырова) Путин прибыл в малазийскую Путраджаю, где проходил X саммит ОИК. Выступая перед его участниками, российский президент не только отверг «отождествление» терроризма «с какой-либо религией», неоднократно повторив мысль о недопустимости «исламофобии», но и объявил о необходимости участия России в деятельности организации в силу ее «переплетенности с исламским миром»³. В конце июня 2005 г. на проходившей в Сана XXXII конференции министров иностранных дел Россия примкнула к ОИК в качестве страны-наблюдателя. В середине июня следующего года она уже участвовала в проходившей в Баку XXXIII конференции министров иностранных дел стран ОИК в этом статусе.

В Москве считали, что, исключение «внешнего вмешательства» на Северном Кавказе, окончательно «закрыло» чеченский вопрос. При этом российские официальные лица трансформировали идею «уникальности» российского

¹ Владимир Путин встретился с муфтием мусульман Таджикистана Амонуллой Нематзаде. 27 апреля 2003. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/28551>.

² Состоялась встреча Владимира Путина с послом России по связям с ОИК и другими международными исламскими организациями Вениамином Поповым. 14 августа 2003. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/29197>.

³ Выступление на X встрече глав государств и правительств Организации Исламская Конференция. Путраджая (Малайзия), 16 октября 2003. URL: <http://archive.kremlin.ru/text/appears/2003/10/54103.shtml>.

государства в общую для России и ОИК задачу сохранения «многогранного единства» мировой цивилизации. Принимая участие в состоявшейся в Стамбуле в июне 2004 г. XXXI сессии совета министров иностранных дел ОИК, глава внешнеполитического ведомства Сергей Лавров, указав на «взаимную тягу» России и ОИК, подчеркивал, что они «могут очень много сделать, чтобы не допустить раскола [мира] по цивилизационному, религиозному признаку»¹. Путин, прибывший 11 февраля 2007 г. с официальным визитом в Саудовскую Аравию, шел дальше. Говоря в Эр-Рияде об «уникальности» российского опыта «взаимообогащения культур и традиций» (что коррелировало с инициативой «диалога религий и цивилизаций» короля Абдаллы бен Абдель Азиза), он заявлял, что «диалог цивилизаций» – путь к «созданию более справедливой системы международного устройства». Этот курс Россия, по его словам, «намерена проводить» на «обширном пространстве мусульманского мира»².

Присоединение к ОИС: внутрироссийский контекст

Высказанная российским президентом осенью 2003 г. аргументация необходимости присоединения к ОИК решала и более приземленную задачу: привлечь на сторону возглавляемого им истеблишмента значимый сегмент российского населения (а в марте 2004 г. в России должны были состояться очередные президентские выборы). При этом исключались инициативы мусульманских структур по установлению внешних контактов, и одновременно российскому общественному мнению доказывалось значение этой второй по численности в России конфессиональной общины.

¹ Стенограмма интервью министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова российским СМИ по итогам участия в конференции министров иностранных дел стран-членов ОИК в Стамбуле. 16 июня 2004. URL: http://www.mid.ru/press_service/minister_speeches/-/asset_publisher/70vQR5KJWVmR/content/id/467906.

² Выступление на встрече с представителями деловых кругов Саудовской Аравии. Эр-Рияд, 12 февраля 2007. URL: <http://news.kremlin.ru/transcripts/24037>.

Действия российского президента были безоговорочно поддержаны обоими официальными муфтиятами, видевыми в контактах с ОИК инструмент повышения роли мусульманского сообщества в российской политике и общественной жизни. По словам главы СМР Равиля Гайнутдина, вступление России в ОИК позволяло российским мусульманам «расширить существующие духовные связи», став «реальным шагом для развития одной из традиционных религий страны – ислама»¹. Мнение верховного муфтия ЦДУМ Талгата Таджутдина было не менее красноречиво: «Вступление России в ОИК станет историческим шагом на пути утверждения нашей страны в качестве ведущей мировой державы в современном мире»². Оба муфтията были готовы проводить в жизнь курс президента, став дополнительным каналом российской дипломатии в исламском мире.

Инициатива Путина была поддержана РПЦ. Точка зрения Московского патриархата была высказана секретарем по взаимоотношениям Церкви и общества Отдела внешних церковных связей Михаилом Дудко: «Мы считаем возможным, чтобы Россия принимала участие в деятельности международных исламских организаций, в том числе Исламской конференции». Далее он добавлял: «Наша страна является не только православной, в ней присутствует значительная доля мусульманского населения». Тем не менее, поддержка РПЦ содержала оговорки. Дудко не скрывал, что «очень значительная часть населения считает Россию моноконфессиональной страной», где проживает «только 5–10%» тех, кто «считает себя мусульманами», «подавляющее же большинство называют себя православными»³.

Накануне своей поездки в Путраджаю, в середине октября 2003 г. российский президент встречался с патриархом

¹ Мирзоев Э. Исламская увертюра Путина // *Вестник Online*, № 18(329), 3 сентября 2003. URL: <http://www.vestnik.com/issues/2003/0903/win/mirzoev.htm>.

² ЦДУМ Талгата Таджутдина одобряет предложение президента о вступлении России в Организацию Исламская Конференция // *Кредо*, 5 августа 2003. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=12375>.

³ РПЦ – за сотрудничество России с международными исламскими организациями // *Вести*, 7 августа 2003. URL: <https://www.vesti.ru/doc.html?id=31258>.

Алексием II и благодарил за «поддержку инициативы обуглублении отношений» с ОИК. Он считал необходимым заявить, что позиция Церкви – свидетельство «хорошей российской традиции» взаимоподдержки «традиционных конфессий», «благотворно» сказывающейся на царящем в России «межконфессиональном мире». Президент, представлявший себя православным верующим, гарантировал Алексею II безусловную поддержку государства в «обеспечении интересов» РПЦ за пределами России¹. Это, однако, не помешало российским «почвенникам» выступить против присоединения к ОИК, утверждая, что несущая конструкция России – «православный русский народ».

Присоединение к ОИК приветствовали в российских «мусульманских» регионах, руководство которых целенаправленно привлекалось к участию в установлении и развитии отношений с ОИК и Эр-Риядом. Ахмат Кадыров не только сопровождал Путина в Путраджаю, но и участвовал в переговорах в Москве с Абдаллой бен Абдель Азизом. Президент Татарстана Минтимер Шаймиев был включен в делегацию, сопровождавшую российского президента в ходе его официального визита в Саудовскую Аравию в феврале 2007 г. Возникала принципиально новая ситуация, – «мусульманские» регионы становились игроками на поле внешней «мусульманской» политики.

Еще в 2004 г. в российской Государственной думе возникло представленное «депутатами-патриотами» межфракционное объединение «Россия и исламский мир: стратегический диалог». Его цели были сформулированы Шамилем Султановым – «законодательное обеспечение развития отношений» России с мусульманскими странами и ОИК; «разработка и выдвижение инициатив, направленных на участие в интеграционных процессах исламского мира, развитие сотрудничества с мусульманскими государствами в решении экономических проблем, вопросов международной

¹ Встреча Президента России с Патриархом Московским и Всея Руси Алексием II 15 октября 2003. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/22159>.

безопасности»; «создание условий для обеспечения конструктивного диалога между политическими и экономическими элитами России и исламского мира»¹. Комментируя осуществленное им начинание, Султанов говорил, что «главная проблема и для исламского мира, и для России – проблема выживания», когда против них «идет тотальное наступление», направленное на «формирование нового мирового порядка». На его взгляд, укрепляя «мировую умму», российские мусульмане будут «укреплять Россию», а «мир ислама заинтересован в сильной России»².

Выражая точку зрения российских «патриотов», «независимое народное» издание – газета «Советская Россия» (определявшая себя как «активно сотрудничающую с левопатриотической оппозицией, депутатами-коммунистами и патриотами всех уровней законодательной власти») требовала немедленно «наладить дружеские контакты ... страны с многочисленным и динамично развивающимся исламским миром», «не обращая внимания на истошные вопли сионистского лобби о “зеленой исламской чуме”»³. Один из ярких представителей лагеря «патриотов», «евразиец» генерал-полковник запаса и «президент Академии геополитических наук» Леонид Ивашов, комментируя в саудовской прессе визит Абдаллы бен Абдель Азиза в Москву и стремление России присоединиться к ОИК, замечал, что «монопольное региональное влияние Америки» – источник «опасных катастроф» для Ближнего Востока и для России. В этой связи он считал необходимым «предпринять все усилия», чтобы «определить направление движения каравана сотрудничества между Москвой и Эр-Риядом» [Косач 2016, 45]. Усилившее свою властную вертикаль российское государство уже могло игнорировать заявления «либералов», говоривших об «авторитарности» режимов стран ОИС.

¹ Россия и исламский мир: стратегический диалог // *Завтра*, 5 мая 2004. URL: <http://zavtra.ru/blogs/2004-05-0552>.

² Султанов Шамиль: «Мир ислама заинтересован в сильной России», 17 апреля 2006. URL: <https://www.islamnews.ru/news-5632.html>.

³ Белохвостов В. Москва идет на Восток // *Советская Россия*, № 97 (12441), 4 сентября 2003. URL: http://www.sovross.ru/old/2003/098/098_7_1.htm.

Сторонником развития отношений с исламским миром выступало и «национально ориентированное» предпринимательство в лице возглавлявшейся академиком Евгением Примаковым Торгово-промышленной палаты (ТПП). В ходе визита Абдаллы бен Абдель Азиза в Москву был подписан Меморандум о сотрудничестве между этой структурой и Советом торгово-промышленных палат Саудовской Аравии. Существенно и другое обстоятельство: еще в середине 1990-х гг. Примаков активно выступал за «приобщение России к ОИК» [Малашенко 2008, 9]. Представляя себя противником «засилья инонациональных олигархов» в российском бизнес-сообществе, ТПП видела в присоединении к ОИК возможность расширить взаимодействие с исламским миром. Представленность в организационной структуре ТПП «деловых советов» большинства стран мусульманского мира стало итогом присоединения к ОИК.

В марте 2006 г. в Москве по инициативе Примакова и Шаймиева была создана Группа «Стратегическое видение: Россия – исламский мир» при участии представителей мусульманских государств, СМР и РПЦ. Определяя ее задачи, в российском внешнеполитическом ведомстве подчеркивали, что речь идет о «диалоговой площадке», где будут разрабатываться «идеи стратегической глубины». Основными темами обсуждения участников ее заседаний провозглашалось «противостояние террористам и радикалам», как и решение «вопросов гуманитарного сближения»¹. В послании участникам первого заседания Группы президент Путин отмечал, что «расширение многоплановых связей с исламским миром – один из важнейших приоритетов российской внешней политики»². А в обращении генсека ОИК Экмеледина Ихсаноглу говорилось о «близости позиций» обеих сторон «по многим вопросам международных отношений»,

¹ В МИД РФ озвучили ключевые задачи группы «Россия – исламский мир» // Регнум, 5 июня 2015. URL: <https://regnum.ru/news/1930995.html>.

² Международное сотрудничество: Россия – исламский мир, 27 марта 2006. URL: <https://wtcmoscow.ru/news/pervaya-vstrecha-gruppy-strategicheskoe-videnie-rossiya-islamskiy-mir->.

включая «противодействие попыткам втягивания мирового сообщества в противостояния между различными цивилизациями и культурами» [Малашенко 2008, 11].

Второе заседание Группы состоялось в том же году в Казани. Татарстан становился витриной исламско-православного сосуществования и российского ислама¹. Эта республика, как заявлял Шаймиев, должна рассматриваться как «самый северный форпост исламского мира», что означало, что российское исламское сообщество «нельзя отделить от общемирового»². В следующем, 2007 году Россия вступила в качестве наблюдателя в действующую под эгидой ОИК Исламскую организацию образования, науки и культуры (ISESCO).

В июне 2008 г. в Казани состоялась Международная инвестиционная конференция, организованная входящим в ОИК Исламским банком развития. В том же году в Казани был проведен Молодежный форум ОИК «За диалог и сотрудничество». С 2007 г. в Казани под патронажем российского Совета Федерации и главы Татарстана стал проводиться «Kazan Summit» – экономический форум России и стран ОИК³.

Идея российско-исламских отношений была закреплена в принятой в июле 2008 г. (к тому времени российским президентом стал Дмитрий Медведев) Концепции внешней политики РФ. Вновь выделяя значение интеграционных

¹ Как писал В. Попов: «Событий, подтверждающих доброе взаимодействие в России представителей христианства и ислама, и на протяжении истории, и в современной жизни предостаточно. Пожалуй, наиболее ярким примером является Татарстан, который является олицетворением православно-мусульманского единства. В казанском Кремле расположены и резиденция президента республики, и православный собор, и недавно построенная мусульманская мечеть». См.: Попов В. К пятилетию Организации Исламская конференция. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/23-24/venPopov.htm.

² Президент Татарстана М. Шаймиев: Россия стала прогнозируемым партнером исламского мира, 1 ноября 2008. URL: <http://shaimiev.tatarstan.ru/pub/view/4681>.

³ Сулейменов Р.Р. Культурные связи Республики Татарстан и Саудовской Аравии // ИИИИБВ, 14 июня 2007. URL: <http://www.iimes.ru/?p=5865>.

объединений в афро-азиатском регионе, документ подчеркивал, что Россия «как многонациональное и многоконфессиональное государство» будет способствовать «диалогу и партнерству между культурами, религиями и цивилизациями» в «контексте сотрудничества» с ОИК. Это же объединение должно было стать и каналом «расширения» российского «взаимодействия с государствами мусульманского мира» и углубления контактов с «ведущими региональными державами», среди которых была впервые названа Саудовская Аравия [Концепция... 2008]. Постоянным представителем России в ранге посла при штаб-квартире ОИК в Джидде был назначен бывший мэр Казани (в дальнейшем полномочный представитель президента в Дальневосточном федеральном округе) Камиль Исхаков¹.

***Россия и ОИС:
после «арабской весны»***

Развивая контакты с ОИК, Москва не считала это функцией «внутренних» мусульманских институтов. В исламском образовании за пределами России и паломничестве на территорию КСА продолжали усматривать канал проникновения экстремистских взглядов. Встречаясь в августе 2009 г. с «муфтиями и руководителями регионов Северного Кавказа», президент Медведев недвусмысленно указывал на важность «внутрироссийского» исламского образования и «предпочтительность» развития «просветительских проектов» с учебными заведениями Сирии, Египта и Ливии. В свою очередь, по его словам, «контакты с Королевством Саудовская Аравия» должны были ограничиться лишь «вопросами хаджа» при условии их обязательного согласования с «федеральными и региональными властями»².

¹ Экс-мэр Казани стал представителем России в ОИК, 17 июля 2008. URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/2008/07/17/124086>.

² Вступительное слово на встрече с муфтиями и руководителями регионов Северного Кавказа, 28 августа 2008. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/5296/audios>.

«Арабская весна» (достаточно быстро квалифицированная в России как «смутное время») радикально меняла официальную и общественную риторику в отношении Саудовской Аравии и Организацией исламского сотрудничества (28 июня 2011 г. ОИК была переименована). Видя в событиях 2011–2012 гг. очередной эпизод спланированных Западом и осуществленных монархиями Персидского залива «цветных революций», нанесших удар по российским интересам, Медведев заявлял: «“Арабская весна” закончится холодной “арабской осенью”» потому, что «к власти рвутся радикалы»¹. Вновь ставший в мае 2012 г. президентом Владимир Путин квалифицировал ближневосточную ситуацию в терминах «регресс», «варварство», «большая кровь»². Российское же экспертное сообщество говорило о «ваххабитском тандеме» (Саудовской Аравии и Катаре), «связанном тесными нитями с исламистскими партиями и движениями» и стремящемся осуществить «переформатирование Ближнего Востока» [Малышева 2012, 24–25].

Решение о приостановке членства официального Дамаска в рядах этой организации, принятое по инициативе Эр-Рияда в середине августа 2012 г. чрезвычайным саммитом ОИС в Мекке, создало дополнительный момент напряженности в ее отношениях с Россией. Заявив еще накануне этого события, что Москва «не признает введенные в одностороннем порядке рядом государств и межгосударственных объединений антисирийские санкции», российское внешнеполитическое ведомство квалифицировало эти шаги «как серьезное препятствие на пути окончательного искоренения террористической угрозы в Сирии»³. Решение ОИС было осуждено представителями обоих муфтиятов, выразивших свою солидарность с «точкой зрения политического

¹ Интервью российским телеканалам, 26 апреля 2012. URL: <http://www.kremlin.ru/news/15149>.

² Послание президента Федеральному собранию, 12 декабря 2013. URL: <http://www.kremlin.ru/news/19825>.

³ Заявление МИД России, 5 июля 2012. URL: http://www.mid.ru/ru/maps/sy/-/asset_publisher/9fcjS0wMERcf/content/id/3288522.

руководства страны»¹. Доказывая «взаимоподдержку традиционных конфессий» и утверждая, что Сирия – «место многолетнего мирного и плодотворного взаимодействия ислама с христианством», РПЦ заняла такую же позицию².

В 2012 г. работа Группы «Стратегическое видение: Россия – исламский мир» была заморожена. В сентябре 2011 г. президент Медведев освободил Исхакова от обязанностей постоянного представителя России при ОИС, возложив эти обязанности на посла в Эр-Рияде³. В свою очередь, представительство ОИС в Москве так и не появилось. Стагнация российско-саудовского взаимодействия после 2011 г. вызывалась позициями обеих сторон. У саудовского руководство вызывали неприятие некоторые определяющие элементы российского внешнеполитического курса – как противоречащие его интересам либо неэффективные. К таким элементам Эр-Рияд относил углубление связей с «стратегическим противником» КСА Ираном (что относилось и к положению в Сирии), отсутствие активных действий в сфере урегулирования израильско-палестинского противостояния, стремление использовать периодически возникавшие саудовско-американские противоречия в своих интересах. В России, со своей стороны, хотя принятая в феврале 2013 г. очередная Концепция внешней политики и упоминала ОИС в связи с задачей «расширения взаимодействия с государствами исламского мира», но в ряду этих государств отсутствовала Саудовская Аравия, а приоритетом провозглашалась «сбалансированная линия» на «урегулирование ситуации вокруг иранской ядерной программы» [Концепция... 2013].

¹ Конфликт в Сирии создают третьи силы, считает исламское духовенство РФ // *РИА-Новости*, 16 августа 2012. URL: <https://ria.ru/20120816/725096464.html>.

² Исключение Сирии из ОИС не вычеркнет ее из цивилизованного мира – РПЦ // *РИА-Новости*, 16 августа 2012. URL: <https://ria.ru/20120816/724787271.html>.

³ Камиль Исхаков освобожден от обязанностей постпреда РФ при ОИК // *Бизнес-Online*, 7 сентября 2011. URL: <https://www.business-gazeta.ru/news/46122>.

Тем не менее, в начале октября 2013 г. российский министр иностранных дел Лавров и генеральный секретарь ОИС Ихсаноглу подписали Рамочное соглашение о сотрудничестве в качестве «прочной юридической базы» для укрепления связей между обеими сторонами¹. Совершая в июне 2014 г. поездку в Джидду, С.В. Лавров посетил штаб-квартиру ОИС и встретился с ее новым генсеком саудовцем Иядом Мадани, отметив, что ОИС и Россию связывают «общие интересы по продвижению мира ... и диалога между цивилизациями и религиями»². В сентябре 2014 г. на полях 69-й сессии Генассамблеи ООН Лавров вновь встретился с Мадани, обсудив с ним повестку дня предстоящих «двусторонних политических консультаций»³.

Происходившая в 2014 г. активизация отношений Москвы и ОИС имела серьезную причину. ОИС не заняла позиции осуждения включения Крыма в состав России (а затем и событий на востоке Украины), считая возможным обратиться лишь к вопросу о положении крымско-татарского меньшинства. Так, выступая на июньском совещании министров иностранных дел 2014 г. в Джидде Мадани, отмечал: «Организация следит за развитием ситуации в Крыму и надеется, что оно не повлечет за собой ущерба политическим, культурным и религиозным правам мусульман-татар», как «и не приведет к воскрешению печального опыта прошлых гонений и насильственной депортации». При этом «крымско-татарский вопрос» был предлогом для постановки более важной проблемы: «российская поддержка прав русских в Крыму должна заставить Москву пересмотреть

¹ Выступление и ответы Министра иностранных дел С.В. Лаврова по итогам подписания Рамочного соглашения о сотрудничестве между МИД России и Генеральным секретариатом ОИС. Москва, 1 октября 2013. URL: http://www.mid.ru/brp_4.nsf/newsline/78E13F7BB94E560244257BF70043DCAB.

² О встрече Министра иностранных дел России С.В. Лаврова с Генеральным секретарем Организации исламского сотрудничества И. Мадани. URL: http://www.mid.ru/brp_4.nsf/newsline/3FBD0CB07498416844257CFE005C22DA.

³ OIC Secretary General Meets UN Secretary General and Russian Foreign Minister, New York, September 28, 2014. URL: http://www.oic-oci.org/oicv2/topic/?t_ref=3743&lan=en.

позицию в отношении независимости Косова», что позволило бы ему стать членом ОИС¹. Однако российская позиция осталась неизменной, как и позиция ОИС, продолжавшей включать в свои документы требования, касающиеся крымско-татарского меньшинства. Как, в частности, отмечалось в Заключительном заявлении XIV саммита в Мекке в конце мая 2019 г., ОИС считала необходимым подтвердить «гарантии справедливого урегулирования положения крымских татар, их благополучия, безопасности, а также возможности реального осуществления религиозных, культурных и образовательных прав, как и права на собственность»².

Активизация отношений с ОИС имела, тем не менее, пределы: настороженность российского истеблишмента в отношении этой организации не исчезала. Встречаясь в октябре 2013 г. в Уфе с главами официальных муфтиятов, Путин возвращался к вопросу о «радикальных течениях», «не характерных для российских мусульман». Сторонники этих течений, замечал он, действуют в интересах «ослабления» государства и создания «на российской территории зон управляемых извне конфликтов». Президент считал необходимым заявить, что ответом «внутреннего» исламского сообщества на эти действия должны стать его «партнерские отношения с Русской православной церковью». За пределами же страны, продолжал он, «голос российских мусульманских деятелей должен громче звучать» в «мировом исламском сообществе». Перейти из состояния ведомого внешним мусульманским миром в положение ведущего этот мир, как считал Путин, можно было при условии «воссоздания российской суверенной богословской школы»³.

¹ Statement of H.E. Iyad Ameen Madani Secretary General of the Organization of Islamic Cooperation at the 41st Session of The Islamic Conference of Foreign Ministers Session of Exploring Areas of Islamic Cooperation, Jeddah, 18 June 2014. URL: https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=9147&ref=3666&lan=en.

² Final Communiqué of the 14th Islamic Summit Conference. Mecca, 31 May 2019. URL: <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=4496&refID=1251>.

³ Начало встречи с муфтиями духовных управлений мусульман России, 22 октября 2013. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/19474>.

В конце сентября 2015 г. после начала военной операции в Сирии позиция Москвы в отношении Эр-Рияда и ОИС вновь подверглась изменениям. Если в международном масштабе речь шла о введенных санкциях, то на ближневосточном уровне – о конфликтном взаимодействии с ведущими игроками на поле региональной политики. Москва должна была встроиться в систему существующих отношений, балансируя между региональными державами и поддерживая с ними диалог, далеко не всегда основанный на совпадении позиций. Саудовская Аравия была одной из региональных держав, поддерживавшей сирийскую оппозицию, которая противостояла режиму Башшара Асада и его союзнику Ирану.

Военная операция в Сирии получила поддержку РПЦ, СМР и ЦДУМ, хотя позиции каждого из муфтиятов отличались: ЦДУМ «решительно поддержал» Путина и призвал верующих «встать в единый ряд борьбы против террористической чумы»¹, СМР же призвал их «не политизировать сложный вопрос противодействия террористическим угрозам»². Во многом по причине этой поддержки их деятельность в качестве каналов сотрудничества с «внешним» исламом в значительной степени сужалась. Во вновь сложившейся ситуации российское руководство целенаправленно проводило мысль о том, что основной задачей мусульманского сообщества должно стать «пресечение попыток навязать [ему] чуждые мировоззренческие установки». Путин вновь возвращался к идее российской «суверенной школы» исламской теологии, воссозданию которой едва ли не исключительно будет «помогать государство», которое возьмет на себя и создание «своей системы религиозного образования»³.

¹ Заявление ЦДУМ России, 30 сентября 2015. URL: <http://cdum.ru/news/44/6264>.

² Обращение муфтия Равиля Гайнутдина в связи с присоединением российских ВКС к международным силам, ведущим борьбу с террористическими организациями на территории Сирии, 1 октября 2015. URL: <http://dumrf.ru/uvravlennie/documents/9777>.

³ Московская Соборная мечеть открыта после реконструкции, 23 сентября 2015. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/50351>.

Москва, вместе с тем, не шла на отказ от использования ОИС в качестве канала урегулирования отношений с Эр-Риядом. Напротив, с этой целью создавался мусульманский образ России. По словам российского посла в Саудовской Аравии, присутствие в составе российского населения «от 15 до 20 млн мусульман» превращает Россию «в почти мусульманское государство, когда самая большая в Европе мечеть находится в России, а не в Париже или Лондоне»¹. А глава внешнеполитического ведомства С.В. Лавров в своем выступлении в июне 2015 г. по итогам визита в Россию Мадани, включавшего и участие в работе «Kazan Summit» (в составе сопровождавшей его делегации ОИС были и представители Исламского банка развития), заявлял, что темами его переговоров с генеральным секретарем ОИС были «вопросы, которые сейчас “встают во весь рост” на Ближнем Востоке и в Северной Африке». Из слов министра вытекало, что Россия и ОИС считают необходимым «стимулировать общенациональный диалог» в Сирии, Ираке, Йемене и Ливии. Обе стороны были согласны в отношении создания «подлинно интернациональной системы» взаимодействия в противостоянии террористической угрозе². Это были и точки соприкосновения российской и саудовской позиций.

В том же месяце (июнь 2015 г.) заместитель наследника престола принц Мухаммад бен Сальман принял участия в работе Санкт-Петербургского экономического форума и был принят российским президентом – наступал этап «потепления» российско-саудовских отношений. В Москве считали необходимым укрепить это «потепление»: программа пребывания принца включала встречи с главой СМР Гайнутдином, президентом Татарстана Рустамом Миннихановым и главой Чеченской республики Рамзаном Кадыровым.

¹ *Al-Hayat*, Oct. 8, 2015. URL: <http://www.alhayat.com/article/697914> [In Arabic].

² Выступление и ответы на вопросы СМИ министра иностранных дел России С.В. Лаврова в ходе совместной пресс-конференции по итогам переговоров с генеральным секретарем Организации исламского сотрудничества И. Мадани, 11 июня 2015. URL: http://www.mid.ru/press_service/minister_speeches/-/asset_publisher/70vQR5KJWVmR/content/id/1441237.

Если встреча с Гайнутдином касалась вопросов религиозной жизни российских мусульман¹, то в ходе встреч с главами двух «мусульманских» регионов речь шла об экономических связях (в первую очередь, саудовской инвестиционной деятельности) обеих автономий с саудовской стороной². Пресс-служба Кадырова сообщала о том, что Эр-Рияд готов «направить в Чеченскую Республику специалистов для определения проектов, в которых может принять участие саудовский бизнес»³.

Новому контексту российско-саудовских отношений отвечали положения принятой в ноябре 2016 г. очередной Концепции внешней политики, провозглашавшей «приоритетной задачей» российской политики «предотвращение межкультурных разломов, формирование партнерства между культурами, религиями и цивилизациями» ради «гармоничного развития человечества». Ответственность за появление таких «разломов», как и вытекающий из них феномен терроризма, возлагалась на «навязываемые извне идеологические ценности». Взаимодействие и партнерство Москвы с ОИС провозглашалось одним из путей к искоренению этого феномена [Концепция... 2016].

Россия и ОИС: текущая реальность

«Потепление» в сфере российско-саудовских отношений, высшей точкой которых стал состоявшийся в начале октября 2017 г. официальный визит короля Сальмана бен Абдель Азиза в Москву, меняло характер связей России и ОИС. В декабре 2018 г. указом российского президента постпредом при ОИС был назначен Рамазан Абдулатипов, экс-глава Дагестана и бывший представитель президен-

¹ Встреча с наследным принцем Саудовской Аравии, 18 июня 2015. URL: <https://www.muslim.ru/articles/287/13424>.

² Рустам Минниханов встретился с министром обороны Саудовской Аравии Мухаммадом бен Сальманом, 18 июня 2015. URL: <http://prav.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/444467.htm>.

³ Глава Чеченской Республики встретился с министром обороны Саудовской Аравии, 20 июня 2015. URL: <https://chechnyatoday.com/news/285741>.

та по делам стран Каспийского региона¹. Дипломатическое представительство России при штаб-квартире ОИС в Джидде было восстановлено.

Выражением происходивших изменений стала регенерация деятельности группы «Россия – исламский мир». Хотя возобновление ее деятельности было анонсировано в 2014 г., когда Путин назначил ее председателем Минниханова, очередное пленарное заседание Группы с участием глав трех «мусульманских» регионов – Кадырова, Минниханова и Абдулатипова состоялось только в мае 2017 г. в Грозном. В приветственной телеграмме, направленной ее участникам, российский президент, ссылаясь на ситуацию в Сирии, подчеркивал, что Россия готова «наращивать сотрудничество» с ОИС «в противостоянии силам террора, а также в поиске путей мирного урегулирования региональных кризисов»².

Следующее заседание Группы состоялось в ноябре 2018 г. в дагестанской Махачкале. В повестке дня этого заседания стоял вопрос о путях противостояния «радикальным тенденциям» в среде молодежи. Участвовавший в работе этого заседания Минниханов предложил для обсуждения «проект создания совместной российско-мусульманской академии будущих лидеров на базе Булгарской исламской академии»³. Речь шла об официально открытом в сентябре 2018 г. в исторической столице Волжской Булгарии спонсируемого государством центра «полного мусульманского религиозного образования», работающего над созданием «суверенной богословской школы» ислама⁴. Приветствуя

¹ Абдулатипов стал постпредом РФ при Организации исламского сотрудничества, 21 декабря 2018. URL: <https://ria.ru/20181221/1548393633.html>.

² В Грозном прошло заседание Группы стратегического видения «Россия – исламский мир», 17 мая 2017. URL: <https://lezgigazet.ru/archives/1845>.

³ Главы Дагестана и Татарстана приняли участие в заседании Группы стратегического видения «Россия – исламский мир», 12 ноября 2018. URL: <http://www.rgvktv.ru/obshchestvo/55435>.

⁴ В Татарстане состоялась церемония открытия Булгарской исламской академии, 4 сентября 2017. URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/2017/09/04/570596>.

встречу в Махачкале, глава внешнеполитического ведомства повторил обычные для российской политической риторики положения: обе стороны привержены «фундаментальным принципам международной жизни», выступая за «уважение самобытности народов мира» и самостоятельного выбора «модели социально-экономического развития»¹.

Важным аспектом деятельности Группы становилось привлечение предпринимательских кругов «мусульманских» регионов. Татарстан претендовал на то, чтобы играть в этой сфере ведущую роль. В декабре 2018 г. «в интересах предложенного Миннихановым “оживления”» деятельности Группы в столице Татарстана был зарегистрирован созданный акционерным обществом «Связьинвестнефтехим» (совет директоров которого возглавляет глава республики) «Фонд стратегического диалога и партнерства с исламским миром» в качестве «технической структуры Группы стратегического видения “Россия – исламский мир”». Деятельность фонда охватывала «три ключевых направления – культурное, экономическое и информационное сближение с восточными странами»².

Ставшие ежегодными встречи в формате «Kazan Summit» также лежали в русле тенденции к углублению отношений с ОИС. Вместе с тем, экономическое взаимодействие России с ОИС все еще не достигло сколько-либо значимого уровня: на форуме в мае 2018 г. было озвучено, что двусторонний товарооборот составил к тому времени лишь около 75 млрд долл., из которых российский экспорт – 58 млрд долл., а импорт из стран ОИС – 17 млрд долл. При этом «в тройку лидеров по сотрудничеству» входили Турция, Индонезия и Казахстан³. Российско-саудовские экономические связи выглядели

¹ Лавров дал высокую оценку работе Группы стратегического видения «Россия – исламский мир» // *TACC*, 12 ноября 2018. URL: <https://tass.ru/politika/5781879>.

² Финансирование будет по мере необходимости: Минниханов создал фонд для исламского мира // *Бизнес-Online*, 14 декабря 2018. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/406228>.

³ На саммите в Казани обсудили развитие исламского банкинга и товарооборота // *TACC*, 11 мая 2018. URL: <https://tass.ru/ekonomika/5193971>.

на этом фоне еще более скромными, – по данным российской статистики, в 2016 году объем двустороннего товарооборота составил 491,7 млн долл. Доля Саудовской Аравии во внешнеторговом обороте России в 2016 г. составила 0,105% (75-е место)¹.

Включение действующих на основе исламских принципов финансовых институтов в российскую экономику представляло собой одно из главных препятствий экономическому взаимодействию России с ОИС. По словам бывшего представителя России при ОИС и нынешнего президента Булгарской исламской академии Исхакова, «банковская система России не настроена на то, чтобы пришла другая – альтернативная – система»². Эта ситуация, как доказывали итоги работы «Kazan Summit» 2018 г., оставалась неизменной. Попытки создать институты исламского банкинга или распространить на Россию деятельность зарубежных исламских банковских учреждений (включая Исламский банк развития ОИС) не увенчались успехом. Если элиты «мусульманских» регионов утверждали, что предпринимательская деятельность мусульман невозможна без развития исламского банкинга, требуя внести коррективы в законодательство, то связанная с существующей в России банковской системой сторона представляла исламский банкинг как вероятный канал финансирования антисистемного подполья.

Заключение

Начавшееся с контактов по чувствительному вопросу внутрироссийской ситуации в 90-е годы и расширившееся до обсуждения глобальных проблем международного положения взаимодействие России и ОИС не было бесконфликтным и равным. Оно продолжает испытывать на себе воздействие множества факторов, в том числе международного характера.

¹ Отношения России и Саудовской Аравии // ТАСС, 4 октября 2017. URL: <http://tass.ru/info/2475421>.

² Камилль Исхаков: Идея создания представительства России при ОИК у Путина возникла в начале 2006 г., 19 июня 2011. URL: <http://www.muslimeco.ru/opubl/134>.

Внутренней тенденцией, влияющей на отношения с ОИС, является стремление российского мусульманского сообщества (представленного как централизованными структурами, так и региональными кругами) быть каналом российско-исламского сотрудничества. Эта, казалось бы, естественная для него роль так и не реализована в полной мере. Среди внешних обстоятельств можно назвать российско-саудовские отношения, которые так и не преодолели разделяющие обе стороны политические разногласия, а также взаимоотношения с другими центрами силы в ОИС, порой существенно расходящимися между собой в отношении оценок региональных проблем (Саудовская Аравия и Иран – наиболее яркие примеры этой «множественности»).

Едва ли когда-то можно будет достигнуть согласованности позиций Москвы и финансового спонсора ОИС Эр-Рияда в отношении роли и места ОИС в современном мире. Саудовская Аравия не считает организацию противостоящей своему «стратегическому партнеру» – Соединенным Штатам, а также их союзникам, подчеркивая ее устремленность к достижению всемирного «сосуществования религий и цивилизаций». Москва же хотела бы видеть в ОИС своего безусловного союзника в борьбе против «навязываемых извне» ценностей и моделей развития. В ходе реализации двустороннего взаимодействия российская сторона будет и в дальнейшем сталкиваться с трудностями, определяемыми различиями в подходах обеих сторон к проблемам современного мира.

Противоречивость российско-исламских отношений в полной мере отражается в том, что Россия не стала полноправным (либо активным, как в случае с ISESCO) участником многочисленных неполитических структур в составе ОИС – экономических, культурных и информационных. Причина этого положения связана, в первую очередь, с настороженностью российского истеблишмента в отношении и самих этих структур, и с возможностью их воздействия на мусульманское сообщество, которое, как это кажется в Москве, могло бы послужить каналом его политизации. В этой связи встает важный вопрос амбивалентности подхода государства

(поддерживаемого РПЦ) к его мусульманским гражданам. С одной стороны, Россия имеет значительной автохтонный исламский социальный сегмент, делающей страну действительно поликультурной, а с другой – на общегосударственном уровне этот сегмент остается в достаточной степени маргинализированным.

Все это ни в коей мере не исключает необходимости взаимодействия Москвы и ОИС. Такая необходимость диктуется тем, что и сама эта организация, и представленные в ней государства – принципиально важные игроки на международной арене. Более того, взаимодействие основывается на взаимных интересах, поскольку государства ОИС (при всей разности подходов к роли России в современном мире) видят в ней державу, во многом определяющую как международную ситуацию, так и положение в регионе, выразителем интересов которого считает себя ОИС. Такой взгляд на Россию – дополнительный стимул, который должен подталкивать ее к углублению уже достигнутого уровня контактов с организацией и странами-членами. Однако для движения в этом направлении Россия нуждается не только в пересмотре подхода к положению своего мусульманского сообщества, но и в расширении прав субъектов федерации.

ЛИТЕРАТУРА

Визит В.С. Черномырдина в Саудовскую Аравию, Кувейт, ОАЭ, Оман // *Дипломатический вестник*, № 23/24, декабрь 1994.

Концепция внешней политики Российской Федерации, 23 апреля 1993 г. // *Внешняя политика и безопасность современной России*. 1991–2002. Т. IV. М.: МГИМО(У), 2002.

Концепция внешней политики Российской Федерации. 10 июля 2000 г. // *Независимая газета*, 11 июля 2000. URL: http://www.ng.ru/world/2000-07-11/1_concept.html.

Концепция внешней политики Российской Федерации, 15 июля 2008 г. URL: <http://kremlin.ru/acts/news/785>.

Концепция внешней политики Российской Федерации, 12 февраля 2013 г. URL: http://www.mid.ru/foreign_policy/official_documents/-/asset_publisher/CptICkB6BZ29/content/id/122186 [In Russian].

Концепция внешней политики Российской Федерации, 30 ноября 2016 г. URL: <http://kremlin.ru/acts/bank/41451>.

Косач Г.Г. Муфтият российского постсоветского региона: становление и эволюция // *Вестник Евразии / Acta Eurasica*, 2000, № 2.

Косач Г.Г. Российско-саудовские отношения: политический аспект (1990–2015). М.: ИБВ, 2016. 106 с.

Малашенко А.В. Россия и мусульманский мир. М.: Московский центр Карнеги, 2008.

Малышева Д.Б. Монархии Персидского залива и «арабская весна» // *Международная жизнь*, № 8, июля 2012 г.

О поездке А.В. Козырева по странам Залива // *Дипломатический вестник*, № 9/10, 15–31 мая 1992.

Поляков К., Хасянов А. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. М.: Эдиториал URSS, 2001.

Поляков К.И. Исламская составляющая процесса формирования российско-саудовских отношений в 90-е годы XX века // *Король-реформатор. Видение российской интеллигенции*. М.: Прогресс, 2002.

Посещение Р.Г. Абдулатиповым Саудовской Аравии и Объединенных Арабских Эмиратов // *Дипломатический вестник*, № 4, апрель 2000.

Ражбадинов М.З. Некоторые аспекты российско-саудовских отношений // *Российско-саудовские отношения: проблемы и перспективы*. М.: ИИИиБВ, 2003. 85 с.

Россия – ОИК. Делегация ОИК в России // *Дипломатический вестник*, № 2, февраль 2000.

Россия и Организация Исламская Конференция. Казань: ИВ РАН, СМР, 2008.

Charter of the Organization of Islamic Cooperation. URL: https://www.oic-oci.org/upload/documents/charter/en/oic_charter_2018_en.pdf

REFERENCES

Vizit Chernomyrdina v Saudovskuyu Araviyu, Kuwait, OAE, Oman (Chernomyrdin' Visit to Saudi Arabia, Kuwait, UAE, Oman). (1994) *Diplomatičeskij vestnik*, No. 23/24, Dec. [In Russian].

Kontseptsiya vneshney politiki Rossiyskoy Federatsii (Conception of the foreign policy of Russian Federation), 23 April 1993. (2002) *Vneshniaya politika i bezopasnost' sovremennoi Rossii* (The Foreign Policy and Security of modern Russia). Vol. IV. Moscow, MGIMO (University) [In Russian].

Kontseptsiya vneshney politiki Rossiyskoy Federatsii (Conception of the foreign policy of Russian Federation). 10 July 2000. *Nezavisimaya gazeta*, July 2000. URL: http://www.ng.ru/world/2000-07-11/1_concept.html [In Russian].

Kontseptsiya vneshney politiki Rossiyskoy Federatsii (Conception of the foreign policy of Russian Federation). 23 July 2008. URL: <http://kremlin.ru/acts/news/785> [In Russian].

Kontseptsiya vneshney politiki Rossiyskoy Federatsii (Conception of the foreign policy of Russian Federation). 12 February 2013]. URL: http://www.mid.ru/foreign_policy/official_documents/-/asset_publisher/CptICk6BZ29/content/id/122186 [In Russian].

Kontseptsiya vneshney politiki Rossiyskoy Federatsii (Conception of the foreign policy of Russian Federation), 30 November 2016. URL: <http://kremlin.ru/acts/bank/41451> [In Russian].

Kosach G.G. (2000) Muftiyat rossiiskogo postsovetского regiona: stanovlenie i evolutsiya (A Muftiate of a Russian Post-Soviet Region: The Formation and the Evolution). *Acta Eurasica*, No. 2 [In Russian].

Kosach G.G. (2016) Rossiisko-saudovskiye otnosheniya: politicheskiy aspekt (1990–2015) (The Russian-Saudi Relations: political aspect, 1990–2015). Moscow, Institute of the Middle East [In Russian].

Malashenko A.V. (2008) Rossiya i musul'manskiy mir (Russia and Islamic World). Moscow Carnegie Center. [In Russian].

Malysheva D.B. (2012) Monarhii Persidskogo zaliva i "arabskaya vesna" (The Monarchies of the Persian Gulf and the "Arab Spring"). *Mej-dunarodnaya jizn'*, No. 8, July [In Russian].

O poezdke Kozyreva po stranam Zaliva (Kozyrev' Visit to the Gulf States). (1992) *Diplomatičeskij vestnik*, No. 9/10, May 15–31 [In Russian].

Polyakov K., Hasyanov A. (2001) *Arabskiy Vostok i Rossia: problema islamskogo fundamentalizma* (Arab East and Russia: the problem of Islamic Fundamentalism). Moscow, Editorial USSR, [In Russian].

Polyakov K.I. (2002) *Islamskaya sostavliaiushaya protsessa formirovaniya rossiisko-saudovskikh otnoshenii v 90-e gody XX veka* (Islamic component of the process of the Formation of the Russian-Saudi Relations). *Korol'-reformator. Videniye rossiiskoy intelligentsii* (The King-Reformer: The Vision of Russian Intellectuals). Moscow, Progress. [In Russian].

Posecheniye R.G. Abdulatipovym Saudovskoi Aravii i Ob'edinennykh Arabskikh Emiratov. (2000) (Abdulatypov' Visit to Saudi Arabia and UAE). *Diplomaticheskii vestnik*, No. 4, April 2000 [In Russian].

Rajbadinov M.Z. (2003) *Nekotorye aspekty rossiisko-saudovskikh otnoshenij* (Some Aspects of the Russian-Saudi Relations). *Rossiisko-saudovskiye otnosheniya: problemy i perspektivy* (The Russian-Saudi Relations: Problems and Perspectives)]. Moscow, Institute of Israeli and Middle Eastern Studies [In Russian].

Rossiya i Organizatiya Islamskaya Konferentsiya. (2008) (Russia and Organization of Islamic Conference). Kazan, Institute of Oriental Studies of RAS, Council of Russia's Muftis. [In Russian].

Rossiya-OIK. Delegatsiya OIK v Rossii. (2000) (Russia – OIC. The Delegation of OIC in Russia). *Diplomaticheskii vestnik*, No. 2, February [In Russian].

Charter of the Organization of Islamic Cooperation. (2018). URL: https://www.oic-oci.org/upload/documents/charter/en/oic_charter_2018_en.pdf.

Игорь СЛЕДЗЕВСКИЙ

БОРЬБА ЗА ИСТИННУЮ ВЕРУ: РЕЛИГИОЗНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ЧЕРНОЙ АФРИКЕ

DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-127-161

Статья посвящена изменениям в условиях и характере культурно-религиозного развития Африки южнее Сахары в XX–XXI вв.: перемещение в этот регион демографических центров основных мировых религий – христианства и ислама, повышение уровня религиозности африканцев, существенный прирост христиан в конфессиональной структуре населения, раздел к началу XXI в. конфессионального пространства региона между христианством и исламом. В качестве результирующего фактора этих изменений, способного объяснить, как сопровождающая их религиозная конкуренция (борьба за «истинную веру») может повлиять на перспективы политического и культурно-цивилизационного развития Африки и ее место в мире, выделяется религиозное самоопределение человека, группы, народа. Предмет исследования – роль христианства и ислама в самоопределении народов Черной Африки на современном этапе мирового религиозного возрождения, подъема религиозного национализма, отрицания вестернизации не-западных обществ как универсальной и сугубо светской модели общественной модернизации. Цель работы состоит в постановке проблемы новых возможностей религиозного самоопределения Черной Африки, которые открываются перед ее населением в условиях изменения конфессионального пространства региона и глобального подъема движений за религиозное возрождение (исламский фундаментализм, «Южное христианство») как движений антисекулярных, антизападных. Задачи исследования включают в себя постановку нескольких вопросов ключевых для понимания новых возможностей религиозного самоопределения

африканских народов: 1) формирование глобального пространства культурно-религиозного самоопределения человека, группы, общества; 2) исторический опыт религиозного самоопределения народов Субсахарской Африки и новые факторы религиозного выбора и борьбы за веру – религиозная мобилизация населения; 3) развитие африканской религиозной самоидентификации человека, группы, общности. На основе разработки этой проблематики сделаны выводы о происходящем религиозном повороте в культурно-цивилизационном развитии региона – быстром распространении ценностей религиозного спасения и переустройства мира на основе истинной религиозной веры, о возникающей в этой ситуации угрозе крупных религиозных конфликтов, прежде всего исламо-христианских.

Ключевые слова: ислам и христианство, постсекулярный мир, конфессиональная структура населения, религиозное самоопределение, африканский религиозный синкретизм, религиозная революция, религиозная мобилизация, афро-христианская идентичность, исламо-африканская идентичность, народы Тропической Африки.

История вопроса.

Постановка проблемы

Конфессиональное пространство Африки южнее Сахары (АЮС) отличается особой разнородностью и многообразием религиозного состава населения, насыщенностью многочисленными и изменяющимися религиозными культами, движениями и объединениями. Социальную и культурную жизнь коренного африканца трудно представить без пестрой мозаики традиций первичных (архаических) форм религиозных верований и культов, возникающих из непосредственного поклонения природе и веры в души и духов (фетишизм, анимизм, культ предков, ведовство и чародейство). Не связанные непосредственно с верой в высшее, божественное начало эти формы верований и культов обычно причисляются к традиционным или этническим формам религии, локальным по масштабам своего распространения и полидемоническим по своей главной духовной составляющей (вера

в духов). Особый тип и уровень развития локальных религий представляет африканский политеизм – вера в иерархию местных богов, определяющих жизнь и судьбы человека, общества, природы.

Не получившие повсеместного развития в доколониальной Африке и распадающиеся под давлением христианства и ислама, политеистические верования и культы тем не менее занимают свое особое место в культурно-историческом и конфессиональном пространстве АЮС, Традиции этих верований и культов, уходящие корнями в африканские локальные цивилизации Западного Судана, района Бенинского залива, Буганды, Мадагаскара, стали одной из основ «черного национализма» и в виде синкретических культов вошли в культурное наследие африканской диаспоры в Бразилии, Гвиане, на Антильских островах, в Центральной Америке.

Культурно-конфессиональное пространство АЮС нельзя также представить вне влияния и распространения мировых религий, в первую очередь христианства и ислама, и в значительно меньших масштабах – иудаизма и индуизма. Первым этапом распространения христианства стало появление очагов восточного христианства в Эфиопии во II в. н.э. Второй этап, открывший новую эпоху в христианизации Черной Африки, начался в XVI в., получил широкий размах с XIX в. и был связан с начавшейся культурно-религиозной экспансией Западной Европы – деятельностью европейских миссионеров.

Первые мусульмане переселились с Аравийского полуострова в христианскую Абиссинию в начале VII в. н.э., а собственно культурно-религиозное распространение ислама началось в конце IX в. – первоначально на северо-востоке континента, затем в зоне Сахеля и на побережье Индийского океана. В Западной Африке интеграция общества и власти на основе ислама способствовала становлению раннефеодальной империи Мали (XIII–XV вв.), укреплению в XV–XVI вв. крупного торгового государства Сонгай, быстрой исламизации ряда народов Западного Судана.

Огромное разнообразие, сложность и подвижность профессионального пространства Черной Африки, религиозных верований и культов уже давно привлекают внимание специалистов-религиоведов. На первый план при этом выходит характерное для классического религиоведения сравнительное изучение религий в контексте социокультурной эволюции их основных форм, типов, исторических взаимосвязей, правил и законов функционирования как духовно-культурных и институциональных образований. Во второй половине XIX в. известный английский этнолог и культуролог, лидер школы эволюционизма в английской этнологии и антропологии Э. Тэйлор использовал этнографические сведения о традиционных религиях Черной Африки для создания так называемой анимистической теории происхождения религии, выделяющей в качестве первоосновы всех религий первобытные представления о душе и духовном начале человеческой деятельности. В XX в. большое влияние на западных и африканских религиоведов оказала теория прамотеизма английского религиоведа Э. Лэнга, содержащая постулат о присущей африканцам, как и всем народам мира, первоначальной вере в единого Бога, позже заслоненной формами «неправильной» веры: всевозможными суевериями, вредными, греховными обрядами и многобожием.

В середине XX в. под явным влиянием подъема африканского национализма, ослабления и распада европейских колониальных империй на первый план в трактовках мира африканских религий начал выходить поиск в обычаях, обрядах, символах, символических формах и языке этих религий рациональных духовных начал – изыскания в русле традиционной африканской философии (труды П. Темпельса, М. Гриоля, Я. Яна). Как результат этих изысканий в западном религиоведении возникла важная концептуальная идея о присутствии во всех культурах Черной Африки некоей единой религиозной основы, связанной с сакрализацией жизненных сил человека, которые, однако, не могут стать предметом однозначного религиозного поклонения.

Вторая половина XX в. отмечена культурным поворотом в изучении африканских религий и в целом духовно-религиозного мира африканцев. Лидирующие позиции в изучении религий в Африке стали переходить к самим африканцам и согласовываться с идейно-культурными позициями идеологии афро-центризма. Внимание африканских религиоведов и культурологов начало фокусироваться на содержании и формах автохтонных (традиционных) африканских религий – на характерных для них обрядах, культах, религиозно-мифологических представлениях. Во многих научно-образовательных учреждениях Африки изучение этих религий получило статус самостоятельной академической дисциплины.

«Традиционализация» африканского религиоведения явилась вполне закономерным ответом африканской интеллигенции на вставшую перед нею задачу заново осмыслить историческое прошлое Африки, ее культурное наследие, осознать истинное место и назначение Черной Африки в мире¹. Наглядным проявлением произошедшего сдвига в интерпретации культурно-исторического значения африканских традиционных религий стал решительный отказ африканских религиоведов от выработанной в западной науке терминологии отрицания истинной духовной значимости этих религий («первобытные примитивные» религии, «язычество», «идолопоклонство» и т.д.). Один из крупнейших африканских религиоведов, нигериец Б. Идову писал в 1975 г.: «Примитивных религий в строгом смысле этого слова не существует. То, что мы наблюдаем – ново и современно... Не существует и примитивных людей, ибо эти “примитивные” люди – современники тех, кто их так называет» [Idowu 1973, 128; цит. по: Традиционные... 1986, 19].

Стремление к культурному возвышению традиционных африканских религий способствовало утверждению в кругах африканских философов и религиоведов идеи изначального

¹ Афроцентристский поворот в изучении традиционных африканских религий получил подробное освещение в советской африканистике 80-х годов XX в. [Традиционные... 1986, 19–27].

монотеизма африканского религиозного сознания как сути африканской философии, ставящей традиционные верования и культы африканских народов в один ряд с богооткровенными мировыми религиями. Очень быстро идея африканского монотеизма превратилась в одно из наиболее значимых направлений современного африканского религиоведения и африканской теологии. Задачей этого направления, скорее идеологической, чем научной, стало сближение канонического христианства и традиционных африканских религий – по сути дела, африканизация «белого» христианства.

Однако догматизация и популяризация исконного единобожия африканских религий (в работах Б. Идову, руандийского теолога А. Кагаме, кенийца Дж. Мбити и др.) породила новые вопросы, касающиеся возможности сведения полиморфизма традиционных африканских верований, таких как вера в духов и в «низших» богов, в бессмертие предков и силу магии) к вере в единого, всемогущего и благого Бога, а также возведение в принцип «африканского видения Бога (сотворение Бога «по образу и подобию нашему»). Обозначилась и следующая теологическая проблема, неразрешимая рациональным образом: является ли Бог африканцев Богом всего Космоса или же Богом исключительно чернокожих людей? Так или иначе, но под сомнение была поставлена истинность африканского монотеизма и в целом африканской религиозной веры, в чем проявились доминирующие позиции европейского религиоведения.

Вполне закономерным ответом на попытки части африканских теологов и религиоведов рациональным образом доказать глубинное сходство африканской и христианской концепций единого Бога стало формирование альтернативной концепции уникальности африканских религий. Создатели этой концепции (и в первую очередь ученый, публицист и поэт из Уганды Окот п'Битек) подчеркивают, что не только конкретные локальные верования, но вся совокупность африканских представлений о мире и человеке заключена в живых мифах, в моральных правилах и ритуалах повседневной жизни и поэтому не могут быть вырваны

из африканской культурной среды и африканского самосознания, наделены какими-либо метафизическими качествами и, тем более, поняты с позиций европейской науки и христианской теологии. По словам О. п'Битека, «на протяжении всей долгой истории западной науки африканские религии никогда не были предметом изучения сами по себе. Африканские боги использовались как наемники в сражениях чужеземцев, ни одно из которых не велось в интересах африканских народов... Отцы христианской церкви вовсе не пытались изображать африканских богов такими, какими они были в действительности. Их главной целью было осудить, а затем изгнать “демонов”, чтобы поставить на их место христианского бога... Участь африканских божеств не стала легче, когда они попали в руки философов, поднявших на щит “благородного дикаря”... Если руководители африканских государств искренне считают, что консолидация общества в Африке должна основываться на самобытном мировоззрении африканцев, то необходимо стремиться к выявлению такого мировоззрения» [Окот п'Битек 1979, 92–93, 100].

Но культурный поворот в африканском религиоведении стимулировал развитие и собственно научного, проблемно-тематического поля религиоведческих исследований. На первый план в этом поле выдвинулась проблематика сближения и соединения на синкретической основе традиционных африканских и мировых религий. Тема африканского религиозного синкретизма – становление и развитие множества синкретических религий в Африке в XIX – XX вв. на глазах у европейских исследователей – стала самостоятельным и ведущим направлением собственно научных исследований африканской религиозной проблематики. Важнейшее значение для развития данного направления имело, с одной стороны, стремительное распространение в XIX–XX вв. в странах АЮС христианства и ислама и, с другой – самобытное развитие африканского религиозного синкретизма в лице самостоятельных и сильно отличающихся друг от друга народных религий – афро-христианских сект и независимых церквей, афро-католицизма и африканского евангелизма, народного

ислама в Эфиопии, Сомали, странах Восточной, Западной и Центральной Африки. Прежний основной вопрос африканского религиоведения, какие из африканских религий надо считать автохтонными, традиционными, а какие – местными формами мировых религий, отошел на второй план. Вперед вышла проблематика взаимной адаптации в синкретических формах традиционных и мировых религий, разнообразия этих форм и связи их с мировыми религиозно-политическими процессами и интересами, оценкой роли африканских синкретических религий и связанных с ними движений в национально-освободительной борьбе африканских народов и во внутренней политике молодых государств региона.

Изучение развития африканского религиозного синкретизма значительно усложнило к концу XX в. научные представления о движущих силах и условиях культурно-религиозного развития Африки. Сохранилось характерное для классического религиоведения представление о сосуществовании в Черной Африке стадийно различных форм религиозного и секулярного сознания как закономерной особенности колониальных и постколониальных обществ. Однако характерный для классического эволюционизма линейно-стадийный принцип исторического развития постепенно утратил значение всеобъемлющей объяснительной модели культурно-исторических процессов.

Объяснение и понимание современного африканского развития теперь все более вписываются в многомерную картину взаимодействия исторической преемственности и изменений африканских обществ, взаимосвязи и взаимозависимости различных пластов культуры, культурного и религиозного опыта африканских народов. Не менее важное значение начинает придаваться разнообразию культурных и религиозных традиций Африки как составной части африканской современности, а также духовно-нравственному и культурно-ценностному выбору, который люди делают в условиях распада социокультурного порядка, нарастания конфликтной (деструктивной) динамики

социального развития. Трансформация религиозного сознания приобретает в этих условиях значение политических, культурных, цивилизационных проектов, ориентированных на идеалы «истинной веры» и конкурирующих за обладание «высшей» истиной.

Огромное разнообразие африканских религиозных направлений и течений, их широкая и подвижная синкретическая основа тесно связаны с восприятием и усвоением богооткровенных истин мировых религий. И разнообразие, и сам синкретизм становятся открытым ресурсом, социальным и культурным потенциалом выбора альтернатив и вариантов общественного развития, изменения жизни людей и общества через осознание несовпадения, разрыва между высшим и мирским порядками. Остается открытым вопрос о степени востребованности и уровне мобилизации этого ресурса в конкретных условиях и ситуациях существования человека, группы, общества. Актуальность, научную и практическую значимость этому вопросу придают глубокие и быстрые трансформации, которые произошли в религиозной жизни и религиозно-конфессиональном пространстве Черной Африки за последние десятилетия.

К важнейшим из этих изменений, имеющим как региональное, так и глобальное значение в контексте мировых конфессиональных трансформаций, надо отнести перемещение в Черную Африку демографических центров главных мировых религий – христианства и ислама, существенный прирост христиан в населении африканских стран, в частности, образование в различных частях региона устойчивых центров распространения протестантизма (Нигерия, Кения, ЮАР). Благодаря сохраняющейся высокой динамике роста населения в Тропической Африке (по сравнению с другими регионами развивающегося мира), повышается доля африканцев в глобальной структуре крупнейших конфессий мира. Перемещение демографических центров христианства и ислама в регион АЮС позволяет африканским христианским и мусульманским общинам наращивать свое влияние в глобальном конфессиональном пространстве. Особое

значение при этом приобретает геокультурное смещение центров мирового христианства из стран «глобального Севера» в страны «глобального Юга», что ослабляет или даже разрушает сложившуюся за многие века европейскую локализацию центров этой мировой религии.

Новое геокультурное и цивилизационное значение в этой связи приобретает и конфессиональное разнообразие Черной Африки. В начале XX в. мозаичность конфессионального пространства региона определялась ярко выраженным доминированием автохтонных религий, тогда как мировые религии – ислам и христианство как особые конфессиональные направления – были представлены исключительно локальными очагами самобытного христианско-африканского и исламо-африканского синкретизма: в Эфиопии, Сомали, в приморских районах Кении, низовьях р. Конго, на Мадагаскаре, в Намибии, на островах Зеленого Мыса – христианство, на современных территориях Северной и Центральной Нигерии, Мали, Нигера, Камеруна, Чада – ислам [Саватеев 2006, 385–514; Традиционные... 1986, 83–98]. В современном конфессиональном пространстве региона адепты этнических религий уже не занимают доминирующих позиций (12,3% населения региона, по данным 2010 г.), уступив лидерство приверженцам христианства и ислама (57,2% христиан и 29,6% мусульман)¹. Пестрая мозаика локальных (этнических) религий уступает место разделению конфессионального пространства Тропической Африки на зоны доминирования христианства и ислама и «буферную зону» со сложным религиозным составом населения (Буркина

¹ Количественные показатели перераспределения в регионе адептов этнических религий, христианства и ислама подробно рассчитаны и представлены в российской конфессиональной географии, прежде всего в работах С.А. Горохова. Для расчета географических центров основных конфессий в Тропической Африке он использовал специальную международную программу определения постоянных «опорных точек» этих религий и изменения траекторий их распространения в пространстве региона за последние 100 лет на основе материалов переписей населения стран Тропической Африки и исследований конфессиональной структуры населения мира [Горохов 2016; Горохов, Захаров 2017].

Фасо, Кот-д'Ивуар, Сьерра-Леоне, Бенин, Гана, Нигерия, Камерун, Того, Чад, ЦАР, Эфиопия, Мозамбик, Танзания).

Культурно-историческое значение этих сдвигов в регионе усиливается повышением уровня религиозности – распространением догматов христианства и ислама (при сохранении элементов традиционных верований), и религиозной мобилизации населения в рамках харизматических движений и сект, превращением религиозных идей и догматов христианства и ислама в ключевые жизненные смыслы, духовные ценности и модели поведения широких африканских масс [Андреева 2016; Горохов 2016; Саватеев 2016]. Подъем христианской набожности в Тропической Африке определенно вписывается в этот глобальный тренд «де-европеизации» христианства (термин Л.А. Андреевой) и приобретает важное значение в контексте будущего мировых религий, соотношения тенденций секуляризации и десекуляризации мирового сообщества.

Масштабы, объем и динамизм религиозных перемен в станах АЮС уже давно привлекают внимание африканской общественной и научной мысли. Начало в последней трети XX в. тяжелого по своим масштабам и проявлениям Африканского кризиса (падение экономик, масштабные гражданские войны и кампании геноцида, распад ряда государств) дало толчок активизации и прямому вмешательству в социально-политические процессы африканских церковных кругов, африканских богословов, лидеров и активистов исламистских и афро-христианских движений. Одновременно, изучение африканских религий поднялось до уровня нового междисциплинарного научного направления, включающего в себя такие гибридные специальности, как конфессиональная география, политология, социология и психология религий, религиозная антропология. В рамках этого направления выделяются и анализируются процессы «религизации» развития африканских постколониальных обществ [Dozon 1995; Laburthe-Tolra 1996; Mbembe 1988; Ranger 1986; Religion et modernité... 1993; Religion et transition... 1998]. Предметом научных исследований и дискуссий становятся

вопросы тесного переплетения религии, политики и экономики: расширяющейся религиозной интерпретации политики африканских государств, превращения сферы политической и экономической власти в новое религиозно-культовое пространство (культы правителей, ведущих политиков и бизнесменов), религиозная легитимация властных отношений, социальное и этическое значение теологической мысли (теологических проектов) современной Африки.

На фоне кризиса и распада заимствованной в XX в. молодыми африканскими государствами модели догоняющей модернизации, ориентированной на секулярные ценности, проекты и инструменты евро-американской цивилизации, встает и более общий, доктринальный по своей сути вопрос. Он касается возможностей придания африканскому развитию духовно-религиозного импульса в виде автономной по отношению к традиционным общинно-родовым связям и формам авторитарного правления действенной, рациональной и ответственной этики социального поведения.

В российской африканистике проблема религиозного поворота в африканском развитии определено и в широком междисциплинарном контексте (религия и политика, религиозно-культовые инновации и участие Африки в процессах глобализации, религиозные морально-этические доктрины и экономическое развитие) поставлена в работах известного российского историка и африканиста В.С. Мирзеханова [Мирзеханов 2001; Мирзеханов 2015]. Он пишет о наблюдаемой в современной Черной Африке «многоликой религиозной революции», позволяющей ей оставаться «мировым континентом», и главной роли в этой революции «народных движений, идей и вероисповеданий, распространенных в Субсахарской Африке и продолжающих вписывать ее в логику “глобализации”, несмотря на жалкие экономические достижения» [Мирзеханов 2001, 224, 226].

Трудно не признать слишком общим такое определение религиозной революции в Африке. Но в нем просматривается традиционная для африканского религиоведения проблема соотношения единства и многообразия, общего и особенного

в культурно-религиозном развитии Черной Африки. В рамках классического эволюционного подхода эта проблема в значительной степени решалась путем выстраивания стадияльной иерархии различных типов верований и культов, противопоставления религии в целом общественным и экономическим преобразованиям. Само по себе разнообразие «народных движений, идей и вероисповеданий» не может служить критерием и убедительным доказательством революционного, переломного характера изменений в конфессиональной структуре и религиозной жизни населения региона. Сложно однозначно характеризовать эти движения, культы, вероисповедания как революционные или хотя бы содержащие в себе потенциал переломных духовных изменений, не выделяя то определенное, качественное изменение в установках, ориентирах, ценностях массового религиозного сознания, которое скачкообразно повышает значение африканской религиозности, дает ей выход к высотам политической и интеллектуальной жизни. На наш взгляд, такой составляющей религиозного сознания в Африке выступает острая и нарастающая потребность чернокожего человека в открытом, демонстративном, жизненно и социально мобилизирующем культурно-религиозном самоопределении, которое позволило бы африканцу утвердиться в нестабильном и несправедливом мире, самостоятельно и самобытно реализовывать себя в качестве субъекта, а не объекта борьбы за политическое и экономическое пространство Африки.

Предмет данного исследования – роль христианства и ислама в самоопределении народов Черной Африки на современном этапе отрицания вестернизации не-западных обществ как универсальной и сугубо светской модели общественной модернизации, подъема религиозного национализма как процесса и результата упадка национализма светского, экспансии и конкуренции в этих условиях традиционных мировых религий и новых религиозных движений. Под культурным самоопределением понимается определение человеком, группой, обществом своего места в поликультурном, поликонфессиональном пространстве, осуществляемое

в процессе культурной самоидентификации человека и коллектива на основе выбора тех или иных ценностей и идеалов человеческого бытия и утверждения их в качестве общего достояния, наследия людей в этнических, национальных и цивилизационных рамках. Цель работы состоит в постановке проблемы новых возможностей культурного самоопределения Африки, которые открываются перед современными поколениями африканцев в условиях изменения конфессионального пространства региона и глобального подъема движений за религиозное возрождение (исламский фундаментализм, «Южное христианство») как движений антисекулярных, антизападных.

Для достижения поставленной цели необходимо выявить основные факторы и процессы наполнения культурного самоопределения религиозным содержанием – выбора того или иного конфессионального направления, ценностей и догматов религиозного вероучения как цели и пути утверждения священных основ организации общества в противовес проявлениям социального распада, морального релятивизма, обмирщения духовных ценностей. К задачам исследования относится анализ следующих факторов усиления роли религиозного самоопределения Африки: 1) формирование глобального пространства культурно-религиозного самоопределения человека, группы, общества; 2) исторический опыт религиозного самоопределения народов Субсахарской Африки и новые условия религиозного выбора и борьбы за веру – религиозная мобилизация населения; 3) развитие африканской религиозной самоидентификации человека, группы, общности.

В контексте этих задач конкретизируется значение понятия религиозной революции. Под религиозной революцией мы понимаем кардинальные изменения в религиозной жизни, в религиозных ориентациях, институтах и принципах социальной организации общества, которые возникают в условиях роста внутри-общественных разногласий, разрывов между должным и сущим и возникающих на этой основе социальных расколов, реализуются в расширяющемся

культурно-религиозном самоопределении человека, группы, сообщества в процессе появления новых духовных лидеров, развития мессианских, профетических и реформационных движений, конкуренции старых и новых вероучений и культов (в борьбе за истинную веру) и получают выражение в возникновении новых религий и вероучений или реформации традиционных верований, в разделении или, наоборот, сближении религиозной и секулярной сфер общественной жизни.

Борьба за веру в новом мировом пространстве религиозного самоопределения

Падение СССР и распад мировой социалистической системы дали толчок распространению возникшей еще в XIX веке универсалистской идеологии всемирного господства западной (евро-американской) цивилизации как играющей ведущую роль в формировании мирового сообщества и мировой культуры современности. Сторонники этой идеологии восприняли как само собой разумеющееся вступление человечества в эпоху глобализации, связывая этот исторический поворот (или «конец истории») со всеобщей, как им казалось в 1990-е годы, победой во всем мире секулярных идеалов и принципов либеральной демократии. В качестве подтверждения глобального утверждения западных норм и ценностей рассматривалось распространение по всему миру массовой культуры западного типа: проникновение, по выражению американского социолога П.Л. Бергера, присущих этой культуре моделей поведения и сознания «в широкие слои населения во всем мире» [Бергер 2004, 14, 19].

Однако уже в конце XX в. универсалистские претензии западной цивилизации столкнулись с серьезными препятствиями и ограничениями, поставившими под сомнение саму возможность безальтернативного господства западных норм и ценностей во всем мире. Главным и достаточно очевидным основанием для таких сомнений стало возрождение мировых религий, прежде всего христианства и ислама, в качестве основы человеческого и общественного бытия. К началу XXI в. христианство и ислам не только увеличили число

своих адептов в мире (особенно в Африке и Юго-Восточной Азии), но и сформировали влиятельные центры самостоятельного цивилизационного влияния и развития, религиозного самоопределения человека и общества.

Новые условия и возможности религиозного самоопределения не-западных обществ по отношению к универсалистским претензиям западной секулярной культуры создают ряд факторов: во-первых, усиление религиозного сознания цельного, всеохватывающего типа, ориентированного на высшие духовные ценности и предполагающего мотивацию этими ценностями социального поведения человека; во-вторых, подъем в этой связи фундаменталистских и традиционалистских религиозно-политических и религиозно-культурных движений, выступающих за решительный отказ от светских ценностей, обновление общества не на основе этих ценностей, а путем возвращения к священным религиозным догматам; в-третьих, легитимация распространения религии в обществе на основе личного выбора человека, его самоотождествления с религиозными группами и движениями как идеальными формами стабильного и справедливого общества, морально-этическими ориентирами, позволяющими справиться с хаосом глобальной культурной конвергенции, аморфностью и чужеродностью глобализующегося мира. Некоторые мировые религии (прежде всего ислам) превращаются, по определению П.П. Яковлева, в «средство противостояния глобализационным процессам и в инструмент сильного воздействия на сферу межгосударственных отношений» [Яковлев 2010, 19–42].

Главным в современной религиозной ситуации, считает Е.А. Степанова, является то, что и новые, и традиционные виды религиозности сосуществуют в общем плюралистическом пространстве, которое по своей природе делает бессмысленным какое-либо принуждение в выборе религиозных предпочтений. А это означает, что вера становится делом личности, самоопределения человека, а не институции [Степанова 2012, 41]. Феномен религиозного возрождения во всем мире, как отмечал С. Хантингтон, «это реакция

на атеизм, моральный релятивизм и потворство своим слабостям, а кроме того – утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и солидарности» [Хантингтон 2003, 144].

Десекуляризацию мира и мировоззренческие составляющие этого процесса – религиозно-фундаменталистский и религиозно-традиционалистский типы мышления и поведения – в этих условиях надо рассматривать как особую, зачастую радикальную по своим психологическим и идеологическим установкам, реакцию на кризисные явления глобального развития, крайности и социальные издержки узко рационального и технологического подхода к проблемам человеческого существования и трудностям сохранения собственной идентичности в современном мире. Общим знаменателем традиционалистских и фундаменталистских религиозных течений и движений (за исключением христианских неопротестантских движений) становится отторжение Запада как воплощения «низкой» культуры релятивизма (неверия), эгоизма и потребительства. Проектам приспособления к глобализующемуся миру, его запросам и возможностям противопоставляются утопии (утопические проекты) решительного и скорого возвращения всего человечества к изначальной чистоте и богодухновенности религиозных (сакральных) первооснов человеческого существования.

Таким образом, возникает поле межкультурной напряженности, в котором соперничают и все более вступают в открытый конфликт противоположные типы мировоззрений, идеалов и систем ценностей. Борьба за истинную веру как социальный конфликт возникает в результате создания образа врага в лице противостоящих своему обществу и государству, выросших в недрах иной цивилизации. Этот конфликт – составная часть глобального перехода в современном мировом развитии.

Религиозное самоопределение африканских народов: исторический опыт и современные возможности

Религиозное самоопределение народов Черной Африки выделяется не только разнообразием форм, средств и целей, но и отчетливо выраженной исторической динамикой, которую надо учитывать, рассматривая роль христианства и ислама в современном развитии региона.

До установления европейского колониального господства религии в Тропической и Южной Африке были в основном составной частью, органическим результатом развития тех обществ локального, этнического уровня, в которых они возникали и изменялись на протяжении длительного исторического времени. При этом не исключалось и распространение некоторых форм религиозных верований и культов «сверху», в противовес религиозным традициям рядового населения. Такую возможность утверждения своего господства и влияния давали прежде всего христианство и ислам: средство духовного принуждения – африканским правителям, освящение мирской деятельности – привилегированной торговой верхушке. Вместе с тем именно ислам и христианство в истории региона вышли на первый план в религиозном самоопределении африканских народов, заложили его культурно-историческую основу – опыт религиозной веры и служения Богу [Религиозный опыт... 2012, 95–96, 113–116, 163, 254–255].

Важнейшим стимулом к личному и жизненному самоопределению в направлении ценностей и догматов мировых религий при этом выступал главный принцип, ключевой ценностный ориентир, который утверждают в духовной жизни и выборе человека эти религии: духовное спасение как предельно желательное человеческое состояние, связанное с избавлением от зла, страдания и смерти. Это давало мощный толчок таким способам и путям религиозного самоопределения, как появление множества христианских сект и исламских духовных орденов (сепаратные пути спасения), развитие религиозного ритуализма (личная связь с сакральными смыслами и отношениями), усвоение определенных

поведенческих правил и запретов как морально-этических предпосылок спасения. Важное значение имели также культурные, идеологические и организационные составляющие религиозного самоопределения: «африканизация» христианства в качестве понятного и доступного пути противостояния ненавистному колониализму и расизму белых людей, вера в харизматических лидеров, пророков, ожидаемых правителей, реформирующих, обновляющих вероучение как способ консолидации афро-христианских и афро-исламских общин. Возникавший при этом религиозно-культурный синкретизм становился формой отторжения образов и символов религиозного господства европейцев в афро-христианстве, основанием и культурно-историческим ресурсом сохранения традиций и результатов религиозного самоопределения.

На примере истории распространения христианства на Мадагаскаре известным российским африканистом, философом, культурологом А.Н. Мосейко показано, что существенными чертами африканского опыта религиозного самоопределения являются такие его культурные качества, как креативность и динамика, способность к саморазвитию, творческому восприятию инноваций, обновлению в условиях острых социальных кризисов (работоторговля, европейская колониальная агрессия) [Мосейко 2018, 177].

Вместе с тем необходимо признать неоднозначность тенденций и результатов самоопределения африканских синкретических религий и, прежде всего, афро-христианства как самостоятельного конфессионального направления универсального христианства. Распространение афро-христианства и основанных на нем религиозных общностей – амбивалентный процесс, развитие которого может иметь и восходящую, и нисходящую траектории по отношению к универсальному христианству. Восходящий аспект – последовательное освоение универсального учения (акцент на пропедевтике и адаптации христианских догматов, а не на их усечении и размывании). Нисходящий аспект – соединение с христианским Богочеловеком образов небесного духа и духов природных стихий, духов мест, культурных героев, иными словами,

смешение разных по своему происхождению и духовному смыслу сакральных образов.

О культурно-исторической динамике религиозного самоопределения народов Тропической и Южной Африки говорит прежде эволюция африканского культурно-религиозного синкретизма как основания различных форм реализации религиозного самоопределения. На ранней стадии этого развития осознание духовной значимости принципа и ценности спасения определялось в первую очередь желанием найти в христианских заповедях, в чудесах местных христианских и мусульманских святых социальный и культурный противовес расовому доминированию белых людей. Иначе говоря, осознание пути спасения имело ясно выраженную протестную основу. Вступление в синкретическую христианскую секту или мусульманский тарикат давало возможность консолидировать и открыто выразить протест чернокожих людей против отношения к себе как к рабам или к бесправному большинству населения европейских колоний в Африке, продемонстрировать стремление сохранить свою независимость, культурные традиции и обычаи. Однако по мере того, как национально-освободительная борьба в африканских странах приобретала организованную политическую форму, деятельность синкретических сект и движений все больше связывалась с приближением их участников к истинному – единому Богу, т.е. с собственно духовной деятельностью. Большое, а ряде случаев и определяющее значение имело при этом накопление членами таких сект и движений живого опыта сопричастности запредельному миру духовных ценностей и идеалов и развитие специальных культовых практик психологической стимуляции подобного опыта [Мосейко 2018, 17].

Таким образом, идущие уже не одно столетие процессы религиозного самоопределения африканских народов соотносят, организуют самые разные пласты традиционных африканских культур – от древнейших, отражающих «со-природное» существование человека, до близких культурам «осевого времени», выдвигающим на первый план

проблематику спасения – изменения человеческой личности и ее поведения в соответствии с принципами высшего морального и ценностного порядка. В этом контексте представляется довольно узким и догматическим взгляд на традиционный африканский социум как на исключительно «со-природное», «застывшее» в своих локальных, «до-осевых» характеристиках культурно-цивилизационное образование. Судьба и роль африканских религий имеют значительно более широкий культурно-цивилизационный контекст, ключевым смыслом которого становится вопрос о культурно-религиозном самоопределении Африки.

В условиях тяжелых и продолжительных потрясений, с которыми огромные массы африканцев столкнулись в конце XX в. – в обстановке подъема неконтролируемого насилия, нищеты, падения традиционной морали и этики, религиозное самоопределение местного населения начало приобретать более организованный и социально ориентированный характер, приближенный к задачам единения, сплочения людей, групп, народов на основе общих религиозных ценностей и правил поведения. Характерным и во многом переломным по своему социальному и политическому значению сдвигом в этом направлении стала религиозная мобилизация масс. Определяемая как объединение верующих какого-либо конфессионального объединения или движения ради достижения общей цели, религиозная мобилизация – сравнительно новый и динамичный феномен жизни Тропической Африки. Это многоликое по конфессиональному составу явление.

Помимо радикального (прозелитского) ислама, мобилизацию верующих практикуют широко распространившиеся на континенте движения пятидесятников, общины баптистов, методистов, пресвитерианцев, сектантские афрохристианские мессианские и пророческие церкви. Религиозная мобилизация затрагивает также широкие массы католиков, в частности, в Конго (Заире), Того, Кот-д’Ивуаре, Камеруне. Вероисповедание и исполнение обрядов у африканских католиков, по внутреннему смыслу, приобретает сходство с протестантской, духовно-мобилизационной

моделью (постоянное чтение Библии, подлинность веры, сосредоточенность внимания на молитве, деятельное участие мирян в управлении религиозной общиной) [Labourthe-Tolra 1996, 30–39].

Сдвиг в пользу массовой религиозной мобилизации населения произошел на рубеже 80–90-х годов, когда Африканский кризис достиг максимальной остроты и в короткие сроки оказал огромное влияние на разные конфессии, особенно в крупных городских агломерациях. Предпосылками религиозной мобилизации стали объединение верующих вокруг харизматических духовных лидеров и общин избранных, отказ от компромиссов с властью, проповеди пророческого и мессианского типа. Обновленческие движения – от исламских орденов реформаторского типа до общин пятидесятников – продолжают брать на себя – решительно и бескомпромиссно – функции социализации индивида и его социальной защиты, играют растущую роль в социальной интеграции общества [Андреева 2016, 70–72; Горохов 2016, 126–127; Горохов, Захаров 2017, 101–109].

Основной, первичной целью религиозной мобилизации выступает достижение глубоких изменений в сознании и жизни человека, но главное – изменение отношения к действительности, формирование этики ответственности и активных солидарных действий. Важнейшими сферами их практического приложения становятся экономика и политика. Проповедническая и культовая активность религиозных общин, мусульманских орденов, независимых афро-христианских церквей часто сочетается с предпринимательской деятельностью, а в эту деятельность вносятся начала религиозного, «истинного» этоса. Религиозно-обновленческие идеи не только привносятся в политические дискуссии, но обычно трансформируются в призывы к политическому переустройству общества, в проекты, программы и планы такого переустройства. Дальше всего в этом отношении идет радикальный политический ислам, который не скрывает свою основную цель – изменить уже в скором времени политический строй африканских стран.

Формы религиозной мобилизации в странах Тропической Африки сближает и очевидный глобальный контекст: они тесно связаны с религиозными обновленческими движениями на других континентах, «встроены» в глобальную «десекуляризацию мира». Усиление влияния ислама нельзя представить вне организованного подъема исламского фундаментализма и политического ислама в арабских странах. Распространение протестантизма тесно связано с направленным расширением мировой аудитории евангельских церквей, пророческих движений и сект в христианстве.

Для понимания тесной связи религиозной мобилизации населения и религиозного самоопределения африканских масс в условиях социальной и политической нестабильности, массовой нищеты и политических потрясений важное значение имеет трансформация христианских и исламских общин в организованные программно-целевые группы, привлекающие людские и материальные ресурсы для форсированного достижения своих целей. Примером подобных модификаций религиозных общин может служить возникновение на Мадагаскаре – в рамках синкретических форм афро-христианства – групп (очагов) «нового евангелизма», проповедующих идеи спасения от бедности и болезней путем бунта против них и пропаганды стремления к «процветанию» [Мосейко 2018, 98–103]. Весьма показательны также основные направления религиозной мобилизации мусульманского населения, осуществляемые под исламистскими лозунгами и влияющие на активное религиозно-политическое самоопределение сторонников исламизма, особенно среди молодежи: салафизм – возвращение к истокам ислама, интегрализм – объединение всех сфер жизни общества и государства на основе законов шариата, теократизм – требование восстановления верховной власти слугителей Аллаха.

Религиозная составляющая самоопределения африканцев

Соединение религиозного самоопределения с солидарными действиями по форсированному достижению целей религиозных движений и организаций неизбежно расширяет понимание человеком своей общности с людьми той же веры, того же типа религиозного поведения, способствует включенности верующего в подобную общность. В этом контексте возникает и приобретает научную и практическую значимость вопрос о влиянии религиозного самоопределения африканцев и их борьбы за веру на развитие африканской идентичности. Однако получить хотя бы общее представление об уровне осознания верующими своей религиозной принадлежности, целостности и завершенности религиозного самоопределения человека невозможно без анализа того, с какой целью и с какими результатами для этих общностей осознается и используется духовная власть – ради возвышения своей этноконфессиональной, культурно-расовой, культурно-профессиональной общности или же прежде всего во имя утверждения высшей, житнетворной и освободительной миссии веры в истинного, всемогущего и благого Бога.

Для африканского религиозного сознания, долгое время вырабатывавшего свои ценности и идеалы в условиях исторической привязанности человека к своей локально-общинной, этнической или родовой группе и противостояния культурно-расовому господству европейцев, эта проблема особенно актуальна. Концептуально-теоретический подход к ее решению дает изучение формирования религиозной идентичности как соотнесения, самоопределения – себя, своего общества, народа с высокими образцами духовности, с одной стороны, и с действительным состоянием межкультурных, междивизиационных отношений, которые выпали на долю этих обществ и народов, с другой [Ляушева, Нагой 2009, 195–198].

Афро-христианская идентичность обнаруживает в себе два направления культурно-религиозного самоопределения, различных по заложенному в них потенциалу

самоопределения и интеграции афро-христианской общности.

Первое направление получило широкое развитие в эпоху формирования европейской колониальной системы в ответ на сформированную этой системой универсальную модель культурно-расового превосходства белого человека над африканским негром. Смыслом этого направления стало превращение христианской идентичности как дозволенной формы духовного пробуждения и самоорганизации поработенной негритянской расы в универсальное средство возвышения чернокожих людей с целью противостояния официальной церкви и культуре белых колонизаторов (так называемый «черный национализм»). В контексте процессов универсализации афрохристианской идентичности большой интерес представляют взаимосвязи, взаимовлияние форм ее развития на Африканском континенте – в Южной Африке и бассейне р. Конго, и в одном из главных центров формирования африканской диаспоры в Новом Свете – в США.

В первом случае быстро сформировались независимые афро-христианские церкви, оформилась «народная» теология, носителями которой стали харизматические религиозные лидеры – свои «пророки», «апостолы», своего рода «мессии», что придало «народной» теологии мессианские черты и сделало ее важным элементом общественно-политической жизни [Taylor 1961, 52].

В свою очередь, афрохристианское самосознание в США складывалось в форме «черной теологии» и одного из главных ее направлений – «теологии освобождения». Возникший под влиянием идей «черной теологии» лозунг «Власть черным!» ознаменовал начало нового этапа борьбы негритянского населения США после принятия в 1960-е годы законов, формально предоставивших афроамериканцам гражданские права [Gifford 1998, 60–69]. В конце XX и в XXI веке далеко не всех чернокожих в США можно назвать жертвами расизма. Многие из них получили образование и сделали карьеру, афроамериканцы успешно занимаются бизнесом. И тем не менее, «теология освобождения» в США продолжает

существовать как ответ и выражение глубочайшей исторически развивавшейся социально-психологической травмы, которую испытывали многие поколения афроамериканцев, как одно из главных направлений религиозного самоопределения чернокожего населения.

Становление афро-христианского самосознания, формирование его эмоционально-протестного и одновременно мифологизированного характера обнаруживало сходство в обоих случаях. Обладая мифологическим мышлением, африканцы и афроамериканцы не могли принять христианство не мифологизируя его, не наполняя его своим содержанием – субстанциальными смыслами, символическими образами и ритуальными традициями. Таким образом, важнейшим культурно-историческим, традиционным средством объединения африканцев и афроамериканцев в христианские общности в процессе религиозного самоопределения был и остается афро-христианский синкретизм.

Второе направление афро-христианской самоидентификации начало проявлять себя активно на уровне массового сознания в последние 20–25 лет в связи с перемещением глобального центра христианства из стран «глобального Севера» в страны «глобального Юга» и под влиянием роста миграционных потоков «южных христиан» из стран Тропической Африки в страны Европы. При всей незавершенности формирования этого нового трансграничного направления религиозной самоидентификации, в присущих ему ценностных установках проявляется значительно большее, если не сказать более качественное, отделение высшего духовного начала сплочения верующих от культурно-расовых (протестных) мотиваций традиционного афро-христианства. На первый план выдвигается осознание ценностей афро-христианства как подлинно религиозных, в отличие от предлагаемого европейским миром секуляризованного европейского христианства, приспособляющего высшие ценности и божественную истину вероучения к мирским интересам и жизненным устремлениям человека. Нарастающая волна перемещения в Европу христиан-африканцев напрямую

сталкивает европейские и африканские представления о ценностях и идеалах социального порядка и порядка мирового – сталкивает настолько жестко и очевидно, что на первый план в утверждении африканской религиозной идентичности начинает выходить восприятие западного секуляризма как воплощения анти-веры, абсолютного зла.

На фоне отрицания ценностей западного секуляризма набирает силу тенденция осмысления Африки как богоизбранного континента, которому предстоит миссия новой евангелизации стран «северного» христианства.

Сдвиг в восприятии собственной религиозности как подлинно христианской позволяет сделать вывод о том, что самосознание африканских христиан приобретает черты цивилизационной идентичности, выходя за рамки старого, «черного национализма». На это указывают такие особенности афро-христианской веры, как осознание невозможности добиться подлинного спасения на основе ценностных ориентаций западного секуляризованного христианства, представление о том, что основным догматом христианского вероучения о конечных судьбах мира и человека является неизбежность второго пришествия Христа, убежденность в том, что именно африканские христианские церкви и движения способны наилучшим образом объединить и организовать всеобщий порядок бытия. В этой новой направленности афро-христианского самосознания нельзя не видеть признаков духовного переворота в осознании единого Бога как воплощения высшей истины бытия и абсолютного блага.

Аналогичный процесс усиления универсалистских мотивов, ценностей и установок религиозного самосознания характерен и для идентичности множества африканских мусульман. В историческом опыте мусульманских общностей Африки эта тенденция связана с распространением суфийских духовных орденов (тарикатов). Суфизм предложил африканцам не только путь к духовному спасению, чего не могли дать африканские этнические религии, но и новый, универсалистский тип социальных связей, основанных на этике братства и взаимной социальной поддержки

внутри уммы, что обеспечило возникновение собственно конфессиональных общин с ярко выраженными функциями социально-экономической интеграции надлокального уровня [Саватеев 2006, 99–107]. Принятие ислама позволило верхушке местных обществ укрепить свое политическое положение; распространение элементов исламской цивилизации отвечало как внутренним потребностям местных обществ, так и потребностям развития их внешних контактов.

В XX в. усилению универалистских начал и тенденций развития исламского религиозного самосознания способствовало начавшееся в 40–50-х годах проникновение в Черную Африку идей исламского фундаментализма, сторонники которого выдвинули требование возврата к первоначальным принципам ислама, очищения его от позднейших культурных наслоений, прежде всего африканских. Созданный в 1953 г. Мусульманский культурный союз в качестве одной из главных своих задач выдвинул борьбу с культурным засильем Запада, взяв курс – в виде разнообразных культурных проектов – на распространение универалистских принципов и ценностей ислама [Саватеев 2006, 208–212]. В конце XX века влияние исламского фундаментализма еще более усилилось в результате обострения в африканских странах социально-экономического и политического кризиса, развития мировых информационных и социальных сетей.

Помимо объективных условий и факторов, усиление универалистской составляющей африканской религиозной идентичности вызвано появлением значительного числа лидеров профетических (харизматических) общин, которые обладают выдающимися способностями в понимании духовных и социальных потребностей развития африканского общества, выдвигая духовно-религиозные идеи в качестве абсолютов, скрепляющих его структуру. В то же время, превращаясь в основу или важный фактор религиозного самоопределения, конкурирующие харизматические культы во многом сдерживают развитие всеобщих социокультурных связей, выходящих за рамки харизматических сект, общин,

групп. Эти группы обычно немногочисленны, приверженность их культу лидера усиливает ощущение собственной религиозной исключительности и часто приводит к изоляционизму и фанатизму.

Трансформация религиозной идентичности адептов христианства и ислама в Африке позволяет сделать вывод о революционном повороте в африканском самосознании, вызванным распространением универсалистских ценностей религиозного спасения и переустройства мира. Вырисовывается альтернативность идеальных путей возрождения Африки: либо вестернизация (европеизация), либо девестернизация африканского социокультурного пространства, влечение к Западу или отталкивание от Запада в качестве «жизненного проекта» будущего. Этот вывод требует дальнейшего обоснования и проверки, прежде всего в плане подтверждения фактов превращения религиозных идентичностей в идентичности культурно-цивилизационного уровня.

Необходимость верификации вывода обусловлена сохраняющейся тенденцией к ограничению пределов распространения независимых христианских церквей и мусульманских суфийских орденов, границами расселения отдельных этнических групп, а также отсутствием в выдвигаемых африканскими правящими кругами проектах социально-экономического развития региона признания значимости религиозного фактора. Необходимо также учитывать проявившуюся в последнее время тенденцию к вырождению исламских фундаменталистских движений и течений в регионе в открыто террористические, криминальные группировки, притом, что подлинный коранический ислам не имеет отношения к террору. Например, исламистская группировка «Бoko Харам» в Нигерии провозгласила своей целью создание чисто исламского шариатского государства и превращение Нигерии в религиозную державу, но к настоящему времени деятельность группировки, судя по всему, свелась к террору и массовым убийствам мирных граждан.

Заключение

Анализ изменений в религиозной сфере стран АЮС позволяет сделать вывод о нарастающей роли в жизни этих обществ, в существовании сотен миллионов африканцев процессов религиозного самоопределения в условиях активного распространения в последнее столетие в Тропической Африке христианства и ислама и повышения на основе христианского и исламского вероучений уровня религиозности основной массы населения. Налицо ключевые предпосылки и проявления данного процесса: тенденции десекуляризации мирового сообщества и кризиса основанного на принципах и ценностях европейского секуляризма мирового порядка; эволюция принципов и ценностей африканских синкретических религий в направлении универсальных догматов мировых религий, прежде всего принципов и ценностей духовного спасения человека; усиление роли религиозной мобилизации различных конфессиональных групп, течений и движений христианской и мусульманской направленности в процессах самоорганизации африканского социума; растущее влияние на самосознание широких африканских масс собственно религиозной – христианской и исламской идентичностей. Масштабы и динамика изменений в условиях и содержании современного религиозного самоопределения африканских народов подтверждают вывод о происходящей на континенте религиозной революции, религиозном повороте Африки в сторону современного постсекулярного поворота.

Глубинной составляющей религиозного самоопределения африканских масс можно считать присутствие в определяющих его процессах факторов и тенденций цивилизационного развития: ориентация все большего числа людей на универсалистские идеалы мировых религий; существенное изменение на этой основе принципов и правил регуляции общественных отношений и поведения человека. Заслуживает внимания геокультурная направленность указанных тенденций – отторжение секулярных ценностей как стандарта западной цивилизации. В качестве цивилизационных составляющих подъема религиозного сознания в регионе

следует еще раз выделить фундаментальные религиозные догматы, определяющие отношение африканских христиан и мусульман к высшему и мирскому порядкам: догмат второго пришествия Христа – для основной массы христианского населения Африки, и вера в восстановление халифата, как золотого века исламского правления. На этой основе развивается цельное – теократическое религиозно-цивилизационное сознание, которое стремится и в мирских отношениях руководствоваться священными текстами своей религии. Развитию именно этого типа религиозно-цивилизационного сознания, особенно на его массовом уровне, способствует широкое распространение африканских странах харизматической набожности как противостоящей обыденной морали и рациональному мышлению формы религиозного самоопределения человека в ситуациях тяжелых жизненных и социокультурных кризисов.

В то же время цельность религиозного сознания приверженцев афро-христианства и фундаменталистского ислама становится потенциальным фактором возникновения и расширения в регионе религиозных конфликтов под лозунгами борьбы за истинную веру. В этой связи в дальнейшем анализе нуждается проблема развития форм африканской религиозной идентичности: факторы и направления их трансформации, возможности согласования, диалога в африканских странах между сакральными ценностями и установками христианских и исламских общностей.

Работа выполнена в рамках научного проекта РНФ № 19–18–0054 «Трансформации глобального конфессионального геопространства: феномен «параллельных» обществ в системе международно-политических отношений».

ЛИТЕРАТУРА

Андреева Л.А. Христианская религиозность в Африке в начале XX века в цивилизационном аспекте // *Цивилизационные альтернативы Африки*. Т. I, ч. 2. М.: ИАФР РАН, 2016. С. 62–73.

Бергер П.Л. Введение. Культурная динамика глобализации // *Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире*. Пер. с англ. М.: Аспект-Пресс, 2004. С. 8–26.

Горохов С.А. Векторы развития конфессионального пространства Африки в эпоху глобализации // *Цивилизационные альтернативы Африки*. Т. I, ч. 2. М.: ИАФР РАН, 2016. С. 5–29.

Горохов С.А., Захаров И.А. Развитие конфессионального пространства Тропической Африки в XX – начале XXI в.: христианство, ислам, этнические религии // *Цивилизационные альтернативы Африки*. Т. II. М.: ИАФР РАН, 2017. С. 113–128.

Ляушева С.А., Нагой А.А. Религиозная идентичность в современной культуре // *Вестник Адыгейского гос. ун-та. Серия 1: Регионоведение: философия, политология, культурология*. 2009. Вып. 9. С. 195–198.

Мирзеханов В.С. Интеллектуалы, власть и общество в Черной Африке. М.: ИВИ РАН, 2001. 248 с.

Мирзеханов В.С. Религия, политика и поиски идентичности в постколониальном обществе (на материалах Черной Африки) // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2015, № 2. С. 14–20.

Мосейко А.Н. Мадагаскар. Особенности культурно-цивилизационного развития. М.: ИАФР РАН, 2018. 234 с.

Окот п'Битек. Африканские традиционные религии. Религии Африки в освещении западных и африканских ученых. М.: Наука, 1979. 221 с.

Религиозный опыт народов Тропической Африки: психологические и социокультурные аспекты. М.: ИАФР РАН, 2012. 268 с.

Саватеев А.Д. Исламская цивилизация в Тропической Африке. М.: ИАФР РАН, 2006. 304 с.

Саватеев А.Д. Исламский цивилизационный проект: суфийский вариант // *Цивилизационные альтернативы Африки*. Т. I, ч. 2. М.: ИАФР РАН, 2016. С. 74–114.

Степанова Е.А. Вера и толерантность // Религия в меняющемся мире. СПб.: СПбГУ, 2012. С. 26–43.

Традиционные и синкретические религии Африки. М.: Наука, 1986. 588 с.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. М.: АСТ, 2003. 633 с.

Яковлев П.П. Столкновение или альянс цивилизаций? Новые вызовы международному сообществу // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). М.: ИЛА РАН, 2010. 208 с.

Dozon J.-P., Augé M. La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine, suivi de la leçon des prophètes par Marc Augé. Paris: Seuil, 1995. 300 p.

Idowu B. African Traditional Religion: A Definition. New York: Orbis Books, 1973. 228 p.

Gifford P. African Christianity: Its Public Role. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1998. 336 p.

Laburthe-Tolra P. La conversation au catholicisme en Afrique noire // *Afrique contemporaine*. 1996, no. 178, pp. 30–39.

Mbembe A. Afriques indociles: christianisme, pouvoir et état en société postcoloniale. Paris: Karthala, 1988. 222 p.

Ranger T.O. Religious Movements and Politics in Sub-saharan Africa // *African Studies Review*. 1986, No. 2, pp. 1–62.

Religion et modernité politique en Afrique noire. Paris: Karthala, 1993. 243 p.

Religion et transition démocratique en Afrique. Paris: Karthala, 1998. 181 p.

Taylor J.V., Lehman D. Christianity of the Copperbelt. L.: SCM Press, 1961. 308 p.

REFERENCES

Andreeva L.A. (2016) *Khristianskaya religioznost' v Afrike v nachale XX veka v tsivilizatsionnom aspekte* [Civilization Alternatives of Africa] in 2 vols., ed. by I.V. Sledzevski, vol. I, part 1, Moscow, Institute for African Studies of RAS, pp. 129–145. (In Russian).

Berger P.L. (2004) *Vvedenie. Kul'turnaya dinamika globalizatsii // Mnogolikaya globalizatsiya. Kul'turnoe raznoobrazie v sovremennom mire*

[Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World], transl. from English, Moscow, Aspekt Press, pp. 8–26. (In Russian).

Gorokhov S.A. (2016) *Vektory razvitiya konfessional'nogo prostranstva Afriki v ehpokhu globalizatsii* [Civilization Alternatives of Africa] in 2 vols., ed. by Igor V. Sledzevski, vol. I, part 1, Moscow, Institute for African Studies, RAS, pp. 129–145. (In Russian).

Gorokhov S.A., Zakharov I.A. (2017) *Razvitie konfessional'nogo prostranstva Tropicheskoi Afriki v XX – nachale XXI veka.: khristianstvo, islam, ehnticheskie religii* [Civilization Alternatives of Africa] in 2 vols., ed. By Igor V. Sledzevski, vol. II, Moscow, Institute for African Studies, RAS, pp. 129–145. (In Russian).

Lyaushcheva S.A., Nagoi A.A. (2009), *Religioznaya identichnost' v sovremennoi kul'ture* [Religious Identity in Modern Culture], Bulletin of the Adyghe State University. Series 1: Regional Studies: Philosophy, Political Science, Cultural Studies. Issue 2, pp. 195–198.

Mirzekhanov V.S. (2001) *Intellektualy, vlast' i obshchestvo v Chernoi Afrike* [Intellectuals, power and society in Black Africa], Moscow: Institute of General History of RAS, 248 p. (In Russian).

Mirzekhanov V.S. (2015) *Religiea, politika i poiski identichnosti v postkolonial'nom obshchestve (na materialakh Chernoi Afriki)* [Religion, Politics and the Search for Identity in Post-colonial Society (based on the materials of Black Africa)], Humanitarian Studies in Eastern Siberia and Far-Eastern Russia, No. 2, pp. 14–20.

Moseiko A.N. (2018) *Madagaskar. Osobennosti kul'turno-tsivilizatsionnogo razvitiya* [Madagascar. Features of Cultural and Civilizational Development], Moscow, Institute for African Studies of Russian Academy of Sciences, p. 234. (In Russian).

Okot p'Bitek. (1979) *Afrikanskije traditsionnye religii. Religii Afriki v osveshchenii zapadnykh i afrikanskikh uchenykh* [African traditional religions in Western and African Scholarship], transl. from English, Moscow, Nauka, p. 221. (In Russian).

Religiozniy opyt narodov Tropicheskoi Afriki: psikhologicheskie i sotsiokul'turnye aspekty (2012) [Religious experience of the peoples of Tropical Africa: psychological and socio-cultural aspects], ed. by L.A. Andreeva, A.D. Savateev, Moscow, IAS RAS, p. 268. (In Russian).

Savateev A.D. (2006) *Islamskaya tsivilizatsiya v Tropicheskoi Afrike* [Islamic Civilization in Tropical Africa], Moscow, IAS RAS, p. 304. (In Russian).

Savateev A.D. (2016) *Islamskii tsivilizatsionnyi proekt: sufiiskii variant* [Civilization Alternatives of Africa] in 2 vols., ed. by I.V. Sledzevski, vol. I, part 1, Moscow, IAS RAS, pp. 74-114. (In Russian).

Stepanova E.A. (2012) *Vera i tolerantnost'* [Belief and Tolerance. Religion in the Changing World], ed. by M.M. Shakhnovich. St. Petersburg, SPbSU, 383 p. (In Russian).

Traditsionnye i sinkreticheskie religii Afriki (1986). [Traditional and Syncretic Religions of Africa], ed. by A.A. Gromyko, Moscow, IAS RAS, 588 p. (In Russian).

Huntington S. (2003) *Stolknovenie tsivilizatsij* [The Clash of Civilizations], transl. from English, Moscow, AST Publ., 633 p. (In Russian).

Yakovlev P.P. (2010) *Stolknovenie ili al'yans civilizacij? Novy'e vy'zovy' mezhdunarodnomu soobshhestvu* [Collision or alliance of civilizations? New calls to the international community], Moscow, ILA RAS, pp. 19-42. (In Russian).

Dozon J.-P., Augé M. (1995) *La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de la leçon des prophètes par Marc Augé. Paris, Seuil, 1995, 300 p.

Idowu, Bolaji (1973). *African Traditional Religion: A Definition*. New York, Orbis Books, 228 p.

Gifford P. (1998) *African Christianity: Its Public Role*. Bloomington, Indiana University Press, 336 p.

Laburthe-Tolra, Philippe (1996). La conversation au catholicisme en Afrique noire, *Afrique contemporaine*, 1996, No. 178, pp. 30-39.

Mbembe, Achille (1988). *Afriques indociles: christianisme, pouvoir et état en société postcoloniale*. Paris, Karthala, 222 p.

Ranger, Terence O. (1986). Religious Movements and Politics in Sub-saharan Africa, *African Studies Review*, No. 2, pp. 1-62.

Religion et modernité politique en Afrique noire (1998), ed. by J.-F. Bayart, Paris, Karthala, 1998, 181 p.

Religion et transition démocratique en Afrique (1998), ed. by François Constantin and Christian Coulon, Paris, Karthala, 1998, 343 p.

Taylor, John,V., Lehman, Dorothea (1961). *Christianity of the Copperbelt*, London, SCM Press, 308 p.

Филип СТЮАРТ

МИРОТВОРЧЕСТВО В ИЗРАИЛЕ: НА ПУТИ К ОТКРЫТОМУ ОБЩЕСТВУ В УСЛОВИЯХ УСТОЙЧИВОЙ ДЕМОКРАТИИ

DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-162-183

(Перевод с англ. статьи “Peace-Building in Israel: Towards an Open Society in a Sustainable Democracy”, написанной специально для издания «Религия и общество на Востоке».)

В статье рассматриваются возможности и проблемы, с которыми сталкивается Форум гражданского согласия (CAF), основанный в Израиле в 2002 г. как одна из площадок по обсуждению пути демократического развития страны. Автор является неформальным партнером и советником директора CAF в течение последних восьми лет. Форум ведет ряд проектов, в том числе работает с Кнессетом и собирает десятки постоянных арабско-еврейских групп, использующих метод совещательного диалога. Уточненная формулировка целей CAF – это «общество для всех в условиях устойчивой демократии». CAF понимает демократию как систему управления, в которой власть исходит из способности граждан принимать на себя решение общих проблем, начиная с собственных общин, и таким образом работать над формированием общегражданского будущего. Общество для всех и устойчивая демократия являются взаимозависимыми элементами.

Ключевые слова: совещательный гражданский диалог, гражданские ценности, религиозная свобода, равенство и свобода, общество для всех, устойчивая демократия, Citizens Accord Forum, Израиль.

Выступая перед израильским Кнессетом в ноябре 1977 г., египетский президент Анвар Садат назвал то, что он видел в качестве основных барьеров на пути к миру между арабами и израильскими евреями: «Все же остается еще одна стена. Эта стена представляет собой психологический барьер между нами. Барьер подозрения. Барьер отвержения. Барьер страха быть обманутым. Барьер галлюцинаций вокруг любого действия, поступка или решения. Барьер осторожных и ошибочных интерпретаций всех и каждого события или утверждения. Именно этот психологический барьер, который я описывал в официальных заявлениях, составляет 70 процентов всей проблемы»¹.

Более сорока двух лет спустя этот психологический барьер остается тем, что многим кажется неразрешимым препятствием на пути к миру, и особенно между арабами и евреями в Израиле. Интифада или палестинское восстание конца 1980-х и начала 2000-х годов, беспорядочные убийства евреев арабской молодежью в течение последних трех лет свидетельствуют о глубине этой проблемы. Все это размывало интерес обеих сторон к дальнейшему арабо-еврейскому диалогу в Израиле. Например, когда в 2017 г. мы были у одной известной ультраортодоксальной активистки совещательного диалога между религиозными еврейскими (*харедим*) и арабскими женщинами, то стали свидетелями ее взволнованного восклицания: «Я больше никогда не буду встречаться с арабами. Все они убийцы!»

И все же, несмотря на неудачи, в Израиле продолжают усилия по созданию общества для всех и устойчивой демократии. В этой статье обсуждаются возможности и проблемы, с которыми сталкивается одна из таких инициатив – «Форум гражданского согласия» (ФГС; англ. – Citizens' Accord Forum), основанный в 2002 г. раввином Михаэлем Мельхиором, в то время депутатом Кнессета, и управляемый совместно

¹ Egypt-Israel Relations: Address by Egyptian President Anwar Sadat to the Knesset. URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/address-by-egyptian-president-anwar-sadat-to-the-knesset>.

Уди Коэном и Ибрагимом Абу-Шинди¹. Автору этих строк довелось быть в течение последних семи лет неофициальным партнером и советником директора. ФГС осуществляет ряд проектов, включая издание арабо-еврейской газеты, координацию работы многонационального молодежного центра, взаимодействие с Кнессетом. Форум проводит уникальные в своем роде масштабные публичные встречи, известные под названием «Яффская конвенция», на которых регулярно присутствуют видные евреи и арабы, а также ведет десятки постоянно действующих арабско-еврейских рабочих групп, используя совещательный диалог для обсуждения или разрешения конкретных проблем в соответствующих общинах².

Все эти усилия были направлены на построение «мира». В 2014 г. удалось договориться о более точной формулировке целей ФГС – собственно, о том типе мира, к которому стремятся все участники ФГС. Основная цель была сформулирована как общество для всех в условиях устойчивой демократии (*shared society in a sustainable democracy*).

ФГС понимает демократию как систему управления, в которой власть исходит из способности граждан принимать решения и работать над общими для всех проблемами, начиная с собственных сообществ, и таким образом, работать над формированием общего будущего, как посредством взаимодействия с согражданами, так и через организации и учреждения. Эти два элемента – общество для всех и устойчивая демократия – взаимозависимы. Одно невозможно ни достичь, ни сохранить без другого.

В сегодняшнем Израиле, действительно, нет общего публичного пространства. Большинство израильских евреев и арабов замкнуты в своей скорлупе. Арабы, как правило,

¹ ФГС является, конечно, лишь одной из «миротворческих» НПО Израиля. На сайте “Secret Tel Aviv” приводятся названия около 30 таких организаций. Peace NGOS Israel Database. URL: <https://www.secrettelaviv.com/magazine/blog/useful-info/peace-ngos-israel-database>. Другой интернет-сайт, “If Americans Knew”, перечисляет 25 светских, мусульманских, иудейских и христианских миротворческих организаций: Peace Groups and Other Organizations. URL: https://ifamericaknew.org/cur_sit/groups.html.

² Подробнее о ФГС см. URL: <https://www.caf.org.il>.

живут в собственных общинах, почти все арабские дети посещают только арабские школы. Та же самоизоляция свойственна для евреев-ультраортодоксов, тогда как большинство светских евреев живут в Тель-Авиве.

Общество для всех предполагает, что все граждане Израиля будут обладать одинаковыми правами и обязанностями в публичном пространстве. Все заинтересованные стороны будут работать вместе для решения социальных вопросов – поверх различий в вероисповедании и этнической принадлежности. Вместе с тем, каждая группа в израильском обществе должна иметь право и возможность практиковать и поддерживать свои собственные верования и традиции. Основным предварительным условием для этого является демократия, в которой права всех защищены и в которой интересы, потребности и чаяния каждой части общества имеют равные возможности для выражения и реализации в политическом поле.

Недавний законопроект о национальном государстве (nation-state bill), который впервые провозглашает Израиль «национальным домом еврейского народа» в его псевдоконституционных Основных законах (Basic Laws)¹, четко отражает глубину разделения, которое некоторые называют израильским «трайбализмом». Его сторонники утверждают, что этот новый закон закрепляет основное право еврейского народа на национальное государство (nation-state). Многие израильские евреи считают необходимым иметь основной закон, который демонстрирует и подчеркивает это основное право. Более того, закон рассматривается как ответ на требования арабов построить национальное государство для палестинцев – Палестины, наряду с существованием государства для двух наций – Израиля. Закон объявляется ответом на официальный документ «Видение будущего палестинских арабов в Израиле», на их требование национальных прав. В том документе говорится: «Определение израильского государства как еврейского государства и использование

¹ Israel passes Jewish state law, enshrining 'national home of the Jewish people' // *The Times of Israel*, 19 July 2018. URL: <https://www.timesofisrael.com/knesset-votes-contentious-jewish-nation-state-bill-into-law>.

демократии на службе его еврейства исключает нас (арабов-палестинцев. – *Прим. перев.*) и создает напряженность между нами и сущностью этого государства. Поэтому мы призываем к консенсусной демократической системе, которая позволяет нам быть полностью активными в процессе принятия решений» [The Future Vision... 2006, 5].

И арабы, и не только они утверждают, что «закон дискриминирует арабов Израиля и другие общины меньшинств». Свидетельством тому – и это особенно касается «общества для всех», – является фраза в новом законе, что «арабский язык понижается с официального статуса до “особого”»¹. Иллюстрацией смятения арабов может служить заявление арабского депутата Кнессета Джамала Хамалке, сделанного сразу после принятия закона: «Я с удивлением и скорбью провозглашаю смерть демократии...». Хотя законопроект явно ущемлял права большинства арабского населения, демократия показала себя в действии: большинством голосов в Кнессете этот новый закон был принят в полном соответствии с демократическими процедурами.

Принятый закон является лишь одним из проявлений сложных, противоречивых и противоборствующих течений в израильском обществе – течений, которые дают основание считать цель построения израильского общества для всех в условиях устойчивой демократии благостной, но пока совершенно неосуществимой мечтой. Тем не менее, глубоко понимая эти течения, руководство ФГС разработало стратегии, которые уже дают краткосрочные результаты, но имеют также и долгосрочные перспективы. Чтобы понять эти стратегии, необходимо начать с конкретизации некоторых из «сложных, противоречивых и противоборствующих течений». Начнем с анализа населения Израиля.

¹ Arabic Downgraded in Contentious Jewish Nation Bill // *Asharq Al-Awsat*, 19 July, 2018. URL: <https://aawsat.com/english/home/article/1336451/arabic-downgraded-contentious-jewish-nation-bill>.

Население и религия

К моменту своего основания в 1948 г. население Израиля составляло всего 1 млн 174 тыс. человек, однако к 2018 г. эта цифра выросла почти до 9 млн. Из всего семикратного увеличения иммиграция составляет чуть более 19%, или примерно 1,8 млн. Государство было основано как еврейское, и недавно юридическое утверждение получил «еврейский национальный» характер Израиля. Тем не менее, количество евреев в процентном отношении к общему количеству израильтян имеет тенденцию к снижению еще с 1959 г., когда они составляли 89% от общей численности населения. Сегодня, оставаясь подавляющим большинством, евреи составляют только 74,3%, и это несмотря на иммиграцию. В свою очередь, население мусульманских граждан Израиля выросло с примерно 112 тыс. в 1949 г. (9,5% от общего числа), до более чем 1,5 млн, или почти 18% к 2017 году¹.

Как хорошо известно, «русские евреи» составляли подавляющее большинство всех израильских иммигрантов, особенно с 1971 года. Из 1 млн 744 тыс. иммигрантов в Израиль в период с 1949 по 2018 годы около 1 млн 262 тыс. прибыли из бывшего Советского Союза, то есть более 14% от нынешнего израильского населения, что составило значительную долю его прироста с 1971 г. Эта российская иммиграция проходила в три этапа, что в общем соответствовало изменениям советской политики, в том числе накануне распада Советского Союза, а затем как следствие – снятию ограничений на эмиграцию. В первой волне с 1971 по 1979 гг. насчитывалось около 119 тыс. иммигрантов, или более половины от общей иммиграции в Израиль за то десятилетие. Соединенные Штаты, Аргентина и Франция в течение этого времени в основном были источниками остальных иммигрантов².

Вторая волна началась в 1989 г. после первого ослабления ограничений на выездные визы из СССР. Произошел

¹ Israeli Central Bureau of Statistics, Israeli Population by Religion by year 1949–2018. URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/vital-statistics>.

² Israeli Central Bureau of Statistics. Immigration into Israel by year. URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/vital-statistics>.

скачок показателя с менее чем 3 тыс. советских эмигрантов-евреев в 1987 г. до почти 13 тыс. в 1989 г. В 1990 г. в Израиль уехали более 187 тыс. россиян – больше, чем за любой год до или после. В целом, между 1989 г. и миллениумом почти 3/4 млн российских евреев выбрали Израиль своим новым домом. За последние 18 лет поток из бывшего Советского Союза постепенно уменьшался, достигнув в 2013 г. лишь 7,2 тыс. Однако за последние три года произошла третья, уже мини-волна новых приезжих, составляющая приблизительно 15 тыс. в год¹.

На сегодняшний день, когда лишь около 25% израильтян «рождены за границей», и «русские» составляют среди них подавляющее большинство, иммиграция как источник роста населения снижается и в течение нескольких лет, вероятно, будет играть незначительную роль. Это отчасти и потому, что в бывшем Советском Союзе осталось мало евреев. По состоянию на 2017 г., по оценкам Израйля, там осталось не более 176 тыс. евреев, поэтому, если бы даже все до последнего евреи эмигрировали из этого региона в Израиль, это немного добавило бы к нынешним 6,7 млн израильтян-евреев. В то же время иммиграция из других частей света составила в 2017 г. чуть более 7 тыс. Действительность такова, что почти 85% еврейского населения мира проживает только в двух странах: 45% в Израиле и 40% в Соединенных Штатах, причем иммиграция из США составляет от 1,5 тыс. до едва 3 тыс. человек в год².

Утрата решающего значения иммиграции для формирования политического ландшафта в Израиле может означать, что отныне необходимо принимать во внимание только внутриизраильские реалии, чтобы понять проблемы и возможности построения в Израиле общества для всех в условиях устойчивой демократии (*shared society in a sustainable democracy*). В этом плане результаты выборов в Кнессет в апреле 2019 г. позволяют предположить, что перспективы

¹ Ibid.

² Vital Statistics: Jewish Population of the World (1882 – Present). URL: <https://jewishvitruallibrary.org/jewish-population-of-the-world>.

как общества для всех, так и сохранения значимой демократии абсолютно неясны. Израильское общество движется, судя по всему, в противоположном направлении, а именно вправо, что наиболее очевидно среди молодых избирателей, две трети которых поддержали г-на Нетаньяху. Согласно опросу, проведенному Институтом демократии Израиля, премьер-министр получил поддержку половины тех, кому от 25 до 34 лет. Более того, около 56% израильтян сегодня идентифицируют себя с правым крылом, по сравнению с 40% по опросу 15-летней давности¹.

Основным фактором в этом сдвиге к политическим правым стал рост ультраортодоксального, или *харедимного* населения, важной частью системы убеждений которых является ценность многодетных семей. С тех пор, как г-н Нетаньяху впервые вступил в должность, их доля выросла примерно на 33%, и ожидается, что в ближайшие десятилетия этот показатель увеличится еще на 50%².

Почти так же быстро, как *харедим*, растет и арабское население – как внутри самого Израиля, так и, особенно, на Западном берегу. Израиль вскоре может столкнуться с непростым выбором: либо стать двунациональным государством, либо государством, в котором арабы и другие меньшинства будут ущемлены в правах. В марте 2018 г. израильская армия представила Кнессету следующую статистику: «В настоящее время на Святой Земле, включая Израиль и палестинские территории, проживают около 6,9 млн евреев, по сравнению с 6,5 млн арабов. Серхио Делла Пергола, специалист по демографии из Иерусалимского Еврейского университета, заметил, что «разрыв, вероятно, полностью исчезнет в течение 15–20 лет»³.

¹ Benjamin Netanyahu appears set to lead Israel in a Record Fifth Term // *Wall Street Journal*, April 12, 2019. URL: https://www.wsj.com/articles/benjamin-netanyahu-appears-to-set-to-lead-israel-in-record-fifth-term-11554888521?mod=article_inline.

² Halbfinger, David M. It's Netanyahu's Israel Now // *The New York Times*, April 10, 2019. URL: <https://www.nytimes.com/2019/04/10/world/middleeast/benjamin-netanyahu-israel-election.html>.

³ Heller, Aron. Expert Confirms Jews and Arabs Nearing Population Parity // *The Times of Israel*, March 27, 2018. URL: <https://www.timesofisrael.com/expert->

Религиозные разделения и демократия

Было бы ошибкой рассматривать борьбу за будущее Израиля лишь как борьбу между его еврейскими и арабскими гражданами. Разногласия в израильском обществе намного сложнее, если судить по демографии, религии и политике. Для нашего анализа мы опираемся на масштабный опрос и анализ, проведенные Pew Research Center (PRC) в 2016 г.¹

Самое поразительное, что 75% израильских мусульман считают себя религиозными. И это из почти 1,7 млн израильских арабов, или 18% от общего числа израильтян. Короче говоря, мусульмане являются наиболее религиозной группой в израильском обществе.

Со стороны может показаться, что израильские евреи, как и само их общество, глубоко религиозны, в то время как лишь половина из них признает себя религиозными. Другая же половина – это светские, то есть евреи только по своей культуре и происхождению, которые в лучшем случае отмечают некоторые традиционные еврейские праздники. Среди религиозных наиболее политически влиятельными являются *харедим* и *датим*.

Опрос PRC показывает, что вне рабочего места наблюдается очень незначительное личное или социальное взаимодействие поперек религиозных или этнических линий. В докладе говорится: «Высокорелигиозные и светские евреи живут в основном в разных социальных мирах, с их относительно небольшим количеством близких друзей и редкими внегрупповыми браками. Опрос показал, что на деле светские евреи в Израиле менее готовы смириться с тем, что их ребенок когда-нибудь свяжет свою судьбу с евреем-ультраортодоксом, чем даже, что их ребенок выберет себе пару из христиан». Такой «трайбализм» усиливает политические различия. Религиозные разделения порождают наиболее основополагающие политические разногласия в израильском обществе.

confirms-jews-and-arabs-nearing-population-parity.

¹ Israel's Religiously Divided Society // *Pew Research Center*, March 8, 2016. URL: <https://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society>.

Они создают фундаментальные проблемы для устойчивости демократического общества, в котором все имели бы равные права в публичном пространстве.

Два ключевых внутренних напряжения могут подорвать израильскую демократию. Первое – между еврейскими религиозными законами и традициями и тем понятием равных политических прав, которое лежит в основе демократии. Из всех израильских евреев 76% согласны с утверждением, что демократия совместима с еврейским государством. Более всего это понятие поддерживают *месоратим* (слаборелигиозные, но чтущие еврейские традиции. – *Прим. перев.*) – 80%. Это неудивительно, поскольку центральным элементом консервативного иудаизма является «дух непредубежденного исследования и терпимости» [BBC]¹. Из *харедим* (ультра-ортодоксов) с тем, что демократия и еврейское государство совместимы, согласны 58%, и это самый скептический показатель для означенных групп евреев. Но реальный вопрос, рассматриваемый как проблема, заключается даже не в этих абстрактных понятиях. Вопрос стоит так: религия или демократические принципы должны иметь приоритет, когда между ними появляется противоречие?

Только в этом вопросе и выявляются настоящие глубинные различия между израильскими евреями. Из *харедим* 89% твердо верят, что Галаха (иудейский религиозный закон, предание. – *Прим. перев.*) должна быть первостепенной, в то время как лишь крошечное меньшинство, всего 3%, поставило бы на первое место демократические принципы. Отражая всю глубину разногласий в этом фундаментальном вопросе, сходное большинство светских евреев, *хилоним*, поставил бы на первое место демократические принципы, и только 1% из этой группы поставил на первое место иудейский закон. Объединяя показатели для обеих групп, 62% израильских евреев выбирают демократические принципы. Подобным образом, 64% израильских арабов не верят, что Израиль

¹ Conservative Judaism // BBC, July 24, 2009. URL: www.bbc.co.uk/religion/religions/judaism/subdivisions/conservative_1.shtml.

может быть одновременно еврейским и демократическим государством.

Эта проблема становится яснее, когда мы ставим в центр внимания степень поддержки населением превращение Галахи в государственный закон. Это сделало бы религиозный закон обязательным для всех, в сущности, требуя, чтобы все израильтяне жили в согласии с толкованием Галахи, которого придерживаются *харедим* или *датим*. В этом различия проявляются ясно и глубоко: подавляющее большинство *харедим* и *датим*, выступают за признание Галахи законом, в то время как такое же подавляющее большинство крупнейших еврейских групп – *месоратим* и *хилоним* – отвергают такой шаг. Эти линии напряженности между демократией и религией далеки от абстрактных. Они находят свое конкретное выражение во многих основных политических проблемах, сотрясающих сегодня израильское общество.

Возможно ли в Израиле общество для всех в условиях устойчивой демократии?

Возможно ли вообще в этих условиях в Израиле общее социальное пространство? Может ли демократия со временем стать устойчивой? Что может потребоваться, чтобы начали уравниваться такие глубинно противоборствующие ценности? С момента своего основания в 2002 г. раввином Мельхиором Форум экспериментировал с возможными путями продвижения вперед в этом отношении.

В течение последних шести лет ФГС сосредоточил все свои усилия на вопросе: как в Израиле возможна устойчивая демократия – в этом дробном обществе со множественной идентичностью? В израильском обществе этот вопрос усугубляется неоднородностью национального самосознания в том остром конфликте, чье разрешение, к сожалению, не кажется близким (конфликт между евреями и арабами-палестинцами). Усугубляется он также разностью идентичностей второго уровня, которые также находятся в состоянии конфликта между собой (религиозные / нерелигиозные, либералы / консерваторы и др.). Суть нашей работы заключается

в создании «совещательного диалога между идентичностями в конфликте».

К счастью, наша работа показала, что этот вопрос, как и многие производные от него вызовы, имеют широкий отклик поверх многочисленных и сложных линий разделения в израильском обществе. Показательным является тот факт, что сегодня более десятка групп регулярно участвуют в обсуждении того, как решать практические вопросы в жизни конкретных общин – таким образом, чтобы поддерживать или продвигать развитие общества для всех при одновременном укреплении демократии. В такие совещательные группы сегодня входят эфиопская иммигрантская община, религиозные мусульманские лидеры, арабские СМИ и общественные лидеры, женщины-ультраортодоксы, религиозные сионисты, ультраортодоксальные раввины, арабские женщины, социальные работники, члены Кнессета и другие. Недавно ФГС расширил сферу своей деятельности, привлекая к совместной работе все группы и идентичности в Израиле: евреев, арабов, религиозных, нерелигиозных, либералов, нелибералов. ФГС также сотрудничает с местными харедимными городскими округами в рамках общественных проектов для решения общих социальных проблем, а также работает с ведущими в Израиле медийными каналами.

Что побуждает израильтян участвовать в этом сложном и трудоемком деле?

Для наглядности приведем два примера мнений – влиятельного имама и сионистского раввина правого крыла (они представляют собой дословные фрагменты из интервью с двумя членами ФГС, проведенных автором в 2018 г.)

1. «Я имам, возглавляю мечеть, в которой проповедую каждую пятницу. Также являюсь директором средней школы и членом ФГС между еврейскими и арабскими израильтянами. Ценность моей работы в том, что я и педагог, и религиозный деятель. Считаю, что я оказываю значительное влияние на людей и могу изменить их представления о евреях и отношениях между арабами и евреями. Кроме того, в нашей

религии, чтобы стать хорошим человеком, я должен думать, как быть другом для всех. Проявлять достоинство и уважение к каждому человеку – вот чему учит моя религия.

В ФГС я возглавляю религиозную группу. Все ее члены – имамы, что означает, что они являются мостами к людям. Проповедь тысячам людей каждую пятницу предоставляет собой ценную платформу, чтобы говорить о чем-то новом. Они могут влиять на судьбы.

Когда я начал с ФГС, я понимал, что встречи с другими группами, то есть арабами и евреями, будут разными. Когда мы встретились в Израиле, я замечал, что наш подход, наш путь – не тот, о котором мы говорили прежде. Это означает, что многое, многое изменилось благодаря этому диалогу. Когда мы говорим с людьми, они видят это. Если они хотят что-то сказать об обществе или других народах, они говорят о достоинстве, добрососедстве, о других как о братьях. Мы уже не можем делать то, что делали в прошлом. Это означает, что нам нужно многое, многое менять».

2. «Я сионистский раввин из Галилеи, неподалеку от Тивериады. Я приехал сюда, потому что действую в сионистской религии, в партии «Еврейский дом» [«Ха-байт ха-йехуди»]. Я отвечаю за две группы ФГС: первая – это группа из двадцати важных раввинов из сионистского движения, а вторая состоит из тридцати мужчин и женщин, которые являются лидерами в своих общинах. Мы говорим о мире на Ближнем Востоке, на Западном берегу. Мы делимся своим опытом и работаем вместе с ФГС, смотрим, как мы можем способствовать миру.

Но мы не левые, и это особый случай. Мы представляем правых Израиля, и мы впервые делаем что-то подобное.

Мы хотим установить мир. Мы не хотим мира в соответствии с соглашениями в Осло или чего-то подобного. Но до сих пор религиозные сионисты только и говорили, что «нет, нет, нет». Сказать «нет» – это одно, но мы должны ответить, что позволило бы нам сказать «да». Что мы хотим? Как мы должны заключить мир? Все хотят мира. Мы молимся три раза в день о мире. Вопрос сейчас в том, как это сделать.

Итак, мы заседаем вместе, советуемся. Мы повстречали много мусульманских ученых, как шиитов, так и суннитов, и размышляем вместе с ними – в Европе и в других местах. Министры от партии «Еврейский дом» просят от нас информации и идей, как разрешить конфликт. Я привлекаю к своим собраниям членов Кнессета от партии «Еврейский дом». Конечно, не всё публикуется, но эта работа очень и очень серьезная.

Мои взгляды очень менялись, когда я, будучи членом Оксфордской исследовательской группы с 2009 по 2013 г., встречал людей из всего спектра израильского общества. Они постоянно говорили мне: мы понимаем, чего вы не хотите, но что именно вы хотите, кроме как депортировать их в Иорданию? Это мечта, но это несерьезно. Тогда я вернулся к однопартийцам и сказал им, что мы не можем просто сказать «нет». Чего же мы хотим? Если вы можете сказать, что вы хотите, возможно, вы сможете убедить и других согласиться с вами».

В центре внимания – понятие гражданской демократии

Во всей своей работе ФГС руководствуется понятием «глубинной» демократии, которое выходит далеко за рамки периодического голосования. Скорее, это представление о демократии как о системе управления, в которой власть исходит из способности граждан принимать решения по общим для всех проблемам. Проще говоря, она определяется способностью людей собираться вместе и решать демократическим способом общие проблемы. Чтобы принимать решения и действовать демократически, люди должны конструктивно говорить друг с другом о волнующих всех проблемах. Люди не будут говорить о них, если они не видят себя ответственными за их решение. Люди не будут говорить конструктивно, если не признают открыто напряженности между разными подходами к вопросам, которые дороги для всех.

Таким образом, проблема должна быть названа так, чтобы люди увидели, что их личный интерес отражен в том,

каким образом проблема обсуждается. Проблема должна быть сформулирована так, чтобы ответственность за действия затрагивала целый ряд участников, помимо экспертов и официальных учреждений. Но нужен не просто какой-то разговор: важно, как люди вместе говорят о проблемах.

Они должны говорить о проблемах, признавая то, что ценно для каждого, чтобы понять и преодолеть напряженность, возникающую при вынесении суждений о том, что нужно сделать. Этим типом конструктивного разговора ФГС и определяет обсуждение. Участие в обсуждении проблем заставит людей расширить свое понимание природы этих проблем, что, в свою очередь, расширит их чувство самоопределения других и самих себя. Проработка этих проблем и напряженность, возникающая между тем, что люди хотели бы сделать, и вытекающими отсюда негативными последствиями, может привести к лучшему пониманию. А именно, того, как ситуацию, которая по-разному влияет на людей, можно легче всего переносить всем вместе, сообща.

Таким образом, развитие способности людей управлять собой, даже при конфликте идентичностей, возрастает, потому что люди больше не желают сводить себя к единичным идентичностям и не считают, что сталкиваются с бинарным выбором. Когда люди собираются вместе с другими людьми, которые разделяют их заинтересованность и способность конструктивно решать проблемы, представляющие общий интерес для всех, соседствующих в определенном месте, эти проблемы служат рычагом для мышления по-другому.

Обсуждение действительно помогает развить готовность действовать, что заставляет людей учитывать различные ресурсы, имеющиеся в их распоряжении. Использование таких ресурсов и усилия к тому, чтобы различные субъекты могли работать сообща, приводят к реакции общества на общие проблемы. Поощрение постоянного соучастия в изучении проблем является ключом к формированию демократических гражданских навыков. Так что, когда возникают другие проблемы, они также могут решаться демократическим путем.

Прогресс на пути к обществу для всех в условиях устойчивой демократии требует, чтобы граждане, члены поляризованного общества, работали сообща в поиске решения общих проблем, которые не поддаются «техническим» односторонним решениям. В частности, [предлагаются методы]:

1. Глас народа (public voice), или знание. Это достигается с помощью групповых собраний – иногда отдельных, а иногда смешанных – продолжительностью от трех до восьми часов, в течение которых участники не обязаны достигать соглашения и согласованного курса действий, а скорее им предлагается понять, почему «другая сторона» думает так, как она думает. Нет необходимости доказывать другой стороне, что вы правы, но нужно понимать многочисленные аспекты каждой проблемы, пытаясь оценить, в какой степени может быть сделан осознанный совместный выбор. И если совместный выбор не может быть сделан, мы стремимся помочь гражданам понять, в чем заключаются трудности или мотивы отсутствия согласия.

Высказывания участников показывают, что совещательный процесс имел некоторую эффективность в достижении этой первой цели – формирования голоса [озвучивание] или знания (creating voice, or knowledge) «другого».

«Это важный вид деятельности. Для меня очень важно услышать и узнать, что думают “они”, и в не меньшей степени, чтобы они слышали и узнали, что думаем мы».

«Мы даже достигли некоторых соглашений, вам следует проинформировать членов Кнессета, с которыми вы работаете, об этих соглашениях».

«В следующий раз стоит пригласить больше средств массовой информации, чтобы больше людей узнали, что договоренности могут быть достигнуты по различным темам».

«Очень важно, чтобы публика знала, что евреи-харедим и арабы встречаются и договариваются».

2. От диалога к действию. В этом случае группы принимают решение о каких-либо совместных гражданских акциях, и иногда это планируется в сотрудничестве с политиками – для продвижения и реализации решения, принятого

путем осознанного выбора участников. Поскольку даже те, кто глубоко привержен достижению общей цели, нередко просто не решаются покинуть комнату для переговоров и приступить к действиям, для ФГС стало ясно, что ощутимый прогресс в достижении этой цели потребует значительного времени, по крайней мере, 30-ти часов групповых встреч.

Опыт работы с такими совещательными группами и опыт совместного изучения проблем, накопленные с течением времени, научили ФГС, что для перехода от зала совещаний к действиям, то есть для повышения общегражданской ориентированности участников, им должна быть предоставлена возможность найти общую почву для принципиальных компромиссов, имеющих значение для всего израильского общества.

К сожалению, этот опыт показывает также, что те ценности, на которых люди хотели бы сосредоточиться, как раз и разъединяют их. Видимо, такое сосредоточение непродуктивно, так как многие считают, что ценности, которые им наиболее дороги, например, религиозная свобода, равенство и вольность (*religious freedom, equality and liberty*), являются абсолютными и ни при каких условиях не могут быть объектами компромисса. Короче говоря, проблема заключается в глубоком страхе, что движение к целям, которые они умом разделяют, может подорвать моральные и эмоциональные основы их образа жизни. Задача ФГС состоит в том, чтобы стимулировать признание того, что в конкретных ситуациях даже «безусловные» ценности часто оказываются в напряжении друг с другом. Создание общества для всех требует, чтобы все израильтяне, в конце концов, признали, а затем со временем взялись за интеллектуально сложную и эмоционально волнующую задачу «преодоления» этой напряженности, как отмечал социолог Дан Янкелович [Yankelovich 2014; 1991].

Чтобы предоставить израильтянам больше возможности для признания этого факта и начала работы по некоторым из наиболее фундаментальных компромиссов, включая их ценности, ФГС организовал в 2018 г. свой первый международный круглый стол. Идея заключалась в том, чтобы собрать

за одним столом сорок влиятельных, вдумчивых людей, взятых из каждого израильского «племени» (“tribes”). Опираясь на лидеров разных общин, уже вовлеченных в работу, ФГС с трудом, но удалось собрать их за столом. Впервые на этой встрече присутствовали светские сионисты. Не без шума и взаимных обвинений, в конце концов многие участники признали, что впервые тот обмен мнениями «заставил» их переосмыслить многие из своих предположений и, по крайней мере, признать существование напряженности и компромиссов – в частности, между религиозными ценностями ультраортодоксов и базовыми демократическими ценностями и практиками.

В течение нескольких месяцев после этого круглого стола ФГС получал запросы на участие в следующей сессии от все более авторитетных и влиятельных лидеров всех кругов израильского общества. А уже к третьей сессии, в феврале 2019 г., по меньшей мере 160 человек обратились с просьбой пригласить их на это совещание, из которых были отобраны 40 человек для проведения содержательного обмена. Нижеследующий раздел может помочь читателю хорошо почувствовать характер этого диалога идентичностей, ограниченного, однако, только двумя обменами мнений: по базовым ценностям и еще двум важным, но весьма противоречивым вопросам.

Третий международный круглый стол Форума гражданского согласия

Лучший подход в диалоге идентичностей, по мнению ФГС, – это сосредоточиться на фазе компромисса в совещательном процессе. Чтобы добиться признания напряженности вокруг базовых ценностей, ФГС попросил еврейского профессора и раввина и Верховного имама Израиля объяснить, как рассуждение (deliberation), в понимании ФГС, составляет основную часть как иудейской, так и исламской религий. Их подход состоял в том, чтобы показать, как вообще богословие включает в себя «уравновешивание» ценностей, даже базовых. Их выступления подвели к вопросу о том, где находится

«красная линия», где каждый готов умереть ради собственных ценностей.

Еврейская традиция предполагает глубокое обсуждение возможности общего вклада (sharing) человеческих существ с их социальной и другими составляющими. Один из ведущих подходов заключается в том, чтобы стремиться к уважительному и благоприятному обмену мнениями по принципу «то, что мое, также и ваше; то, что ваше – также и мое». Каждая сторона вносит свой вклад в общий результат, признавая важным и вклад другой стороны. Это также подходит и в качестве основы общего вклада в семейной жизни.

Чтобы придать конкретные очертания этим философским и довольно абстрактным представлениям, были предложены некоторые из наиболее сложных конкретных вопросов, связанных с созданием общества для всех, чтобы выявить базовые компромиссы, связанные с их решением. В данном случае были рассмотрены проблемы гендерного разделения в высшем образовании и роли средств массовой информации в создании общества для всех. Эта повестка дня заполнила первый день.

В отношении пола существуют три противоборствующие ценности: религиозная свобода, равенство и вольность (liberty). Один профессор стремился рассмотреть ценности религиозной свободы и равенства, утверждая, что они могут быть решены только в частных академических учреждениях, где поддерживается религиозная свобода.

Включение значения равенства в дискуссию привело к решению о том, что в государственных учреждениях равенства должно быть наивысшим, и между мужчинами и женщинами не должно быть разделения.

Преподавательница утверждала, что мы должны работать в соответствии с принципом совещательности, а это означает, что правительство не может вмешиваться в этот вопрос, а решать это может только каждая община. Проблема здесь заключается в том, поддерживает ли все сообщество религиозные ценности на одном уровне с равенством.

Группа пришла к выводу, что по мере своего решения, в конечном итоге, этот вопрос, вероятно, столкнется с идеей смешанного образования. Обсуждение показало, что эти ценности, имея разное значение в глазах разных групп и отдельных лиц, действительно глубоко укоренены. В то же время большинство участников признало, что эти ценности противостоят друг другу, и поэтому рассуждение является подходящим и исчерпывающим подходом в определении их приоритета в конкретных обстоятельствах.

Каковы были результаты? По вопросу возможности компромисса между дорогими для многих убеждениями выступления вызвали, конечно, бурную дискуссию, которая, по-видимому, способствовала серьезному размышлению участников. В частной беседе между еврейским и арабским докладчиками каждый из них выразил удивление по поводу совпадения базовых ценностей в каждой религии и согласился с тем, что, хотя иерархии ценностей существуют, компромиссы и поиск баланса являются нормальными и необходимыми.

Дискуссия о раздельном образовании, по крайней мере, прояснила дистанцию между *харедим*, для которых разделение полов, по крайней мере до брака является стержневым убеждением, и теми, кто считает, что освобождение женщин от таких ограничений является их моральным долгом. Согласия по этому вопросу и не предполагалось. То, что ФГС предвидел и что на деле произошло, было серьезным, прямым рассмотрением компромиссов в этом вопросе. По крайней мере, первая стадия, осознание того, что компромиссы возможны, а также вторая – необходимость их рассмотрения, как представляется, были достигнуты среди наиболее ущемленных в этом отношении – *харедим*.

Второй день был посвящен, главным образом, вопросам создания устойчивой демократии. Рабочая установка ФГС во всей его деятельности состоит в том, что он состоит из активных, демократических граждан. Принятая ими модель очень близко соответствует модели, описанной в «Экологии демократии» (David Mathews, *The Ecology of*

Democracy: Finding Ways to Have a Stronger Hand in Shaping Our Future. Dayton, OH: Kettering Foundation Press, 2014. Издано на русском: [Мэтьюз, 2016]), а их многочисленные постоянные совещательные группы, многие из которых работают над решением конкретных проблем в своих локальных общинах, представляют собой как эксперименты, так и образцы гражданской демократии в Израиле.

Отдельная проблема, которая обсуждалась на том круглом столе, касалась границ инициатив граждан и организаций и их связи с государством. Был представлен конкретный пример – работа гражданского суда, который рассматривает вопросы сексуальных оскорблений (sexual abuse) в консервативных общинах, где большинство женщин не хотят сообщать о своих проблемах в государственные органы. В таких общинах очень сложно в эмоциональном плане признать, что у них вообще возможно сексуальное оскорбление. Поэтому одна современная ортодоксальная женщина вместе с группой раввинов создали общественную организацию, которая угрожает публичностью в рассмотрении доходящих до них инцидентов. Все это сделано в соответствии с государственным законодательством. Одним из результатов их работы является повышение уверенности женщин в том, что они могут обращаться с жалобами в суды, опираясь на поддержку этой группы. ФГС рассматривает эту инициативу как пример сотрудничества граждан с государством, налаживания моста между общинами и государством по такой крайне важной и очень деликатной проблеме. В конце встречи находившийся в зале видный ультраортодоксальный раввин пригласил основателя этой организации встретиться с ним и дать совет по созданию аналогичной организации в его общине, хотя первоначально он решительно возражая против самой идеи о том, что сексуальное оскорбление может иметь место в их среде.

Тот круглый стол «поднял ил со дна», но также ясно дал понять, какие компромиссы необходимы для продвижения к разделяемой участниками цели, хотя все еще остаются принципиальные вопросы. Приведут ли выводы круглого стола к продолжению усилий по достижению компромиссов,

необходимых для нахождения взаимопонимания? Будет ли в итоге выработан «общий этос», необходимый для единого публичного пространства? Как идейные наработки ФГС могут получить широкое распространяться в израильском обществе? Короче говоря, как спросил сопредседатель Форума Уди Коэн, «Где же мир?»

Перевел с англ. А.В. Сарабьев

ЛИТЕРАТУРА

Мэтьюз, Дэвид. Экология демократии. В поисках ведущей силы успешного будущего / пер. с англ. О.Ю. Фаина. М.: Центр книги Рудомино, 2016. 240 с.

The Future Vision of the Palestinian Arabs in Israel / Ed. by Ghaida Rinawie-Zoabi; The National Committee for the Heads of Arab Local Authorities. Nazareth, 2006. 40 p.

Yankelovich, Daniel. *Wicked Problems, Workable Solutions: Lessons from a Public*. Rowman & Littlefield Publishers, 2014. 224 p.

Yankelovich, Daniel. *Coming to Public Judgment: Making Democracy Work in a Complex World*. Syracuse University Press, 1991. – (The Frank W. Abrams Lectures). 368 p.

REFERENCES

Mathews, David. (2016) *Jekologija demokratii. V poiskah vedushhej sily uspehnogo budushhego* [The Ecology of Democracy: Finding Ways to Have a Stronger Hand in Shaping Our Future], Moscow, Rudomino.

The Future Vision of the Palestinian Arabs in Israel (2006), ed. by Ghaida Rinawie-Zoabi, The National Committee for the Heads of Arab Local Authorities. Nazareth.

Yankelovich, Daniel (2014). *Wicked Problems, Workable Solutions: Lessons from a Public*. Rowman & Littlefield Publishers.

Yankelovich, Daniel (1991). *Coming to Public Judgment: Making Democracy Work in a Complex World*. Syracuse University Press.

ВЛИЯНИЕ ПАЛОМНИЧЕСКИХ ПОЕЗДОК НА РЕГИОНАЛЬНУЮ ПОЛИТИКУ ИРАНА И ЕГО ОТНОШЕНИЯ С ОБНОВЛЕННЫМ ИРАКОМ¹

DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-184-229

Исследуется влияние паломнических поездок иранских шиитов в Ирак на региональную политику Ирана, а также на взаимоотношения Ирана с обновленным Ираком. Автор применяет элементы описательно-аналитического метода, а также синтеза теории критериев лидерства Флемеса, теории функционального императива к сотрудничеству Митрани и конструктивистской теории воздействия социальных норм на политическое поведение акторов. Исследовательская гипотеза состоит в том, что в силу влияния на политику Ирана шиитской идентичности значительной части населения региона паломнические поездки породили императив к сотрудничеству между двумя странами: укрепив ирано-иракские отношения, они создадут предпосылки для реализации политики исламского объединения на Ближнем Востоке на базе опыта глубокого взаимодействия с Ираком. Этот опыт свидетельствует, что важнейшие функции паломнических поездок для региональной политики ИРИ и ирано-иракских отношений сводятся к следующему: созданию базиса для исламской конвергенции, переосмыслению понятия «исламская идентичность» и использованию космополитической функции духовного путешествия, превращению границ войны в границы мира, отказу Ирана от возрождения прежних политических разногласий и опоре на политику мягкой силы

¹ Оригинал статьи был опубликован на персидском языке в журнале «Ши'е шенаси» [Шиитские исследования], Том XIII, № 2 (2015). С. 181–220. Перевод на русский – Б.В. Норик. Подбор статьи и перевод осуществлены при поддержке Фонда исламской культуры им. Ибн Сины.

в обновленном Ираке, влиянию духовности паломников на распространение идеи ненасилия и установления мира в регионе, участию в восстановлении Ирака с акцентом на воссоздание гробниц шиитских имамов в Багдаде, Наджафе и Кербеле. Политика Ирана в отношении Ирака формализуется с помощью конструктивистского анализа на основе приоритета нормы над интересами.

Ключевые слова: паломничество, религиозный туризм, региональная политика, сила, Иран, Ирак, шиитская культура

Введение

Паломнический туризм составляет один из наиболее распространенных видов туризма в исламских странах Ближнего Востока. Паломнические поездки к святым местам Ирана и Ирака относят к числу наиболее ранних и значительных форм взаимных контактов этих двух стран.

Исламская Республика Иран (далее – ИРИ) неоднократно выражала свое стремление создать Всемирный исламский совет, и в первую очередь, Ближневосточный исламский союз, чтобы самой участвовать в формировании ядра лидирующих стран Ближнего Востока.

В этих своих планах страна исходит из понимания собственного культурного потенциала и духовного влияния на регион. В новой туриндустрии, занимающей третье место в мировой торговле, помимо денежного обмена происходит обмен этическими ценностями. Ответственные за разработку культурной политики ИРИ предполагают различными путями, в том числе с помощью религиозного туризма, оказать влияние на культурный обмен в регионе таким образом, чтобы устранить общую политическую линию на сдерживание своей страны.

В данном исследовании предполагается на основе описательно-аналитического метода осветить вопрос влияния религиозного туризма на региональную политику Ирана и, в частности, на его взаимоотношения с обновленным Ираком. Базовая гипотеза работы состоит в том, что ввиду влияния религиозной идентичности на политическое поведение

ИРИ в регионе, а особенно в силу воздействия шиитской идентичности на политику Ирана в отношении Ирака, паломнические поездки в краткосрочной перспективе привели к относительному снижению факторов, разделяющих эти две шиитские страны. В среднесрочной перспективе шиитское паломничество укрепит отношения Ирана с Ираком как влиятельным членом Арабской лиги и в долгосрочной перспективе создаст предпосылки для реализации идеи Ближневосточного исламского союза – уже на основе опыта глубокого взаимодействия с Ираком.

Основные понятия

Перед тем как перейти к непосредственному предмету исследования, представляется необходимым дать определения используемым в нем терминам.

1. *Паломник-турист*. Представляется, что словосочетание «религиозный туризм» превратилось в своеобразный омоним, из которого каждый извлекает содержание, соответствующее его собственному пониманию, но не обязательно совпадающее с другими трактовками. Автор считает паломником-туристом путешественника, отправляющегося в путь для того, чтобы встретиться с духовными лицами или посетить места, наподобие гробниц непорочных имамов и их потомков. В отличие от обычной туристической поездки, даже если такое путешествие будет сопровождаться тяготами, то это не только не окажется препятствием, но в некоторых случаях будет истолковано как знак свыше, что усилия паломника приняты.

2. *Чистый и религиозный туризм*. Некоторые исследователи, например, Шоу и Уильямс [Shaw, Williams 1994, 68], пытались дать определение понятию «турист». Это определение представляется некорректным, поскольку трактует туриста как путешественника. Были попытки дать определение и понятию «религиозный туризм». Однако здесь содержательное определение подменялось описанием религиозных мотивов паломников. В данной статье под религиозным туристом понимается человек, который отправляется к святым местам

как паломник с целью совершить те или иные обязательные или желательные религиозные обряды. Под чистым же туризмом мы понимаем такой род туризма, который не связан с грехом, не создает паломнику никаких препятствий для совершения религиозных обрядов, а все его предшествующие и последующие деяния считаются допустимыми с точки зрения исламских законов.

3. *Социология паломничества.* Под социологией паломничества понимается изучение той сферы коллективного поведения, которую принято называть паломническим действием. Это отрасль социологии, занимающаяся паломническим поведением коллектива как коллективным актом [Таки-заде Давари 2001, 59]. Поскольку иранские паломники-шииты отправляются к святым местам, расположенным в Ираке, то их паломническое поведение, их симпатии по отношению к иракским единоверцам, а также давно позабытое единодушие с иракскими шиитами рассматриваются нами в контексте религиозной социологии, а точнее ее особого направления – социологии паломничества.

4. *Обновленный Ирак.* Под «обновленным Ираком» мы понимаем период после падения Саддама Хусейна в 2003 г., после оккупации Ирака американскими войсками и их союзниками по НАТО под предлогом наличия в этой стране оружия массового уничтожения. С этим периодом связаны появление иракского шиитского государства, воссоздание и приход к власти ослабленных шиитских институтов [Талашан 2010, 31], а также появление в Ираке федералистских тенденций. Ближайшим следствием возникновения в Ираке шиитского государства стало расширение перспективных сфер приложения региональной политики Ирана.

Теоретическая основа исследования

Междисциплинарный характер настоящего исследования не позволяет строить его на какой-то одной теории, поэтому представляется, что выполнение поставленных задач будет обеспечено сочетанием нескольких научных концепций.

После Исламской революции, опираясь на коранические истины: «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними» (Коран 13:11)¹ и «Поистине, этот ваш народ – народ единый, и Я – Господь ваш, поклоняйтесь же Мне!» (Коран 21:92), руководство ИРИ пересмотрело свою внешнюю политику. Было решено на основе идеи сближения обратиться к созданию единой исламской общины и этим повысить уровень политического единомыслия в регионе, а для достижения этой высокой цели – опробовать эффективные тактические приемы.

После окончания холодной войны в регионе возникли предпосылки создания своих полюсов силы (или, по выражению Барри Бузана², «формирования системы власти» [Buzan 1996, 42]), способных нивелировать давление крупных держав. В этих условиях свой идеал единой исламской общины Иран предпочел сначала воплотить в форме Ближневосточного исламского союза. Уже следующим шагом – при опоре на ряд теорий, наподобие предложенных Дэвидом Митрани³ и Эрнстом Хаасом⁴, которые исходят из усложнения ситуации на международной арене и признании функционального императива к сотрудничеству между разрозненными поли-

¹ Здесь и далее приводится по изданию: Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Наука, 1988. – *Прим. ред.*

² Барри Гордон Бузан (род. 1946), политолог «английской школы» международных отношений (London School of Economics), основатель теории комплекса региональной безопасности.

³ Дэвид Митрани (1888–1975), политолог румынского происхождения, работал в Институте перспективных исследований Принстонского университета (США). Известен как специалист в области региональной интеграции и основоположник теории функционализма в международных отношениях. – *Прим. ред.*

⁴ Эрнст Бернард Хаас (1924–2003), американский политолог немецко-еврейского происхождения. Служил в военной разведке США, учился в Чикагском и Колумбийском университетах. Работал профессором Департамента политических наук при правительстве США, был профессором, а в 1969–1973 гг. директором Института международных исследований Калифорнийского университета в Беркли. Разрабатывал теорию интеграции в рамках неофункционализма. – *Прим. ред.*

тическими единицами, – должен стать переход к региональной интеграции.

Как правило, и региональные, и надрегиональные игроки смотрят на появление новой силы в регионе без оптимизма и обеспокоенно следят за усилением соперников, предполагая вероятную угрозу своим интересам. Согласно теории Бузана, один из путей решения такого рода проблем состоит в том, чтобы политические единицы не стремились к обретению могущества в одиночку, но, подобно тройке европейских стран – Англии, Франции и Германии, добивались своих целей через вхождение в ядро ближневосточных лидеров и выстраивание союзнических отношений с равными себе странами, что обеспечит им меньшее давление на пути к обретению доминирующего положения.

По мнению исследовательницы Макси Шуман, для превращения в региональную державу необходимы четыре важные предпосылки: (1) внутренние стимулы, побуждающие играть лидирующую и стабилизирующую роль; (2) проявление интереса к занятию ведущих позиций; (3) создание необходимого потенциала; (4) признание соседними странами лидерства этой державы в контексте региональной безопасности [Schoeman 2000, 353].

Дэвид Болдуин определяет понятие «сила государства» в таких аспектах, как экономическая деятельность и обеспечение безопасности, а также сфера влияния и политического веса в смысле «признания статуса региональной державы со стороны других государств, принятия на себя расходов и приобретения всех инструментов и механизмов реализации власти» [Baldwin 2002, 178–179].

Даниел Флемес¹, на теорию которого опирается настоящее исследование, считает, что превращение в региональную державу обеспечивают четыре главные критерия: (1) доброжелательное проявление притязаний на лидерство; (2) использование необходимых материальных и интеллектуальных источников силы: внешняя политика такого государ-

¹ Ученый из Германского института глобальных и региональных исследований (GIGA, Гамбург) – *Прим. ред.*

ства должна быть приемлемой, надежной, а также содержать привлекательные нравственные и культурные компоненты; (3) своевременное использование инструментария внешней политики, например, зарубежные инвестиции, торговля, оказание помощи; (4) признание лидирующей роли «третьими странами» [Flemes 2007, 12–18], что требует от этого государства ответственного поведения, поскольку, если страны региона не примут его лидирующей роли, процесс обретения силы окажется трудным. Как будет показано ниже, Иран в относительной степени соответствует четырем этим критериям.

В свою очередь, согласно теории кооперативной гегемонии [Pedersen 2002, 677–696], некоторые сильные государства, создавая определенную региональную идентичность, не только укрепляют конвергенцию в рамках региона, но и повышают свой переговорный потенциал в надгосударственной сфере. В этой связи одним из конструктивных элементов региональной политики Ирана является создание Ближневосточного исламского союза, в рамках которого приоритетом считается углубление сотрудничества с обновленным Ираком.

После окончания холодной войны мир начал восприниматься в русле глобалистской парадигмы, что усиливает тягу к созданию различного рода объединений. По мнению упоминавшихся Хааса и Митрани, государства уже не в состоянии в одиночку противостоять ряду общих проблем, например, загрязнению окружающей среды, киберпреступности или распространению эпидемий: односторонние усилия государств, как правило, неэффективны и требуют огромных затрат. Таким образом, государствам необходимо сотрудничать друг с другом. Несмотря на отдельные проблемы, связанные с распределением финансирования и обязанностей, национальные задачи могут быть решены только благодаря международному сотрудничеству.

Дэвид Митрани считает, что существует своего рода функциональный императив, побуждающий страны к сотрудничеству с целью разрешения имеющихся проблем [Mitrany 1996, 27]. По мысли ученого, чтобы выйти из-под давления беспокойной, полной хаоса международной атмосферы,

национальное государство должно передать некоторые сферы своей компетенции наднациональным институтам. Он считает, что сотрудничество в технической области создаст предпосылки для сотрудничества политического, а также для соглашений по безопасности [Маскле 2002, 5]. Как показывают результаты подобного сотрудничества в Европе, может появиться возможность политического объединения государств [Сайф-заде 2005, 387).

Следуя идее Митрани, одной из общих проблем ближневосточных стран является отсутствие адекватной доли в растущей мировой туристической индустрии. Эти страны могли бы сотрудничать друг с другом в поисках путей увеличения туристического потока и в ходе этого сотрудничества – приблизиться к созданию Ближневосточного исламского союза. В частности, основными проблемами в ирано-иракских отношениях являются отсутствие безопасности и комфорта, особенно теракты, совершаемые против иранских паломников во время их поездок по Ираку. ИРИ на основе широкого сотрудничества в сфере обеспечения безопасности и комфорта паломников развивает взаимоотношения с обновленным Ираком, что занимает особое место в ее региональной политике.

Помимо теорий Митрани и Флемеса, мы используем также идеи конструктивистов, полагавших, что интеллектуальные и нормативные конструкты обладают той же ценностью, что и материальные [Мошир-заде 2007, 335]. Кроме того, они считают, что политические поступки личности и действия общества формируются на основе идентичности и культуры самого этого общества [Шафи'и 2010, 56). Отсюда, стратегия ИРИ в отношении Ирака, являясь частью иранской общерегиональной стратегии, трактуется в русле союзничества и добрососедства, а также стремления к усилению влияния в регионе [Бохрани 2012, 32], с той только особенностью, что Иран обладает богатой религиозной культурой, и после Исламской революции религиозная идентичность придаст политическим действиям этой страны на международной арене особый смысл. На основе конструктивистского анализа

предмета исследования мы приходим к выводу, что в силу наличия внутри страны религиозного запроса на паломничество к святым местам Ирака, а также устойчивости нормы, именуемой «паломничество», иракская политика Ирана и ирано-иракские отношения реализуются на основе приоритета нормы над интересами.

***Задачи, которые необходимо решить Ирану
для превращения в региональную державу
после окончания холодной войны***

Поиск гарантий собственной независимости диктует ИРИ стремление к обретению силы в регионе – это ясно отмечается в Перспективном плане развития. В документе слова «региональное превосходство» (*бартари-йе мантакеи*) означают выход на первое место в сфере экономики, науки и технологий [Резайи 2006, 65]. Такая трактовка превосходства подразумевает, что, во-первых, ИРИ ни в стратегическом, ни в геополитическом отношении не вынашивает захватнических планов и не предполагает расширение своих границ в любой точке региона. Во-вторых, стратегия опоры на экономику, науку и технологии предполагает, что ИРИ отрицает любые формы милитаристской политики, гонку вооружений и концентрацию в регионе разрушительных видов вооружений.

Согласно этому подходу, стратегия силы на религиозной закваске воспринимается не просто как неизбежность, но как некая ценность, которая станет ответом на национальный запрос и стремлением избежать повторения горького исторического опыта в будущем.

Среди прочих аргументов в пользу необходимости усиления Ирана можно назвать следующие:

1. Секуляризм и пересмотр интересов на основе региональной кооперации

ИРИ находится в окружении двух систем – одна из них тяготеет к Персидскому заливу, другая – к Центральной Азии. Для выхода из создавшегося положения политическая логика требует избавиться от регионального давления

с помощью интеграционных процессов и войти в число региональных держав.

В эпоху, последовавшую за окончанием холодной войны, у Ирана появилась возможность пересмотреть свой взгляд на внешнюю политику (в том числе, с учетом теории Митрани), и понять, что отсутствие в международных институтах идет не на пользу стране и увеличивает ее уязвимость, что для исправления положения, возникшего в результате изменений революционных и военных лет, а также для усиления экономической мощи необходимо сотрудничество с мировыми экономическими институтами. Таким образом, Иран стал проявлять большую гибкость по отношению к внешнему миру.

Например, пересмотрев свои отношения внутри Организации регионального сотрудничества и развития [Бейлис 2004, 319], Иран уже в рамках Организации экономического сотрудничества расширил сотрудничество со странами Центральной Азии. В числе прочих изменений было то, что вместо прямого столкновения с тем, что Иран считал «несправедливым мировым порядком», он преследует свои цели по правилам международной игры. В этой связи, на первом этапе Иран принял решение снять напряженность в отношениях с Саудовской Аравией и рядом европейских стран [Рахмани 1996, 77], с тем чтобы снизить давление со стороны США, и в будущие десятилетия, реализуя многостороннюю политику интеграции и уравнивания, сформулировать свою стратегию и предпринять необходимые шаги для ее проведения в жизнь на международной арене, что для такой страны как Иран, является скорее неизбежностью, нежели благоприятным условием [Хаджжи Йусефи 2008, 46].

Проводя исламский принцип «сплоченности сердец»¹, Иран в значительной степени изменил негативный взгляд стран региона на свои задачи в регионе в позитивную сторону. В частности, помощь Афганистану и Ираку показывает, что Иран способен проявить себя в качестве региональ-

¹ См., например: Коран 8:62–63. – *Прим. перев.*

ной державы, воспринимающей коллективную безопасность, а также безопасность соседних стран как свою собственную.

2. Воспроизводство исламо-иранской модели власти, создание режима безопасности и политика уравнивания

Еще одной задачей Ирана является создание режима безопасности с той оговоркой, что сущность понятия «безопасность» относительна, абстрактна и не поддается анализу [Басири 2000, 71], а абсолютная безопасность недостижима. Таким образом, один из путей превращения в региональную державу заключается в обеспечении такой безопасности, которая гарантирует всестороннее развитие страны.

Кроме того, по мнению ряда аналитиков, Иран – единственная страна, которая, благодаря специфическим особенностям и структурным преимуществам на региональном уровне, способна вызвать антагонизм, поэтому ИРИ необходимо получить ситуативные преимущества. Хотя Иран может использовать свою способность к созданию антагонизма в реваншистском ключе и завести регион в тупик, ИРИ, напротив, стремясь возвысить свое положение, устанавливает партнерские отношения с авторитетными соседними странами, в частности с Ираком.

Факторы, способствующие и препятствующие превращению ИРИ в региональную державу

К числу важнейших факторов, способствующих превращению ИРИ в региональную державу, относятся: идеологический базис, богатая исламо-шиитская и революционная культура [Тюаль 2003, 24], воля к реализации идеалов пророка Мухаммада и имама ‘Али в своей духовно-ориентированной политике, историческая ситуация, геополитическое значение страны, качественный и количественный состав населения, обладание стратегическими запасами нефти, газа и полезных ископаемых, а также использование земельных и водных ресурсов.

Однако особую важность мы придаем ограничениям: анализ и предупреждение последних имеют своей целью нейтрализовать или уменьшить давление сдерживающих

факторов. Одним из факторов, препятствующих усилению Ирана, являются углубляющиеся разногласия на Ближнем Востоке, которые затрудняют Ирану создание благоприятных условий в регионе и реализацию его стратегии в Ираке: этот процесс будет откладывать решение задач ИРИ вплоть до относительного снижения его интенсивности.

Среди этих разногласий можно упомянуть следующие: двойственность политических режимов, обладающих двумя противоречивыми структурами – традиционной и модернистской, пограничные споры, рост в регионе экстремистских идеологий, например, салафизма, считающего Иран чужаком и самым крупным возмутителем спокойствия современной эпохи [Бакернежад 2010, 56], талибанизм. Разногласия вызываются также рядом структурных препятствий, в частности неэффективностью региональных институтов, неспособностью управления кризисными ситуациями, слабостью инфраструктуры, необходимой для региональной конвергенции, невысоким уровнем развития, участием в противоречащих друг другу политических договорах, до самого основания сотрясающих структуры безопасности, необходимые для регионального объединения. Важнейшим из всего этого является хрупкость безопасности на Ближнем Востоке, которая лишает Иран возможности решения поставленных задач.

Некоторые пессимистичные взгляды на региональную политику Ирана переросли в нежелание принимать его силу на рациональном уровне. Так, Холидей характеризует пессимизм государств в отношении региональной политики Ирана следующим образом: «Иран, как и другие революционные страны, прикрываясь универсалистской риторикой, преследует свои национальные интересы, используя международную помощь для тактической реализации своих задач» [Halliday 1999, 127].

Еще одним психологическим препятствием на пути реализации политики объединения на Ближнем Востоке является отрицательное отношение к созданию различного рода союзов [Vaez 2011] в силу неудачного опыта движений

за исламское объединение и, вследствие этого, восприятия самой мысли об объединении как бесполезного занятия.

Среди негативных стереотипов можно назвать и соотношение иранского ислама с талибанистским исламом и исламским экстремизмом, что не позволяет признавать Иран ведущей державой.

С разрушением биполярной системы сложились благоприятные условия для регионализма, однако существующие на Ближнем Востоке структуры и режимы не были готовы к такой политике ввиду первоочередности угроз стабильности и безопасности [Йазданфам 2009, 17], которые мешают думать о широких горизонтах сотрудничества. Правительства стран региона сталкиваются с нестабильностью власти и кризисом легитимности [Симпсон 2009, 149], поэтому в своей внешней политике больший приоритет они отдают соображениям безопасности и редко проявляют желание к взаимному сотрудничеству, предпочитая иметь дело с державами, находящимися за пределами своего региона.

Иран, не относящийся к арабским странам, не смог завоевать доверия арабов: самые глубокие взаимные подозрения в зоне Персидского залива имеют место между Ираном и странами Залива. Те считали Иран проводником экспансионистской политики в эпоху пехлевийской монархии и источником угрозы безопасности для себя после Исламской революции [Хаас 1993, 19]. Подобное восприятие политического поведения Ирана вредит решению его региональных задач. Даже несмотря на проявление дружественных знаков (например, демонстрация готовности ко вхождению в систему безопасности через ССАГПЗ [Амирахмади 1999, 54]), Иран все равно сталкивается с неприветливостью и сомнениями со стороны стран региона. ИРИ постоянно испытывает на себе подозрительность в отношении региональных подходов, а также множественность и неоднородность, обычные по отношению к внешней политике революционных стран [Halliday 1999, 131]. Во всяком случае, стереотип, что Иран стремится не к лидерству, а к господству в регионе [Бжезинский 2007, 274], сдерживает расширение его влияния.

Если ко всем негативным стереотипам прибавить восприятие Ирана как источника угрозы через структурные конфликты в соседних странах, тогда сложность положения ИРИ в регионе станет очевидной. Неверные интерпретации Ирана салафитским исламом привели к его ослаблению, ведь салафиты убеждены, что Иран – враг, которому необходимо противостоять. По их мнению, его опасность для региона превосходит угрозу, исходящую от Запада, и к нему они относят содержание аята «И сражайтесь с ними, пока не будет больше искушения...» (Коран 2:193).

Обращая особое внимание на эволюцию обновленного Ирака, следует помнить, что любые споры Ирана с соседними странами окажутся серьезным препятствием на пути признания его превосходства в регионе. ИРИ является наследницей давних исторических конфликтов, запутанность которых непрерывно возрастает. Только один взгляд на политическую карту Ирана показывает, что разрешение этих конфликтов является насущной необходимостью для превращения ИРИ в региональную державу. Начиная с сефевидской эпохи¹, Иран несет на своих плечах бремя разногласий относительно реки Арванд². Так, после обретения Ираком независимости Иран принял решение воздержаться от признания нового государства до тех пор, пока Ирак официально не подтвердит права Ирана в районе Арванда [Моджтахед-заде 2000, 97]. Однако подобная тактика ни к чему не привела: после этого Иран и Ирак подписали десятки договоров о разграничении, последним из которых был Алжирский пакт 1975 г. Однако столкновения продолжились и, в конце концов, вылились в навязанную Ираком войну.

Длительное противостояние все время таит в себе опасность перерастания в конфликт между арабами и иранцами, что создает атмосферу неустойчивости в сфере безопасности и может задержать усиление региональной мощи Ирана. Если в Ираке придет к власти правительство, которое поднимет старый вопрос о реке Арванд, это создаст напряженность

¹ Династия Сафавидов правила с 1502 по 1736 гг. – *Прим. перев.*

² Другое название реки – Шатт-эль-араб. – *Прим. перев.*

в отношениях с Ираком и стратегия Ирана, направленная на превращение в региональную державу, столкнется с серьезными препятствиями.

Духовные цели паломнических поездок

Основными задачами религиозных поездок считается приобщение к духовности и богоискательство. По мнению Имама 'Али, один из глубинных смыслов путешествия состоит в том, чтобы сделать шаг к исправлению будущей жизни [Йа'куби 1997, 63].

Надежда на облегчение страданий и избавления от страхов и угроз на протяжении всей истории человечества неизменно выступали стимулами для совершения паломнических поездок. Благословенная Мекка, возвышенная Кербела и благородный Наджаф в Ираке, Иерусалим в Палестине, Фатима в Португалии, Ватикан в Риме – вот лишь несколько из множества мест, куда направляются религиозные туристы, движимые желанием обрести Бога.

С точки зрения паломников, святые места являются точкой соединения материального и духовного миров. Своим духовным оком паломник видит, что несмотря на то, что пророк или имам, к могиле которого он приходит, скрыт от внешних органов чувств, присутствие в священном месте равносильно присутствию в собрании имамов.

Еще одна цель паломничества – стяжание духовной радости. В приводимых ниже аятах содержится не просто предложение, но иногда даже повеление совершить путешествие ради укрепления веры:

– «Скажи: Ступайте по земле и посмотрите, каков был конец грешников!» (Коран 27:69).

– «До вас уже прошли примерные обычаи; походите по земле и посмотрите, каков был конец считающих ложью!» (Коран 3:137).

– «Разве они не ходили по земле и не видели, каков был конец тех, кто был до них? Были они мощнее их силой...» (Коран 35:44). В этих словах слышится упрек.

Подобная вопросительно-побудительная интонация повторяется и в других аятах Корана: 12:109, 30:9, 40:82, 47:10.

Коран побуждает мусульман к путешествию ради наслаждения божественным творением, распространения слова Аллаха и культурного обмена. Коран подтверждает наличие в паломническом дискурсе мотива поиска заступничества святых перед Аллахом. Подобное поведение иранских паломников не раз выставлялось в черном цвете ваххабитами и салафитами [Чехельтани 2010, 44], хотя в суре «Йусуф» сказано: «Он сказал: Я буду просить прощения для вас у моего Господа. Поистине, Он – прощающий, милостивый!» (Коран 12:98) Здесь обращение за помощью к заступнику перед Всевышним возводится в разряд коранического предписания.

Влияние Исламской революции на туриндустрию в Иране

После Исламской революции в силу различных причин, в частности необходимости защиты репутации теократии и поддержания влияния шиитской культуры на политическую сферу, усилились проявления верности шиизму, и особенно это коснулось мест паломничества.

После 1979 г. в государственной среде Ирана произошли фундаментальные изменения в сфере принятия решений по проблемам туристической отрасли. Перечислим наиболее важные из них.

1. Дотирование и инвестиции в религиозную туриндустрию. В начальный период Исламской революции туризм считали не просто прибыльной индустрией: сторонники умеренно негативного взгляда видели в нем род занятий, ведущий к роскоши, а приверженцы крайне негативного взгляда воспринимали его как фактор, способствующий распространению порока и распущенности, а иногда даже как прикрытие для шпионской деятельности. Поэтому в первом и втором Планах развития он занял место в качестве одной из проблемных областей культурной сферы [Тахлилха-йе... 1992, 26].

Кроме того, по религиозным мотивам на определенные виды туризма (например, курортный туризм) был введен запрет. В условиях санкций и международной изоляции Ирана, особенно в первое десятилетие существования ИРИ, одним из немногих разрешенных властью путей связи с миром были паломнические поездки. При этом в последующие годы, когда общее количество туристов в мире достигло в 2000 г. около 661 млн чел., а в 2001 г. – 900 млн чел. (www.wto.org)¹, на долю Ирана приходилась лишь ничтожная часть этого блуждающего мирового капитала. Поэтому основную массу туристов, которых привлекала поездка в Иран, составляли паломники.

Смена в постреволюционную эпоху доминанты общественных ценностей на религиозные привела к тому, что правительство приняло к исполнению исламские предписания о путешествиях и важности посещения могил шиитских имамов, и сделало основой своей политики по отношению к святым местам пророческие и алидские хадисы, повествующие о восстановлении усыпальниц шиитских имамов.

Аяты Корана, наподобие приводимого выше 3:137, обязывали исламское правительство создавать условия для воплощения их в жизнь через облегчение возможностей поездок, и наиболее эффективно это можно было реализовать в отношении паломнических путешествий.

После Исламской революции различные учреждения, в частности университеты, проводили политику поощрения, главным образом, в виде паломнических туров в Мешхед, в Мекку для совершения хаджа или к гробницам имамов. Избранные члены национальных сборных спортивных команд, преподаватели, студенты, служащие и рабочие награждались паломническими турами.

2. Проведение антизападной политики и принижение положительных сторон туризма. После Исламской революции в ряде отраслей власти проводили решительную антизападную политику, полностью отвергая нерелигиозный

¹ По данным ВТО, в 2000 г. общее число туристов в мире составило 698 млн чел. URL: https://www.wto.org/english/tratop_e/serv_e/cuadro_e.doc. – Прим. ред.

туризм. Так, например, в марте 2006 г. в Берлине состоялась международная выставка, проводившаяся вот уже 40 лет, и в Германию съехались представители из 180 стран, чтобы обменяться новыми достижениями и наладить контакты в области торговли, культуры и туризма. Однако, несмотря на 35%-е увеличение числа представителей из арабских стран, а также первое в истории участие Афганистана, Ирана на этой выставке не было.

Кроме того, некоторые политики иногда снижали эффективность этой индустрии из-за недостаточного кредитования и реализации проектов, не прошедших должной экспертной оценки. А между тем, если ИРИ сумеет создать необходимую инфраструктуру и привлечь 12 млн туристов в год [Пиран 2011, 14], то доход от каждого туриста составит 200–500 долл., что в десятки раз дороже барреля нефти. Это позволило бы освободиться от тормозящей превращение ИРИ в региональную державу опоры на доходы от продажи нефти.

3. Стратегия на развитие городов и святых мест. Мемориальный комплекс имама Резы в Мешхеде (*Остон-е кодс-е Резави*) после Исламской революции превратился в один из лучших образцов городского развития в Иране: именно здесь проявился грандиозный размах технологического развития. В своем интервью главный инженер комплекса Голабчи говорил: «Система охлаждения и кондиционирования воздуха в усыпальнице Его Святости Резы спроектирована с учетом уровня потребления энергии, пониженного уровня загрязнения и ее уникального расположения в погребальном комплексе: используются двухступенчатые всасывающие охладители. Эти охладители способны с большой точностью поддерживать климат внутри помещения даже при расхождении с внешней температурой на 20%» [Голабчи 2007].

Положительное влияние паломнических поездок на взаимоотношения Ирана с обновленным Ираком

Взаимные паломнические поездки создали для интеграционной региональной политики Ирана и, в частности, для

его отношений с обновленным Ираком целую палитру политических направлений.

1. Превращение границ войны в границы мира

После окончания восьмилетней Ирано-иракской войны, оставшейся в памяти как одна из самых продолжительных войн XX столетия, а особенно после падения тоталитарного режима Саддама [Арендт 2009, 168] граница между Ираном и Ираком превратилась в линию, через которую осуществляется взаимное движение паломников.

Если бы эта граница, навевающая воспоминания об Ирано-иракской войне и повсюду окропленная кровью лучших сынов нашей страны, не влекла к себе паломников к святым имамам, она воспринималась бы как мятежная полоса, столетиями засеваемая семенами ненависти. Однако, напротив, семьи погибших героев с глубокой скорбью спешат посетить могилы непорочных имамов, дабы под светлой сенью, приносящей успокоение, рассказать этим святым о своих невыразимых мучениях, о приглушенной боли и бесконечной печали утраты своих близких, о сострадании к инвалидам войны, а воспоминаниями об увлекательном путешествии и лицезнении святых мест заместить пробуждающие ненависть воспоминания о войне.

Если бы не любовь шиитов Ирана к посещению могил имамов и не их готовность терпеть все тяготы путешествия, ИРИ сталкивалась бы с огромными трудностями в установлении регулярных отношений с Ираком: чтобы притупить ненависть, вызванную войной, потребовались бы годы, и из-за этого иранские лидеры оказались бы перед лицом серьезных проблем на региональном уровне.

Таким образом, одной из функций паломнических поездок для Ирана и Ирака является превращение политической границы войны и конфликтов в границу культуры, мира и духовности. Особенно это относится к периоду после падения Саддама, когда Ирак из стратегического врага [Барзегар 2007, 55] перешел в разряд региональных партнеров Ирана. Только в 2010 г. ежедневно около 2 тыс. иранских и ирак-

ских паломников отправлялись к могилам имамов в Ираке и гробницам имама Резы и Ма'сумы¹ в Иране.

Исследователи влияния религии на идентичность считают, что религия и религиозные ценности, в частности паломнические поездки, способны содействовать установлению мира. В правильности этой точки зрения можно убедиться на примере влияния паломнических поездок на снижение напряженности и укрепление миролюбивых настроений в ирано-иракских отношениях.

2. Закрепление взаимоотношений и табу на возрождение прежних разногласий

После Исламской революции Иран и Ирак прошли через эпоху напряженных отношений, завершившуюся длительной войной [Марр 2001, 452]. Однако паломнические поездки к святым местам шиизма в обеих странах не позволили политическим разногласиям проявиться во всей полноте: традиционные политические конфликты сглаживались стремлением к сотрудничеству по налаживанию паломничества. Именно благодаря паломническому туризму, напряженные политические отношения между двумя странами, вопреки существующей международной диспозиции, не привели к полному разрыву отношений. Нечто подобное было и на Кубе. Когда отношения этой страны с Западом стали напряженными и контакты были крайне ограничены, туризм наряду с рыболовством и научно-техническим сотрудничеством считались исключением [Мохтари 2007, 71]. Даже революционер Фидель Кастро, несмотря на отвращение к безнравственным, по его мнению, туристам, был вынужден, гибко реагируя на трудности в экономике, открыть туристам двери в страну.

Две мусульманские страны, Иран и Ирак, движимые целью наладить регулярные паломнические поездки, взялись за строительство промежуточных туристических комплексов

¹ Имеется в виду Фатима (ум. 816 г.), дочь седьмого шиитского имама Мусы ал-Казима и сестра восьмого шиитского имама 'Али ар-Резы (ум. 818 г.), усыпальница которой находится в Куме (религиозном центре Ирана, расположенном примерно в 120 км к югу от Тегерана). – *Прим. перев.*

и мечетей (например, мечети «Путь в Кербелу» в г. Бонаб), расположенных на магистралях, связывающих между собой города Ирака: ежегодно через них проходит множество иранских паломников и шиитов из соседних стран. Учреждения, ориентированные на религиозный туризм, например, «Центральное бюро услуг»¹ (*Шеркят-е маркязи-йе хадаMAT*), а также специализированные институты, наподобие «Штаба по восстановлению гробниц шиитских имамов в Ираке» (*Сетад-е базсази-йе 'атабат-е 'алийат*), создали отделения в других странах [Ахмади 2011, 187]. Кроме того, в целях налаживания сотрудничества официальными лицами обоих государств было проведено множество конференций.

Помимо этого, в апреле 2009 г. страны договорились о создании «Объединенного профессионального комитета по туризму» (*Комите-йе моштарак-е фанни-йе гярдешигари*), а также предприняли попытку навести порядок на кладбище «Вади ас-салам» («Долина мира»). В ноябре 2009 г. в Иран прибыли казначеи усыпальницы имама 'Али, Маджид аль-Хатиб и Салам Касим Мухаммад, чтобы обсудить вопросы охраны и восстановления исторических памятников, находящихся в усыпальницах имамов, похороненных в Ираке. Все это указывает на волю ИРИ и обновленного Ирака инвестировать в туристическую сферу как объединяющий стержень двусторонних отношений.

Диалог о налаживании паломнических поездок как механизма укрепления взаимоотношений стал принципом дипломатических связей между Ираном и обновленным Ираком. Например, на заседании глав государств, членов Движения неприсоединения, Хушйар Зибари и Хасан Данаифар изучили пути укрепления двусторонних отношений, в том числе вопрос о предоставлении виз паломникам обеих стран², и подписали об этом меморандум о взаимопонима-

¹ Полное название организации – «Центральная паломническая служба Ирана» (*Шеркят-е маркязи-йе дафатер-е хадаMAT-е зийарати-йе сарасар-е Иран*, ШАМСА). – Прим. перев.

² *Э'темад. Чахаршамбе* 18 мордад 1391 / 19 рамазан 1433, с. 3.

нии. В результате в 2011 г. Иран отправил к гробницам шиитских имамов в Ираке 1,5 млн паломников¹.

Взаимодействие по делам паломников породило сотрудничество в ряде смежных областей: например, в августе 2009 г. было заключено двустороннее соглашение о противодействии контрабанде культурных и исторических ценностей [ал-Хаффаф 2013, 108], достигнута договоренность о возвращении вывезенных контрабандным путем предметов, созданы свободные торговые и промышленные зоны, в мае 2010 г. в иракском городе Сулеймания была проведена выставка народных ремесел и туризма Ирана, стало уделяться внимание развитию приграничных городов. Страны выдвинули предложение о создании программ на арабском языке, посвященных достопримечательностям остана (губернаторства) Илам², а также о сотрудничестве в области лечебного туризма через Центр хирургии им. 15-го Ша'бана³.

Таким образом, одной из функций паломнических поездок является создание предпосылок для регионального взаимопонимания, особенно между Ираном и Ираком, несмотря на существовавшие в прошлом политическое напряжение.

3. Опора на политику мягкой силы в Ираке

Использование в политической структуре мягкой силы привело к снижению затрат – этот подход пропагандируется, главным образом, учеными и политиками-моралистами [Имам-задефар 2010, 42]. Характеризуя эту новую силу, Джозеф Най⁴ говорит: «Мягкая сила – это способность формировать предпочтения других через убеждение, а не путем

¹ См.: www.isna.ir/fa/news/jhvdonsjvsd22/5/1391.

² На западе остан Илам граничит с Ираком. – *Прим. перев.*

³ Центр расположен в г. Керман. 15 ша'бана (8 месяц мусульманского календаря) шииты празднуют день рождения 12-го имама – имама Махди (род. в 869 или 870 г.). – *Прим. перев.*

⁴ Видимо, Джозеф Най-младший – очень влиятельный американский политолог, заслуженный профессор факультета госуправления Гарвардского университета. В рамках неолиберальной теории разрабатывал для американской политики понятие «мягкой силы». См., например: Най Дж. Как «резкая» сила угрожает мягкой силе // *Россия в глобальной политике*, 29.01.2018. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/kak-rezkaya-sila-ugrozhayet-myagkoj-sile>. – *Прим. ред.*

принуждения. Эта сила такова, что во многих случаях жесткая сила не способна выполнить ее работу» [Nye 1990, 26]. По мнению Ная, источником мягкой силы служит привлекательность культуры, идеологии и международных институтов [Най 2006, 134]. Автор настоящего исследования убежден, что одной из привлекательных культурных черт Ирана является построение политики, например, в отношении туризма, именно на религиозно-культурной основе, поскольку в изменяющейся международно-политической обстановке малозаметное воздействие мягкой силы приобретают все возрастающее значение.

Исходя из определения Джозефа Ная, Иран обладает способностью формировать приоритеты Ирака – особенно это касается возможности воздействия на иракских шиитов [Nasr 2004, 22]. По признанию западной прессы, Иран обладает духовным влиянием в регионе, поскольку ему удалось заставить соседние страны поверить в его способность противостоять Западу в поднимаемой им волне критики и угроз¹. Иран, в том числе через сотрудничество по делам шиитских паломников бесспорно обладает возможностью воздействовать на процесс выработки Ираком стратегических решений.

Автору этих строк самому приходилось наблюдать в ходе своего паломничества к усыпальницам шиитских имамов в Ираке, совпавшего с выборами в иракский парламент, значительное сходство в методах пропаганды и в электоральном поведении иранцев и иракцев, особенно шиитов Ирака и иракских беженцев в Иране. Политический анализ и формулировки правящих стратегов Ирана вошли в политическую литературу Ирака. Это обстоятельство вполне может считаться показателем мягкой силы Ирана, придающей направление политической мысли иракцев.

Кроме того, Иран может проводить политику мягкой силы через возвращающихся на родину иракцев, иракцев-членов Корпуса Бадра (*Сенах-е Бадр*), некоторые из которых работают в отделе международных связей погрёбального

¹ *Интернешнл ньюс*, 12 дей 1385.

комплекса имама Резы в Мешхеде, членов Партии исламского призыва (*Хизб ад-да'ва*), а также иракских туристов, совершающих паломнические поездки в Иран.

В ходе Ирано-иракской войны Саддам Хусейн выслал в Иран шиитов иранского происхождения [Акаджани, Каннад 2009, 67]. В итоге Иран принял около 650 тыс. иракских беженцев (иранского происхождения, и в Иране они стали известны как *му'аведан*, «возвращенцы»), к которым шиитское сообщество остального исламского мира отнеслось настолько радушно, что это сохранилось в памяти тех иракцев, когда они вернулись на родину после падения режима Саддама. Таким образом, Иран способен добиваться своих целей в Ираке с помощью убеждения, не прибегая к «жесткой силе».

Ввиду значительной культурной и экономической бедности иракцев (уровень инфляции в Ираке к концу 2005 г. достиг 40%, а к концу 2006 г. – 50% [Курбани 1999, 45]), доходы от притока в обновленный Ирак иранских туристов послужат увеличению веса шиитского населения Ирака, а также создадут возможности для реализации влияния Ирана на процесс принятия политических решений в Ираке.

Директор Организации по делам хаджа и паломничеств 'Али Лийали пояснил, что благодаря туристическому трафику из Ирана иракский народ получит социальные дивиденды. Это подтвердил и министр туризма Ирака: по его мнению, консультации по налаживанию регулярных паломнических поездок, несмотря на все трудности, будут способствовать укреплению отношений между двумя странами¹.

Благодаря паломническим поездкам ИРИ способна одержать верх над конкурентами, в частности Турцией и Саудовской Аравией, а создав, в конечном итоге, коалицию с Ираком, оказывать политическое и экономическое влияние на эту страну. В этой конкурентной борьбе Иран обладает исключительным положением, поскольку для развития и укрепления культурных связей он опирается на своих паломников.

¹ См.: www.isna.ir/fa/news/jhvdonsjvsd22/5/1391.

Влияние паломнических поездок на культуру Ирана и обновленного Ирака

Прежде всего, необходимо заметить, что в силу признания духовной сущности паломничества, соединения религии и политики и идеологически окрашенному мировоззрению иранских политиков, в ИРИ имеет место своеобразное смешение политических и культурных следствий паломнических поездок, и полного разделения между ними не существует.

Во-первых, следуя логике исламско-революционной идентичности, в своей внешней политике Иран поставил перед собой две задачи религиозного характера – «создание единой исламской общины» и «защита освободительных движений и экспорт исламской революции по всему миру» [Дехкани 2009, 135]. Эти религиозные формулировки вошли в преамбулу к Конституции ИРИ в качестве юридических норм. Так, согласно ст. 154 Конституции, политика ИРИ всецело осуществляет цель объединения с мусульманскими народами всего мира (в том числе соседними), а также защиты всех угнетенных.

Призыв, говорящий об универсальности ислама и считающий, что эта религия была ниспослана всему человечеству, а не только верующим-мусульманам, поставил иранскую революцию перед необходимостью использовать свой религиозный энтузиазм для распространения ислама по всему миру. Обязательность воплощения Исламской революцией в Иране идеала единой исламской уммы [Halliday 1999, 124] со всей очевидностью выражается в политике экспорта революции в мусульманские страны и в тезисе имама Хомейни о защите всех мусульман.

Во-вторых, речь идет о переосмыслении религиозной идентичности и использовании космополитической составляющей. Ведь паломнический туризм облегчает ответ на вопрос «кто ты и что ты?», составляющий один из столпов на пути самоосознания. В развивающихся странах, которым угрожает кризис идентичности, этот фактор может выполнять функцию ее формирования.

Когда иракские шииты видят иранских паломников, которые так же молятся и совершают те же паломнические обряды, они охотнее сотрудничают с иранцами, идентичность которых согласуется с их собственной. Иными словами, условия утверждения Ирана как «матери селений»¹, возникают также благодаря паломнической активности [Ва'ез 2011, Т. 2, 371].

Кроме того, усилия Ирана по восстановлению мест паломничества, находящихся в Ираке и других мусульманских странах, мест, напоминающих о былом величии исламского мира и его возрождении, создает новые возможности для сотрудничества этих соседних стран в области культуры.

Архитектура, изразцы, зеркальная отделка, купола, минареты и крытые галереи иракских мечетей испытали на себе влияние, главным образом, иранского искусства. Единство архитектурных форм усыпальниц Ирака со святыми местами Ирана способствует тому, что иранский паломник в святых местах Ирака не чувствует себя чужим, несмотря на разделенность политическими границами. Происходит своего рода отождествление. Тем самым, в таких местах иранская, иракская, тюркская или курдская идентичность индивидуума оказывается вторичной, и для реализации своих региональных задач в раздробленном ближневосточном регионе ИРИ нуждается именно в такой интерпретации понятия «идентичность» [Ва'ез 2007, 121].

¹ «Теория матери селений» (*назарийе-йе умм аль-кура*) была выдвинута известным иранским политическим деятелем Джавадом Лариджани (род. 1951 г.) в 1984 г. Теория проецирует эпитет «матери селений» (*умм аль-кура*) в сферу международных отношений, закрепляя его за мусульманской страной, играющей ведущую роль в исламском мире. По мнению автора теории, после Исламской революции таким государством стал Иран, поэтому помимо своих национальных интересов он должен заботиться об интересах всего исламского мира, который, в свою очередь, должен оказывать ему всяческое содействие. Арабские страны Персидского залива восприняли эту теорию как враждебное проявление экспансионистской политики Ирана (см., например: аль-Халифа, Хамид. Назарийа Умм аль-кура аль-иранийа ват-тарик иля Макка ва-ль-Манама ва махатируха 'аля дуваль аль-Халидж аль-'араби (Иранская теория матери селений и путь в Мекку и Манаму: риски для стран Арабского залива) // *Ar-Paced*, № 115, 12.11.2012. URL: http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=5942). – Прим. перев.

Во время паломничества к святым местам представители разных стран, несмотря на значительные политические разногласия, демонстрируют одинаковую модель религиозного поведения в силу культурного сходства. Общие религиозная литература, модель поведения и паломническая культура обладают космополитическим эффектом, который полностью соответствует интернациональной политике Ирана, стремящегося создать в регионе исламский полюс силы в форме Исламского ближневосточного союза [Vaez 2010, 5].

Религиозный туризм представляет собой одну из редких форм туризма, который осуществляется, несмотря на политические или климатические препятствия: примером тому является приуроченный к дню *‘ашуры* переход нескольких сотен тысяч иранских и иракских паломников из Наджафа в Кербелу во время нередких февральских холодов (например в 2013 г.). Миллионы мусульманских паломников в Мекке, миллионы христианских паломников в Ватикане, миллионы шиитов, собирающихся в Кербеле в 10-й день месяца мухаррама, – наиболее яркие примеры святых мест, привлекающих к себе паломников со всего мира. Особенности паломнических путешествий обеспечивают стремление к космополитизму, являющемуся неотъемлемой частью интернациональной политики ИРИ.

Одним из эффектов паломнического туризма является стирание расстояний и затушевывание множества вторичных идентичностей в ходе исполнения особых паломнических обрядов. Так, араб и иранец, богач и бедняк, оставив все различия, совершают паломничество рядом друг с другом. Иными словами, это тот самый формат, в котором нуждается Иран для создания единой мусульманской общины на Ближнем Востоке. Например, иранские и иракские паломники, заполнившие пространство между усыпальницами имама Хусейна и ‘Аббаса ибн ‘Али (*байн аль-харамейн*) в Ираке, в дни *‘ашуры* вместе скорбят по имаму Хусейну под звуки элегий Назара Катари¹. В этот момент их национальные иран-

¹ Назар Катари (Назар Фазлулла Равани, род. 1971 г.) – известный современный панегирист шиитских имамов. Завершил образование в Катаре. В совер-

ская и иракская идентичности вытесняются общей шиитской идентичностью и ощущением конфессионального единства.

***Влияние религиозного туризма
на социально-экономическую составляющую
ирано-иракских отношений***

Паломнические поездки оказывают влияние на политику Ирана и отношения ИРИ с изменившимся постсаддамовским Ираком еще, как минимум, в двух аспектах.

1. *Духовный настрой паломников способствует созданию атмосферы мира и сдерживанию насилия.* В святых местах паломников охватывает духовный трепет, вызванный их прошениями о всевозможных благах для себя и для других, и это духовное состояние несовместимо с агрессией. Преодоление в молитве индивидуализма способно породить коллективизм и чувство единения с другими в едином стремлении к шиитскому правлению на Ближнем Востоке.

Содержание молитв, произносимых паломником-мусульманином, обладает измерением, порождающим идентичность. Так, например, когда паломник говорит: «Ты – мой Бог, предводитель и господин! Прости друзей наших, отврати от нас врагов наших и не позволяй им мучить нас!» (*Зийарат Аминулла*¹), он просит не только за себя, но за всех вместе. Это создает в его разуме своеобразное соединение его собственных желаний с чаяниями всех мусульман.

Свои возвышенные желания и веру паломник находит, в частности, в *Зийарат-е джаме'е-йе кабире*², способном породить лишь чистый и незамутненный дух.

Паломнику свойственны толерантность, неконфликтность, миролюбие и стремление к укреплению мирных взаимоотношений, поэтому в долгосрочной перспективе вслед-

шенстве владеет арабским, персидским, английским и урду. В настоящее время живет в Кувейте (<http://www.shia-news.com/fa/news/2524>). – Прим. перев.

¹ Молитвенное обращение четвертого шиитского имама Зайн аль-'Абедина (ум. 713 г.) во время его посещения могилы имама 'Али. – Прим. перев.

² Молитвенное обращение, составленное десятым шиитским имамом 'Али ан-Наки (ум. 868 г.). Предназначено для произнесения на могиле любого шиитского имама. – Прим. перев.

ствие качественного и количественного роста паломнических путешествий чиновники двух шиитских государств, Ирана и Ирака, отвечающие за культурную политику, не смогут игнорировать нужды и чаяния этой значительной части своих сограждан.

Паломничество к могилам непорочных имамов связано с целым рядом духовных обычаев и верований. Это, например, традиция давать обеты [Амин ад-Доуле 1991, 26], стремление приблизиться к Богу [Кербелаи Карнатаки 2007, 39], надежда заслужить награду Всевышнего, припадание больных к стальным оградкам могил имамов, оставление возле последних записок с прошениями, благословение покойного вблизи усыпальниц непорочных имамов, волонтерское служение в священных местах, а также проживание вблизи святых мест [Алавийе Кермани 2007, 93]. Все это оказывает благотворное воздействие на душу паломника, снижая проявления политической ненависти.

Религиозные паломники являются наиболее спокойными и миролюбивыми, и по части проявления агрессии они занимают самые нижние строчки статистики. Иранские паломники, будучи обладателями высокой культуры [Накибзаде 2013, 7], способны сыграть роль посланников мира и безопасности в местах паломничества, особенно в Ираке, охваченном волной терроризма [Nasr 2004, 8], похищения людей и бомбардировок [Валадани 2008, 86], они могут посещать семена духовности и в перспективе способствовать устояновлению мира в регионе.

Регулярный характер таких путешествий поможет установить согласие между народами двух стран, а совместная деятельность по учреждению досуговых центров для паломников в Ираке будет способствовать укреплению взаимных симпатий и дружбы.

2. Участие Ирана в восстановлении Ирака: приоритет отдается воссозданию гробниц шиитских имамов. Восстановление страны в постсаддамовский период входит в число насущных потребностей обеспечения безопасности иракского шиитского государства и требует огромных материальных

ресурсов. Еще в 2004 г. на восстановление Ирака требовалось, по разным оценкам, от 50 до 100 млрд долл. Это означало необходимость участия международного капитала. С января 2004 до конца июля 2008 г. на восстановление Ирака было потрачено 118 млрд долл., 50,46 млрд из которых приходилось на долю США [Хосрови 2011, 39].

В 2003 г. в Мадриде состоялась конференция «Помощь в восстановлении Ирака», в которой приняли участие 73 страны и 20 международных организаций [Курбани 2008, 191] и где каждая страна представила свои пути оказания помощи. Страны региона высказались либо за предоставление займов (например, Кувейт), либо за значительные финансовые субсидии (например, Катар и ОАЭ). ИРИ помимо технической поддержки основные свои усилия сосредоточила на восстановлении гробниц шиитских имамов.

За предшествующие годы многие места паломничества в Ираке обветшали. Невнимание к требованиям иракских шиитов по сохранению культурных памятников в эпоху Саддама Хусейна мешало осуществлению планов по восстановлению и развитию святых мест шиизма. Однако с падением режима Хусейна и пересмотром прежней политики эти требования вошли в число приоритетных направлений деятельности нового государства. Но беспомощная экономика Ирака [Йазданфам 2011, 260] не могла обеспечить необходимый бюджет, и Иран, движимый желанием извлечь из этого опыта духовную и материальную пользу, а также активно инкорпорироваться в региональную кооперацию, выразил самое серьезное намерение принять участие в восстановлении Ирака [Айати 2010, 144].

В частности, в знак своего доброго отношения к многочисленному шиитскому сообществу Ирака Иран предоставил в распоряжение этой обновленной страны свой драгоценный опыт управления погребальным комплексом имама Резы как одного из крупнейших паломнических комплексов в мире. Подобная политика не только позволяет создать дополнительные рабочие места для иранцев, но, благодаря предостав-

лению Ираку технологических мощностей, выводит Иран на уровень лидирующей региональной силы.

Одним из примеров участия Ирана в восстановлении гробниц шиитских имамов в Ираке, примеров единодушия с иракскими религиозными лидерами, облегчающего условия паломнических поездок, служит отправка в Наджаф в 2010 г. по приглашению иракского правительства пяти специалистов для оценки условий реставрации исторических артефактов, хранящихся в погребальном комплексе имама 'Али¹.

Среди других актов помощи Ираку можно назвать: выполненная иранскими мастерами чеканка по меди и серебру в усыпальнице имама Хусейна [в Кербеле], отделка камнем внутренних помещений усыпальниц имама Хусейна и Абу-л-Фазля, затратная операция по золочению куполов имама Джавада и имама Мусы Казима², восстановление главной конструкции погребального комплекса 'Аскар-ийайн³ в Самарре и оформление ее внутреннего убранства⁴, реставрация позолоченных дверей портала Врата киблы в погребальном комплексе имама Хусейна, а также открытие отреставрированных минаретов погребального комплекса Абу-л-Фазля, состоявшееся в 2010 г. при участии представителей ИРИ, Сирии, Саудовской Аравии, Бахрейна, Кувейта, Пакистана и Ливана. И хотя в тексте сообщения об этих мероприятиях сказано только об использовании 108 кг золота и бюджете в более чем 4 млн долл. на проектирование и создание в священных местах Ирака позолоты на основе, соору-

¹ *Ахбар-е ши'ийан* VI, 54 [2010], с. 22.

² Находятся в погребальном комплексе в г. Казимийа (Казимийан), примерно в 5 км от Багдада. Имам Муса аль-Казим (ум. 799 г.) – седьмой шиитский имам, имам Джавад (ум. 835 г.) – девятый шиитский имам Мухаммад аль-Джавад ибн 'Али ар-Реза, внук Мусы аль-Казима. – *Прим. перев.*

³ Имеется в виду купол усыпальницы, в которой похоронены десятый и одиннадцатый шиитские имамы – 'Али ибн Мухаммад ибн 'Али аль-Хади (ум. 868 г.) и Хасан ибн 'Али ибн Мухаммад аль-'Аскари (ум. 874 г.). – *Прим. перев.*

⁴ *Ахбар-е ши'ийан* VI, 56 [2010], с. 32.

женной из 5 тыс. кирпичей¹, и нет ни малейшего упоминания об ИРИ, факты могут подтвердить широкое участие Ирана в этом проекте, реализовать который было не под силу слабому иракскому государству.

Иран был пионером передачи Ираку опыта по приему миллионов паломников и налаживанию сопутствующей инфраструктуры услуг². Организация красного полумесяца создала в Кербеле и Наджафе две хорошо оснащенные больницы. В рамках развития паломнического сервиса на пути между двумя странами были заключены соглашения о предоставлении палаток для паломников, а также об установке по особым случаям кондиционеров в палатках, расположенных между Кербелой и Наджафом.

К числу крайне изношенных объектов инфраструктуры Ирака относятся пограничные пункты и пути сообщения. Восстановить большинство разрушенных дорог и дорожной инфраструктуры страны пока не представляется возможным. Кроме того, минирование нефтепроводов, масштабная контрабанда и торговля людьми показывает, что новое иракское правительство не обладает должной компетенцией для эффективного контроля за границами [Джонс 2009, 154]. Новому правительству Ирака необходимо также принять меры для контроля населения, в частности ввести паспорта, визы, лицензирование ношения оружия, а также досмотр граждан.

Согласно упомянутой теории Д. Митрани, правительство обновленного Ирака, не обладающее богатым опытом государственного управления по причине долгих лет политической изоляции, нуждается в техническом сотрудничестве с ИРИ в области организации и стратегического планирования паломнических поездок, а также услуг, предоставляемых до и после них. То же самое обстоятельство оказывает влияние на политику двух стран, а также способствует развитию отношений между ними в долгосрочной перспективе. Растущий с каждым днем запрос шиитских паломников

¹ *Ахбар-е ши'ийан* VI, 55 [2010], с. 28.

² См.: URL: <http://www.atabat.org>.

на посещение святых мест Ирака вынудил новое правительство этой страны уделять внимание соответствующей инфраструктуре для того, чтобы сделать паломнические поездки более доступными. Таким образом, любые усилия Ирака, направленные на восстановление границ, могут создать для Ирана прекрасные возможности в контексте его региональной политики. Иран способен обеспечить безопасность передвижения иранских паломников вкупе с укреплением связей между двумя странами, а также прекратить волнения в соседней стране и создать мирную и безопасную атмосферу для формирования на Ближнем Востоке желанного для ИРИ Исламского союза. Поэтому любой совместный с Ираком шаг в данном направлении считается шагом вперед в рамках реализации иранской политики добрососедства.

Растущее стремление иранцев совершать паломнические поездки в Ирак обладает и экономическим эффектом: именно этот тип сотрудничества и его распространение на остальные сферы экономического взаимодействия оказывает влияние на политику добрососедских отношений между двумя странами. Можно выделить следующие перспективные области капиталовложений ИРИ в постсаддамовском Ираке: восстановление и строительство электростанций, сетей транспортировки водных ресурсов, нефтеперерабатывающих, нефтехимических и цементных заводов [Барзегар 2007, 96]. Иран отчасти воспользовался этой возможностью для укрепления своего влияния в Ираке, создания предпосылок для повышения своей региональной мощи и улучшения отношений с этой страной, однако главные усилия в данном направлении он направил на инвестирование в религиозную туриндурию.

Ежегодные мировые расходы на туризм превышают 2 трлн долл. Во многих странах туриндурия оказалась главным источником рабочих мест: по всему миру в ней заняты более 100 млн человек [Садик Зера'ати 2009, 54]. При этом Европа и США занимают в этой области первое и второе места соответственно, а на Ближнем Востоке в силу военно-политических препятствий этот показатель колеблется

между 1,5 и 2%. Основным типом туризма в исламских странах региона является чистый туризм.

Инвестиционный потенциал Ирана в религиозной туриндустрии Ирака

Паломнические поездки за пределы государственных границ страны предполагают стратегическое планирование со стороны внутренних институтов ИРИ. Влияние этого рода поездок отчасти зависит от грамотного планирования: тогда, в конечном итоге, они приведут к улучшению и укреплению отношений между двумя странами. Представляется, что важнейшим следствием капиталовложений Ирана в религиозную туриндустрию станет диверсификация источников дохода с уменьшением доли нефтяных доходов.

Это объясняется тем, что значительная часть населения городов, являющихся объектами паломничества, получает косвенно свой доход от религиозного туризма на территориях обеих стран. Поэтому общие усилия, направленные на улучшение качества паломнических путешествий, окажут положительное влияние на ирано-иракские отношения.

В любом случае, от религиозного туризма напрямую зависит экономическая состоятельность перечисляемых ниже организаций и производительных сил в обеих шиитских странах:

- инженеры, архитекторы, технический персонал и мастера, занятые в строительстве, расширении или реставрации усыпальниц, находящихся в обеих странах;
- поставщики транспортных и сервисных услуг в городах, являющихся объектами паломничества, а также по пути следования к ним, например, владельцы и персонал отелей, хостелов, гостиниц для паломников и т. п.;
- типографии, издатели религиозной литературы, исполнители религиозных панегириков и элегий, продавцы молитвенников, а также книг, посвященных паломническим обычаям;
- шиитские организации социально-культурной сферы: например, Управление по исламским связям и делам

паломников-не-иранцев (*Эдаре-йе эртебатат-е эслами ва омур-е заэран-е гейр-е ирани*), Всемирная ассамблея Людей дома (*Маджма'-йе джахани-йе ахл аль-байт*);

- бюро путешествий, авиакомпании, автобусные компании, железнодорожные пассажирские компании, а также все, кто задействован в подготовке паломников к путешествию и их перевозке;

- хранители музеев, выставок, исторических и культурных достопримечательностей, а также владельцы мест развлечений;

- управляющие вакуфными территориями и заведующие делами живущих при святых местах;

- предприятия общественного питания, магазины, торговые центры и их владельцы на всем пути следования паломников.

Еще одной целью религиозного путешественника является посещение рынка и приобретение продукции местного кустарного производства [Мохаммади 2008, 36]. Покупка сувениров, связанных с именем религиозных центров, например, молитвенных ковриков и печатей, чёток, колец, тканей и даже саванов, считается неотъемлемой частью религиозного путешествия: практически все паломники, посещающие Кербелу и Наджаф, стараются купить саван и освятить его на могиле имамов. Помимо этого, некоторые иранские паломники, верящие в благодатность сувениров из священных городов, стараются покупать самые разнообразные товары, даже совершенно ненужные, например, арабские чадры, сумочки и обувь. Кто станет отрицать, что это выгодно иракским лавочникам?! Во всяком случае, если даже столь незначительное экономическое сотрудничество может создать предпосылки для широких устойчивых экономических связей между двумя государствами с их серьезным потенциалом, то это может считаться положительным воздействием паломнических поездок на двусторонние отношения.

Помимо упомянутых плюсов, религиозный туризм будет способствовать экономическому процветанию городов западных областей нашей страны, в которых находятся

пограничные пункты. Он привлечет инвесторов в ослабленную промышленность, положит начало иракскому туризму и, благодаря радушному приему туристов, создаст предпосылки для улучшения положения Ирана в мировом рейтинге туристической индустрии.

Туристическая отрасль нуждается в воспитании специалистов, обладающих опытом в экономической сфере, имеющих образование в области туроператорской деятельности и, что особенно важно, обладающих способностью налаживать связи с центрами иранской культуры за пределами страны [Пираи 2011, 49].

Значение доходов от туризма для восстановления и укрепления разрушенной иракской экономики и государства [Симпсон 2009, 162] можно понять, изучив плачевное положение Ирака в годы до и после недальновидного нападения Саддама на Кувейт 2 августа 1990 г., вследствие которого СБ ООН единогласно ввел санкции против этой страны, ограничив внешнюю торговлю Ирака и заморозив его зарубежные активы [Мэнсфилд 2009, 383]. Силы международной коалиции во главе с США полностью уничтожили тогда военную мощь Ирака вместе с экономической инфраструктурой [Хаджжи Йусефи 2008, 171], фактически поставив иракский народ в катастрофическое положение. В подобных условиях появление даже одной группы туристов из Ирана могло дать надежду разрушенной иракской экономике. После падения Саддама ослабление экономической и гражданской инфраструктуры, усугубившееся терроризмом и нестабильностью [Ehteshami 2003, 115], привело к нарушению порядка в стране.

По данным Всемирной организации по туризму, к 2020 г. предполагалось увеличение числа туристов по всему миру до 5,1 млрд человек. При этом Европа привлекает наибольшее число туристов, в то время как Ближний Восток, в частности Иран и Ирак, не просто сильно отстают, но показывают отрицательный рост туризма. В 1990 г. Иран потратил на поездки за пределы страны около 340 тыс. долл., а в 2003 г. эта цифра достигла уже 190,4 млрд долл., то есть увеличилась примерно в 12 раз. Между тем, туристический экспорт Ирана

шел отстающими темпами: так, валютный доход, полученный по данной статье, составил около полумиллиона долл., а дефицит туристической сферы страны составляет около 5,3 млрд долл. [Ранджбарийан 2005, 48].

Что касается туриндустрии в Ираке, то, начиная с 2003 г., несмотря на членство во Всемирной организации по туризму [Курбани 2008, 36] и огромную туристическую привлекательность (например, развалины древних городов Вавилон и Ур, зиккураты, достопримечательности эпохи Лахмидов, Сарсинг и озеро Дукан в Иракском Курдестане), она практически бездействовала. Однако с 2005 г. турбюро снова начали свою работу [Курбани 2008, 49], и ежедневное прибытие к усыпальницам шиитских имамов 2,5 тыс. иранских паломников стало одной из статей дохода Ирака от туризма¹.

Еще одним эффектом паломнических поездок является создание условий иных форм туризма, например, «лечебного туризма» [ал-Хаффаф 2012, 17], «геотуризма» и «экотуризма». Так, шиитские паломники (иранцы, иракцы, бахрейнцы), приезжающие в Мешхед, неизменно посещают загородные районы, в частности Шандиз, Таракабе, Ходже Раби и Кух-е санги. Это не только создает дополнительные рабочие места, но и способствует положительной динамике туризма в Иране. Иракские туроператоры могут повторить тот же самый опыт по отношению к иранским туристическим группам в Ираке с его разнообразными достопримечательностями. Однако мы оставляем в стороне паломнические путешествия иракских шиитов в Иран, которые, безусловно, в корне отличаются от паломничества иранских шиитов в Ирак и рассматривает влияние на взаимоотношения двух стран поездок иранских паломников к гробницам шиитских имамов.

Еще одним косвенным воздействием религиозного туризма на ирано-иракские отношения можно считать заключенные обеими странами соглашения о создании свободных торговых и промышленных зон, а также общих границ (февраль 2009 г.). Эти границы могут не только обеспечить обмен паломниками, но стать важными транзитными

¹ *Хабаргозари-йе Фарс*, 2.07.1386.

пунктами и способствовать укреплению и расширению экономических отношений между двумя странами.

Заключение

ИРИ строит свою стратегию на основе регионализма, стремясь к формированию Ближневосточного исламского союза. ИРИ старается создать атмосферу доверия и предстать в образе заслуживающей уважение державы. Для реализации этих политических планов используется религиозный туризм в качестве инструмента культурной тактики.

Исследование показало, что паломнические поездки оказывают следующее политическое, культурное, социальное и экономическое влияние на Ирак, а также на расширение и укрепление ирано-иракских отношений:

- превращение границ войны в границы мира;
- отказ от возрождения прежних исторических разногласий;
- создание базиса для проведения Ираном в Ираке политики мягкой силы;
- создание предпосылок для конвергенции и реализации универсального идеала о формировании единой мусульманской общины, а также для переосмысления понятия «исламская идентичность» и использования космополитической функции духовных путешествий;
- влияние духовного настроения паломников на распространение ненасилия и установление мира в регионе;
- участие ИРИ во всемирном проекте по восстановлению Ирака с акцентом на воссоздание святых мест в Кербеле, Наджафе, Самарре и Казимайне;
- диверсификация источников дохода ИРИ через инвестиции в религиозную туристическую индустрию, снижение зависимости от нефтяных доходов и повышение рейтинга Ирана в развивающейся туристической индустрии.

Во время паломнических поездок происходит обмен культурными ценностями не только между иранскими и иракскими паломниками, но и между мусульманскими паломниками из других стран, прибывающими в эти святые

места. Религиозные туристы выступают в роли посланников мира: совершая паломнические обряды, они сеют семена согласия и духовности. В долгосрочной перспективе это будет способствовать распространению мира и предотвращению конфликтов. Кроме того, ИРИ учитывает и доходность туриндустрии.

Проектирование культурной составляющей паломничества требует сотрудничества двух стран в вопросах оформления виз на новых условиях, автоматизации транзитного контроля и работы пограничных контрольно-пропускных пунктов, расширения паломнических маршрутов, современных, быстрых и надежных форм резервирования, развития сети транспортных услуг и гостиничного бизнеса. Взаимодействие Ирана и Ирака необходимо в рамках теории Д. Митрани о функциональном императиве к сотрудничеству. На основании опыта управления туриндустрией Иран может на более высоком уровне войти в ядро ближневосточных лидеров в качестве одного из полюсов силы «системы власти», о которой говорит упоминавшийся выше Б. Бузан.

В последние годы Иран постарался воспользоваться возможностями религиозного туризма, возникшими в рамках отношений Ирана с обновленным Ираком, чтобы создать предпосылки для формирования единой мусульманской общины, в чем состоит один из устойчивых принципов внешней политики ИРИ. Ведь из всех жизненно важных семиотических маркеров туризм является единственным, выходящим за пределы политических границ страны, административного деления и сферы национального суверенитета, представляя символом культурной идентичности и взаимодействия. Поэтому инвестирование в религиозную туриндустрию интенсифицирует процесс космополитизации, являющийся обязательной предпосылкой для создания Ближневосточного исламского союза, и согласуется с задачами Ирана по усилению своей региональной мощи и снижению последствий глобализации.

Кроме того, поверяя результаты настоящего исследования с теорией Митрани, а также другими упомянутыми

теориями (особо выделяя теорию Д. Флемеса), формирующими теоретические рамки данной работы, можно сказать следующее. Иран обладает рядом важнейших предпосылок и условий для того, чтобы стать региональной державой. Так, ревизионистский подход Ирана к внешней политике после Исламской революции основывался на стремлении создать единую исламскую общину, что и было закреплено в Конституции, и это говорит о наличии первой предпосылки из теории Флемеса – актуализации претензий на лидерство. Что касается другого критерия Флемеса, то ИРИ намерена легитимизировать применение власти, и одним из путей обеспечения этого критерия считаются усилия Ирана по налаживанию паломнических поездок и укреплению святых мест шиизма в Ираке.

В связи с необходимостью соблюдения условия использования адекватного инструментария во внешней политике, помощь Ирана Ираку (в частности, создание условий для совершения паломничества и содействие в восстановлении гробниц шиитских имамов) обеспечивает еще одну предпосылку для превращения Ирана в региональную державу. Сами по себе паломнические путешествия являются подходящим способом для обеспечения влияния Ирана в Ираке, и в случае укрепления отношений с этой страной, ввиду значимого места Ирака в арабском мире, они послужат базисом для утверждения регионального влияния Ирана. Что касается последнего критерия Флемеса – признания лидирующей роли «третьими странами» на основе взаимопонимания и настойчивого убеждения региона в правильности своей региональной стратегии, – можно отметить, что свой обширный опыт налаживания паломнических поездок Иран может сделать базисом глубоких взаимоотношений с Ираком, строящихся на основе взаимного согласия.

На самом деле страны Ближневосточного региона, в том числе Иран и Ирак, согласно теории Митрани, обречены на сотрудничество друг с другом ради снятия препятствий для туристов со всего мира путешествовать в страны Ближнего Востока. Волны нестабильности в Тунисе,

Египте, Ливии, Бахрейне, Сирии и Йемене, продолжающиеся с 2011 г., непрекращающиеся террористические акты в Ираке и Афганистане не вызывают у потенциальных туристов никакого желания ехать в эти страны. В результате в азиатской туриндустрии стран Ближнего Востока заняли гораздо менее значимые для мусульман направления, вроде Малайзии и Тайланда. Например, иранские туристы в Турции с удивлением и сожалением видят тысячи путешественников, приезжающих из Европы и Америки, чтобы не так уж далеко от границы с Ираном полюбоваться церковью-мечетью Айя София и тем самым способствовать процветанию не завязанной на энергоресурсы экономики Турции. При этом они высказывают опасения по поводу посещения Ирана и Ирака, обладающих уникальными достопримечательностями [Ли 1999, 35].

В качестве первого шага на пути преодоления этого общего препятствия страны Ближнего Востока могут навести порядок в сфере религиозного туризма. В основе его – тот род функционального императива, который имел в виду Митрани и который в последние годы вынуждает эти страны, в том числе Иран и обновленный Ирак, вместе искать выход из сложившейся ситуации.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Айати, 'Али-Реза. 'Арак канун-е та'сиргозар [Ирак как влиятельный центр]. Тегеран, 1389/2010.

Акаджани, Каннад. Эхрадж-е ираниан аз 'Арак [Депортация иранцев из Ирака]. Тегеран, 1384/2005.

'Алавийе Кермани, Хаджийе-ханум. Руз-наме-йе сафар-е хадж-е 'атабат-е 'алият ва дарбар-е насери [Дневник паломничества к высоким порогам и путешествие ко двору Насер <ад-Дина>] / Подг. к публ. Расула Джа'фарийана. Кум, 1386/2007.

Амин ад-Доуле, 'Али-хан. Воспоминания политического деятеля / Подг. к публ. Хафеза Фарманфармайана. Тегеран: Амир Кабир, 1370/1991.

Амирахмади, Хушанг. Иран ва Халидж-е фарс [Иран и Персидский залив] / Пер. на перс. яз. Джамшида Зангане // Маджму'е-йе макалат-е чехоромин семинар-е Халидж-е фарс. Тегеран, 1378/1999.

Арендт, Ханна. Тоталитаризм / Пер. на перс. яз. Мохсена Саласи Моджаррада. Тегеран: Салес, 1388/2009.

Ахмади, Сеййед Аббас. Иран, энкелаб-е эслами ва жиуполитик-е ши'е [Иран, исламская революция и геополитика шиизма]. Тегеран, 1390/2011.

Бакернежад, Сеййед. Мотале'е-йе тахлили ва татбики-йе сийасат-е хареджи-йе Джомхури-йе Эслами-йе Иран ба назарийе-йе сазеангари [Сравнительно-аналитическое исследование внешней политики ИРИ на базе теории конструктивизма] // 'Олум-е сийаси 49 (1389/2010).

Барзегар, Кейхан. Джайгах-е террурисм-е джадид дар мотали'ат-е Хавар-е мийане ва равабет-е бейн ал-мелал [Место современного терроризма в изучении Ближнего Востока и международных отношений] // Мотале'ат-е Хавар-е мийане XIII:4 (1385/2006), XIV:1 (1386/2007).

Бейлис Дж., Смит С. Джахани шодан-е сийасат: равабет-е бейн ал-мелал дар 'арсе-йе новин [Глобализация мировой политики: международные отношения на новой арене] / Пер. на перс. яз. Абул-Касема Рахчамани. Тегеран: Аббар-е мо'асер, 1383/2004.

Бжезинский, Збигнев. Энтехаб: солте йа рахбари [Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство] / Пер. на перс. яз. Амира Хосейна Ноурузи. Тегеран: Най, 1386/2007.

Бохрани, Мортеза; Хосейни, Малек. Форсатха-йе Иран бара-йе табдил бе кодрат-е бартар-е мантакеи [Потенциал Ирана для превращения в великую региональную державу] // Пажухешха-йе сийаси-йе джахан-е ислам 1391/2012.

Ва'аз, Нафисе. Та'амол-и бар 'элал ва 'авамел-е вагерайи-йе мийан-е кешварха-йе эслами-йе Хавар-е Мийане [Размышления о причинах и факторах дивергенции мусульманских стран Ближнего Востока] // Мотале'ат-е мийанфарханги II:4 (1386/2007).

Ва'аз, Нафисе. Форсатха-йе гярдешгяри-йе дини бар сийасат-е мантакеи-йе Иран аз 2001 та 2011 [Влияние религиозного туризма на региональную политику Ирана (2001–2011 гг.)]. Международная конференция «Религиозный туризм и развитие культуры паломничества». Т. 2. Машхад: Нохостин, 1390/2011.

Голабчи, Казем. Ме'мари-йе мо'асер ва тоусе'е-йе харим-е харам-е мотакхар-е хазрат-е Реза дар Машхад [Современная архитектура и расширение пречистой усыпальницы Его Святости Резы в Машхаде]. Личная беседа с автором статьи (1386/2007 г.).

Дехкани Фирузабади, Джалал. Сийасат-е хареджи-йе Джомхури-йе эслами-йе Иран [Внешняя политика ИРИ]. Тегеран: САМТ, 1388/2009.

Джонс С. Бар-карари-йе назм ва канун ба'д аз моназе'е [Установление порядка и закона после конфликта] / Пер. на перс. яз. 'Аскара Кахраманпура. Тегеран, 1388/2009.

Имам-задефар, Парвиз. Барраси-йе кодрат-е нарм дар сийасат [Мягкая сила в политике] // Мотале'ат-е сийаси 7 (1389/2010).

Йазданфам, Махмуд. Хавар-е мийане ва Джанг-е Иран ва 'Арак [Ближний Восток и Ирано-иракская война] / Сб. статей. Тегеран, 1388/2009.

Йа'куби, Абу-л-Касем. Гярдешгяри дар Кур'ан [Путешествие в Коране] // Фикх 14 (1376/1997).

Кербелаи Карнатаки Хенди, Хафез Мохаммад 'Абд ал-Хусейн. Тазкират ат-тарик фи маса'иб худжадж байт Аллах ал-'атик [Путевые заметки о бедствиях паломников к Дому Аллаха] / Подг. к публ. Расула Джа'фарийана. Кум, 1386/2007.

Курбани, 'Адель; Садик Мохаммади, Мир Фархад. Равабет-е эктесади-йе Иран ва 'Арак: чешмандазха ва форсатха [Экономические связи Ирана и Ирака: перспективы и возможности]. Тегеран: Тадбир-е эктесад, 1387/2008.

Ли, Джон. Гярдешгяри ва тоусе'е дар джахан-е севвом [Туризм и прогресс в странах третьего мира] / Пер. на перс. яз. 'Абд ар-Резы Рокн ад-Дини Эфтехари. Тегеран: Базаргани, 1378/1999.

Марр, Феб. Та'рих-е новин-е 'Арак [Новая история Ирака] / Пер. на перс. яз. Мохаммада 'Аббаспура. Тегеран: Остон-е кодс-е Резави, 1380/2001.

Маскле, Жан. Вахдат-е сийаси-йе Орупа [Политическое объединение Европы] / Пер. на перс. яз. Махмуда Сур-е Исфафила. Тегеран, 1389/2010.

Моджтахед-заде, Пируз. Кешварха ва марзха дар мантаке-йе жиуполитик-е Халидж-е фарс [Страны и границы в геополитическом регионе Персидского залива] / Пер. на перс. яз. Малека Мохаммади. Тегеран, 1373/1994.

Мохаммади, Хамид-Реза. Накш-е гярдешгяри-йе зийарати дар тоусе'-е-йе эджтема'и-эктесади-йе сакунатгахха-йе зийаратгах-йе рустайи [Роль паломнического туризма в социально-экономическом развитии сельских поселений] // Рошд-е амужеш-е джографйа XXIII:2 (1387/2008).

Мохтари, Мохаммад Махди. Фидель Кастро ахерин базманде-йе джанг-е сард ва чалешха-йе даруни ва бируни-йе Куба [Фидель Кастро – пережиток Холодной войны: внешние и внутренние угрозы Кубы]. Тегеран: Эттела'ат, 1386/2007.

Мошир-заде, Хомейра. Тахаввол дар назарийеха-йе бейн ал-мелал [Эволюция теории международных отношений]. Тегеран: САМТ, 1386/2007.

Мэнсфилд, Питер. Та'рих-е Хавар-е Мийане [История Ближнего Востока] / Пер. на перс. яз. 'Абд ал-'Али Эспахбоди. Тегеран, 1388/2009.

Най, Джозеф. Карборд-е кодрат-е нарм [Использование мягкой силы] / Пер. на перс. яз. Сеййеда Резы Мира Тахера. Тегеран: Кумис, 1382/2003.

Накиб-заде, Ахмад. Та'сир-е фарханг-е мелли бар рафтар-е сийаси-йе иранийан [Влияние национальной культуры на политическое поведение иранцев]. Тегеран, 1382/2003.

Пиран, Пируз. Энклаб-е джахангярди [Туристическая революция] // Иран-замин I:2, 1390/2011.

Ранджбариан, Бахрам. Шенахт-е гярдешгяри [Наука о туризме]. Исфахан: Чахарбаг, 1384/2005.

Рахмани, Та'иб. Гофтогу-йе Иран ва Орупа [Диалог Ирана и Европы]. Тегеран, 1375/1996.

Резайи, Мохсен; Мобини, 'Али. Иран-е айанде дар офок-е чешман-даз [Будущее Ирана в обозримой перспективе]. Тегеран, 1385/2006.

Садик Зера'ати, Джа'фар. Базарйаби-йе бейн ал-мелали-йе гярдешгяри [Международный туристический маркетинг] // Мосафеган II:6 (1388/2009).

Сайф-заде, Хосейн. Назарийеха ва тиуриха-йе мохталеф дар равабет-е бейн ал-мелал-е фарди-джахани шоде [Школы и теории индивидуализированных и глобализированных международных отношений]. Тегеран, 1384/2005.

Симпсон, Джон. Фарджам-е диктатур [Конец диктатора] / Пер. на перс. яз. Асгар Кахраманпур. Тегеран: Хорсанди, 1388/2009

[в оригинале: The Wars Against Saddam: Taking the Hard Road to Baghdad].

Таки-заде Давари, Махмуд. Негах-и бе джаме'ешенаси-йе зийарат [Беглое знакомство с социологией паломничества] // Ма'рефат X:6 (1380/2001).

Талашан, Хасан. Дурнама-йе жиуполитик-е ши'е дар 'Арак [Перспективы геополитики шиизма в Ираке] // Ши'ешенаси VIII:31 (1389/2010).

Тахлилха-йе чалешха-йе бахш-е гярдешгяри [Анализ проблем туристического сектора] // Маджлес ва пажухеш XI:12 (1371/1992).

Тюаль Ф. Жиуполитик-е ши'е [Геополитика шиизма] / Пер. на перс. яз. Кетайун Басер. Тегеран: Вистар, 1382/2003.

Хаджжи Йусефи, Амир Мохаммад. Сийасат-е хареджи-йе Джомхури-йе Эслами-йе Иран дар партоу-е тахавволат-е мантакеи (1991–2001) [Внешняя политика ИРИ в свете региональных изменений (1991–2001)]. Тегеран, 1384/2005.

Хаджжи Йусефи, Амир Мохаммад. Чешмандазха-йе мантакеи ва бейн ал-мелали-йе 'Арак-е пас аз Саддам [Региональные и международные перспективы постсаддамовского Ирака]. Тегеран, 1387/2008.

ал-Хаффаф, Хамид. Дидегахха-йе сийаси-эджтема'и-йе айатолла Систани дар маса'ел-е 'Арак [Социально-политические взгляды айатоллы Систани по иракской проблеме] / Пер. на перс. яз. Мохаммада Джавада Рахмати. Тегеран: Кявир, 1392/2013.

ал-Хаффаф, Хамид. Нагофтех-аи аз сафар-е дармани айатолла Систани ва бохран-е Наджаф [Неизвестные страницы поездки айатоллы Систани на лечение и наджафский кризис] / Пер. на перс. яз. Мохаммада Реза Марварида. Тегеран: Эттела'ат, 1391/2012.

Хосрови, Гулам-Реза. Чешмандаз-е 'Арак-е айанде [Панорама будущего Ирака]. Тегеран, 1390/2011.

Чехельтани, Махди. Тавассоль моуред та'айид-е ши'е ва сонни-аст [Прибегание к посредническому заступничеству одобряется шиитами и суннитами] // Та'рих ва андише 73 (1389/2010).

Шафи'и, Ноузар; Шейхун, Ахсан. Тахлил-е сазеангаране аз та'сир-е кодрат-е фарханги бар хежемуни-йе Айалат-е моттахеде-йе Амрика дар незам-е бейн ал-мелал [Конструктивистский анализ влияния культурной силы на гегемонию США в международной системе] // Мотали'ат-е мийанфарханги V:12 (1389/2010).

Baldwin, David A. Power and International Relations // Handbook of International Relations. Ed. by Walter Carlsnaes, Thomas Risse and Beth A. Simmons. London: Sage Publ., 2002. P. 177–191.

Buzan, Barry. Regions and Powers: The Structure. London: Cambridge Univ. Press, 1996.

Ehteshami, Anushirvan. Iran-Iraq Relation after Saddam. Washington, 2003.

Flemes, Daniel. Conceptualising Regional Power in International Relations: Lessons from the South African Case // GIGA Working Papers (German Institute of Global and Area Studies, Hamburg), No. 53, 2007. URL: <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/47734/1/605416184.pdf>.

Halliday, Fred. Revolution and World Politics: The rise and fall of the sixth great power. London: Palgrave Macmillan 1999. 402 p.

Mitrany, David. A Working Peace System. Chicago: Quadrangle, 1966. 221 p.

Nasr, Vali. Regional Implication of Shia Revival in Iraq // *Washington Quarterly*, Vol. 27, No. 39, 2004.

Nye, Joseph S. Soft Power // *Foreign Policy*, 1990, No. 80. P. 153–171.

Pedersen, Thomas. Cooperative Hegemony: Power, Ideas and Institutions in Regional Integration // *Review of International Studies*, Vol. 28, No. 4, 2002. P. 677–696.

Shaw G., Williams A.M. Critical issues on tourism: a geographical perspective. Oxford: Basil Backwell, 1994.

Schoeman, Maxi. South Africa as an Emerging Middle Power: 1994–2003 // *State of the Nation: South Africa 2003–2004*. Ed. by John Daniel, Adam Habib, Roger Southall. Pretoria: Human Sciences Research Council, 2003. P. 349–367.

Vaez, Nafiseh. Opportunity and Limitation of Religious Pilgrim in Iran and Iraq relations // 18th International DAVO Congress for Contemporary Research on the Middle East, Berlin, 6–8 October, 2011.

Vaez, Nafiseh. A Study of Obstacles to the Establishment of an Islamic Union in the Middle East // World Congress for Middle Eastern Studies. Barcelona, 19–24 July, 2010.

религиозный радикализм в странах востока

Алексей ДРУГОВ

МУСУЛЬМАНСКИЙ РАДИКАЛИЗМ И ТЕРРОРИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДОНЕЗИИ

DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-230-254

На материалах индонезийской печати и работ индонезийских авторов, показано, что религиозный радикализм и терроризм как крайняя форма его проявления порождаются по преимуществу социально-экономическими факторами. Главные из них – социальное неравенство и неравномерность развития регионов. Свою роль играют внешние факторы. Мусульманский экстремизм является, в частности, реакцией на угрозу однополярного мира, проистекающую из политики США. Рассматриваются как политические, так и силовые меры, принимаемые нынешним правительством Индонезии для борьбы против радикализма и терроризма.

Ключевые слова: ислам, религиозный радикализм, терроризм, социально-экономические проблемы, социальное неравенство, политическая конкуренция, нетерпимость, демократия.

Индонезия – страна с самым многочисленным мусульманским населением в мире, ислам здесь исповедуют 88% от почти 270-миллионного населения страны. Радикализм в его религиозном исламистском оформлении и терроризм как крайняя форма его проявления в той или иной степени сопровождают индонезийское общество на протяжении почти всего периода независимого развития после 1945 г. До этого ислам в ряде случаев был идеологией противостояния

колониализму, западному превосходству. Мятежи под лозунгом создания исламского государства продолжались на Яве и некоторых других островах вплоть до середины 1960-х гг.

В период военно-авторитарного режима «нового порядка» (1966–1998 гг.), когда вся политическая активность в стране была жестко ограничена официальной государственной идеологией в толковании правящих армейских кругов, радикальные исламисты утратили все каналы воздействия на умы сограждан в средствах массовой информации и политических институтах кроме мечетей и мусульманских школ. Свою роль в сохранении и усилении влияния радикального ислама во второй половине 60-х гг. сыграл тот факт, что армия активно использовала радикалов в осуществлении репрессий – вплоть до физического уничтожения – членов левых организаций.

Эпоха демократизации, начавшаяся с падением военного режима в 1998 г., характеризовалась, по крайней мере, двумя главными чертами. Первая – у власти в целом осталась та же элита, основные группировки которой исходили из того, что смена режима соответствует их интересам, но должна проводиться в рамках этих интересов. Вторая – в стране сохранилась ситуация сакрализации национальной идеологии «панча сила». Она включает пять принципов: вера в единого Бога-вседержителя; справедливый и цивилизованный гуманизм; единство Индонезии; демократия, направляемая стремлением к единогласию на основе консультаций и представительства; социальная справедливость для всего индонезийского народа. Эти принципы, включенные в преамбулу конституции и потому имеющие обязательный характер для всех граждан, служили, по крайней мере, трем предшествовавшим режимам – либерально-парламентскому до 1957 г., авторитарно-популистскому («направляемая демократия») до 1965 г. и репрессивному «новому порядку» во главе с президентом генералом Сухарто, который начал свое правление с того, что под лозунгом защиты национальной идеологии истребил не менее миллиона сторонников левых организаций.

Трудно было ожидать, что «панча сила» будет искренно восприниматься в массах, хотя ее публичное отрицание до сих пор влечет за собой жесткие меры со стороны власти. И хотя на пятом месте из этих принципов стоит социальная справедливость, естественным был поиск идей социального равенства вне официальных рамок. Поскольку все остальные идеологии в стране фактически запрещены, естественным стало обращение людей к религии. Религиозные круги, в том числе и радикально настроенные, больше всех иных выиграли от демократизации: у них была идея, которую можно предложить низам – общее равенство перед Всевышним¹.

Проблема приобрела новую актуальность в середине 2010-х годов в период первого президентского срока Джоко Видодо, когда обозначилась смычка между радикальным исламом и некоторыми системными оппозиционными партиями. Эта тенденция весьма отчетливо обозначилась в 2016–2017 гг. Под эгидой радикального исламистского Фронта защитников ислама в союзе с Партией Великой Индонезии (индонезийское сокращение – Гериндра), мусульманской Партией национального мандата и Партией справедливости и процветания было организовано массовое движение, добившееся тюремного заключения для кандидата в губернаторы Джакарты Басуки Чахайя Пурнама, этнического китайца и протестанта по вероисповеданию. Претендуя на избрание на следующий срок, он, обращаясь к избирателям, призвал их не позволять одурачивать себя ссылками на суру Корана, запрещающую дружбу с иноверцами. Его обвинили в осквернении религии.

Эта кампания фактически была прологом к деятельности того же блока в ходе президентской и парламентской избирательной кампании 2018–2019 гг., когда соперником Джоко Видодо уже второй раз (после 2014 г.) выступал отставной генерал Прабово Субианто, бывший до 1998 г. командующим войсками Стратегического резерва сухопутных войск. Джоко Видодо одержал победу с перевесом 55,5:44,5%. После этого

¹ Автор посвятил этому важному вопросу ряд статей и монографию [Другов 2014].

потерпевшая поражение коалиция организовала в Джакарте и некоторых других городах массовые насильственные политические акции. С ними удалось справиться, но цепь предшествовавших событий убедила власти в том, что радикальный ислам представляет более серьезную и реальную угрозу стабильности и целостности страны, чем это представлялось ранее, и что не исключены звенья в системной политической структуре, готовые блокироваться с экстремистами, хотя и рискуя стать их заложниками. (Тот факт, что Прабово Субианто без долгих колебаний согласился занять пост министра обороны в новом кабинете Джоко Видодо, которого ранее обвинял во всех смертных грехах, принципиальной роли не сыграл.)

Правительство предпринимает более серьезные, чем ранее, усилия с целью выяснить социальные и политические корни радикализма, конфессиональной и политической нетерпимости и порождаемого ими терроризма. На форуме под лозунгом «Избавиться от равнодушия. Терроризм не призыв, а реальность» в ноябре 2019 г. были обозначены три вида радикализма, бытующие в Индонезии:

- первый, когда всякий, кто придерживается иных взглядов, объявляется безбожником, которому прямая дорога в ад;
- второй – организация массовых акций под соответствующими лозунгами;
- третий – политический радикализм, цель которого превратить индонезийское государство в халифат с соответствующим отказом от национальной идеологии¹.

Тогда же президент Видодо подписал указ о мерах по предотвращению преступлений террористического характера, в котором были, в частности, обозначены четыре категории граждан, подверженных идеям радикальной и террористической направленности:

- лица, имеющие доступ к информации, содержащей соответствующие взгляды;
- лица, связанные с лицами и группировками, придерживающимися соответствующих взглядов;

¹ Gatra.com. (Jakarta), 14.XI.2019.

– лица, которые в силу ограниченности своих конфессиональных взглядов склонны к переходу на позиции радикализма и терроризма;

– лица, которые в силу ущемленности своих экономических позиций, психологической или культурной ограниченности становятся восприимчивыми к подобным идеям.

Противодействовать этим явлениям предлагалось путем личного убеждения, контрпропаганды и идеологического воздействия¹.

Более определенно высказался по этому поводу начальник полиции столичного округа генерал-инспектор полиции Гатот Прабово, который указал три причины усиления нетерпимости, в том числе и религиозной, в индонезийском обществе в последние годы:

– глобализация, размывающая восточные ценности, включая толерантность;

– демократия, при которой в Индонезии доминируют низы, тогда как в идеале определяющая роль должна принадлежать среднему классу. Низы, т. е. те, кто не преуспел в получении образования, в своем экономическом положении и т. п., требуют быстрых, но не всегда рациональных изменений. Этому способствует поликонфессиональный, полиэтнический и поликультурный характер Индонезии. Различия ищут выход и время от времени вырываются наружу;

– развитие социальных средств массовой информации, благодаря которым для распространения радикальных воззрений уже не нужны личные контакты².

Как можно заметить, природа явления здесь обозначена лишь косвенно. В присущей для части индонезийской элиты манере основная вина возлагается на демократию.

Но большинство аналитиков, исследуя причины роста радикализма и терроризма как его крайней формы, указывают, что они имеют сугубо социальные корни – экономическое неравенство, реакции на которое придает религиозная окраска. На это, в частности, указывает заместитель

¹ Detiknews (Jakarta), 24.XI.2019.

² Kompas (Jakarta), 16.XI.2019.

начальника Национального управления по борьбе против терроризма Ирфан Идрис¹. Многие из рядовых радикалов движимы личными житейскими трудностями. Примером могут служить показания одного из индонезийцев, по профессии повара, направлявшегося в Сирию, который сказал, что за участие в боевых действиях ему были обещаны дом, автомашина, четыре жены и хорошее денежное содержание². Другой радикал, побывавший в Сирии, заявил, что в пропаганде ИГИЛ его привлекли обещания обеспечить жильем, дать образование, работу и бесплатное медицинское обслуживание³.

Но было бы упрощением принять эти мотивы за главенствующие. Глава Союза мусульманской интеллигенции Индонезии Джимми Ашиддик в 2016 г. отмечал, что исламский радикализм развивается не только на уровне «корней травы» – среди бедноты, отсталых элементов, но и в среде достаточно образованных людей⁴. По данным аналитического центра Alvara Research Centre в Джакарте радикализм распространяется в образованных слоях общества, в частности, в среде гражданских служащих, из которых 35,3% выступают за введение обязательного исполнения законов шариата, и среди частных предпринимателей – 36,6%⁵.

Государственное разведывательное управление пришло к выводу, что радикальные взгляды больше всего распространены среди лиц в возрасте 17–24 лет – они восприимчивы к идеям, но не всегда способны их критически осмысливать⁶. Исследования, проведенные индонезийским Институтом Setara в 2016 г. в 171 учебном заведении на Западной Яве и в Джакарте, показали, что религиозная нетерпимость, экстремизм растут в среде студенчества и учащихся средних школ⁷. Годом позже Национальное управление по борь-

¹ Suara Merdeka (Jakarta), 16.XI.2019.

² Republika (Jakarta), 20.12.2017.

³ Ibid., 31.05.2019.

⁴ Ibid., 02.09.2016.

⁵ Antara News (Jakarta), 23.10.2017.

⁶ Republika, 10.08.2019.

⁷ The Jakarta Post, 28.08.2017.

бе с терроризмом (НУБТ) и Государственное разведывательное управление провели исследование в 15 из 34 провинций страны, которое показало, что 39% студентов подвержены радикальным идеям, при этом 24% готовы на джихад для создания исламского государства или халифата¹. По данным НУБТ нет ни одного учебного заведения, обладающего полным иммунитетом против идей радикализма и терроризма, чему способствуют критические ситуации и процессы в стране². По данным Министерства внутренних дел даже в детских дошкольных учреждениях обнаруживается проповедь радикальных идей³.

Весьма восприимчивы к радикальным идеям трудовые мигранты, в том числе и женщины. Оказавшись за пределами своей страны, вне привычной сферы обитания и системы ценностей, они легко поддаются воздействию соотечественников – носителей радикальных религиозных идей. Эта восприимчивость усугубляется социальным неравенством, несправедливостью по отношению к ним, которую они постоянно ощущают, и с этим они возвращаются на родину⁴.

В целом, по данным крупнейшей мусульманской организации страны Союз мусульманских богословов (Нахдатул Улама), около 23% населения отвергают государственную идеологию, 9% согласны с применением силы для утверждения в стране халифата и хотели бы распространения на Индонезию «арабской весны». Среди них находятся и государственные служащие, и служащие государственных компаний, и рядовые граждане, и учащиеся, в том числе студенты крупнейших университетов⁵. Руководство Нахдатул Улама организовало семинар, где обсуждался вопрос о связи между радикализмом и экономическим неравенством. Указывалось, в частности, что в Индонезии состояние четы-

¹ Gatra.com, 13.IX.2019.

² Republika, 31.05.2019.

³ Suara Merdeka, 26.04.2018.

⁴ Tempo (Jakarta), 1.XI.2019.

⁵ Suara Pembaruan (Jakarta), 14.VI.2019.

рех богатейших семей превосходит состояние беднейших 100 миллионов граждан¹.

Как показано выше, радикальные идеи распространяются в слоях, которые далеко не всегда можно отнести к самым обездоленным, и в высокой степени приятие этих идей присуще людям, способным ощущать и анализировать социальное расслоение или имеющим возможность для сравнения, как в случае с зарубежными диаспорами.

У индонезийского правительства чрезвычайную озабоченность вызывает распространение радикального инакомыслия в сфере государственных служащих, чиновничества в целом. В предстоящие пять лет, начиная с 2019 г., планируется ужесточить процедуру отбора кандидатов на должности в высоких эшелонах министерств финансов, обороны, здравоохранения, образования, по делам религий, общественных работ, а также в государственных компаниях Пертамина (нефтедобыча), авиационной Гаруда, в горнодобывающих компаниях и государственных СМИ².

Шаг в этом направлении был сделан 12 ноября 2019 г. Пять министров правительства (внутренних дел, повышения эффективности госаппарата и реформы бюрократии, юстиции и прав человека, по делам религий, образования и культуры), а также шесть глав ведомств, в том числе Государственного разведывательного управления, УПБТ, Комитета по внедрению государственной идеологии, Комиссии по делам госслужащих и др. приняли решение, имевшее целью борьбу против «ненавистнических высказываний» государственных служащих. Среди десяти пунктов этого документа содержалось запрещение негативных высказываний в адрес государственной идеологии, конституции страны, государственного девиза «Единство в многообразии», унитарного государства Республика Индонезия, а также правительства. Запрещаются в любой форме враждебные выпады на этнической, религиозной, расовой или социальной почве, а также распространение необоснованной или безответственной информа-

¹ Antara News, 04.X.2017.

² The Straits Times (Singapore), 21.06.2019.

ции. Чиновники не вправе участвовать или присутствовать на мероприятиях, имеющих целью подстрекательство против идеологии, конституции и правительства и их очернение, а также ставить “like” или “dislike” у соответствующих сообщений в социальных сетях, пользоваться соответствующими атрибутами и осквернять государственную символику – прямо или через соцсети. Создан специальный портал, на который следует подавать сообщения о таких нарушениях¹. Министр по делам религий, генерал в отставке Фахрул Рази заявил, что в министерствах и других государственных учреждениях создаются специальные подразделения для исполнения указанного решения².

Документ вызвал неоднозначную реакцию в обществе. По оценке представителя Национальной комиссии по правам человека Мимин Хартоно, он содержит ряд прямых нарушений законов, обеспечивающих свободу слова, и составлен в обход установленной процедуры³.

Практически одновременно был установлен строгий порядок отбора кандидатов на занятие должностей в государственном аппарате, причем к этому отбору были привлечены органы полиции. Кандидат должен получать от них справку об отсутствии в его биографии поступков, свидетельствующих о неприятии государственной идеологии. Анализ в этом плане подлежат все возможные выступления данного лица в соцсетях⁴.

Газета «Джакарта пост», комментируя «Постановление 11 министров», указывала, что его положения подвержены широкому спектру толкования и чреваты злоупотреблениями. «Дьявол, как всегда, кроется в деталях. Каким образом власти будут определять являются ли радикальными взгляды того или иного человека? Становится ли чиновник радикалом, если он критикует правительство? Надо ли считать радикалом всякого мусульманина, который считает халифат

¹ Kompas, 25.XI.2019.

² Detiknews, 21.XI.2019.

³ Tempo (Jakarta), 02.12.2019.

⁴ Suara Merdeka, 13.XI.2019.

законным устройством государства?»¹ Газета напоминала, что в 1965–1966 г. было создано пугало в лице коммунизма, что сопровождалось убийствами и породило взаимную подозрительность. Статья была озаглавлена «От красной угрозы к зеленой. Как радикализм становится новым политическим пугалом в Индонезии».

Можно сказать с полным основанием, что жесточайшие репрессии против левых сил во второй половине 60-х годов были полным произволом и коммунисты не были виновны в тех преступлениях, которые им приписывались. Но нельзя закрывать глаза и на реальную опасность нынешней ситуации – исламистская угроза действительно может быть использована консервативными кругами, в том числе в силовых ведомствах и теми же исламистами, для торможения или отката демократического процесса, начавшегося в 1998 г.

В этой связи показательны критерии радикализма, заметив проявления которого, граждане могут посылать сообщения на соответствующий портал. Таких критериев установлено пять: нетерпимость, враждебность системе, неприятие государственной идеологии, неприятие унитарного государства, действия, ведущие к национальной дезинтеграции². Здесь вновь просматривается возможность произвольного толкования этих критериев, что создает почву для злоупотреблений со стороны тех представителей и группировок политической элиты, которые почти не скрывают мнение, что демократические реформы (они более охотно называют их либеральными) зашли слишком далеко. Таким образом, существующая угроза радикального исламизма породила параллельную угрозу консерватизма.

Сложность проблемы усугубляется тем, что рассадниками радикального исламизма во многих случаях являются мечети. По данным Государственного разведывательного управления из ста мечетей, действующих при правительственных ведомствах или вблизи от них в Джакарте, в 41 имамы проповедуют экстремистские взгляды среди

¹ The Jakarta Post, 28.11.2019.

² Suara Merdeka, 13.XI.2019.

госслужащих. Семнадцать клириков высказывались за создание исламского государства, за поддержку джихадистских групп в Сирии и на Филиппинах. Некоторые из них призывали к насилию в интересах ИГИЛ¹.

Однако спикер Народного консультативного конгресса (до 2019 г.) Зулкифли Хасан протестовал против того, что мечети объявлялись рассадниками радикализма и нетерпимости. Речь, по его мнению, должна идти об отдельных личностях, виновных в этих нарушениях, их нужно арестовать и судить, но не осуждать мечеть². Как представляется, Зулкифли Хасан, лидер мусульманской Партии национального мандата, несколько упростил проблему, так же, как и его заместитель Хидайят Нур Вахид, который призвал спецслужбы не возбуждать напряженность в обществе обнаружением подобной информации и вообще не обсуждать эти проблемы публично, а докладывать их президенту³.

Роль мечетей и медресе в распространении радикального ислама умялять не приходится, другое дело, что девиантные явления не должны распространяться на всю общину и религию в целом, Следует согласиться с видным мусульманским деятелем Ахмадом Суркати, который на встрече с министром-координатором Махфудом подчеркнул, что радикализм присущ не только одной какой-то группировке, но порождается чувством безнадежности, возникшим вследствие определенных социально-политических условий, и может зародиться у кого угодно. Для борьбы с ним следует повышать благосостояние населения⁴.

Террористическая угроза в Индонезии четко обозначилась практически сразу же после падения «нового порядка», в конце 1998 – начале 1999 г. Генерал Аншаад Мбаи, долгое время возглавлявший антитеррористическую службу страны, отвечая на вопрос, откуда берутся террористы, сказал: «Исходя из моего опыта, здесь нет какого-то единствен-

¹ Antara News, 25.XI.2018; The Jakarta Post, 19.XI.2018.

² Antara News, 17.06.2018.

³ Ibid., 21.XI.2018.

⁴ Republika, 22.XI.2019.

ного фактора. Имеет место корреляция многих факторов, которые порождают в людях ощущение несправедливости. После того, как это всепоглощающее чувство воздействует в течение некоторого времени, в дело вступает радикальная доктрина в соединении с религиозной. Это становится спусковым крючком, запускающим процесс радикализации. А после этого очень легко воздействовать на людей: они приходят к убеждению, что в этом (т.е., участии в терактах) состоит их религиозный долг, и они готовы умереть во имя этого долга... Когда же против них применяется сила, чтобы остановить их, они становятся еще более воинственными и стремятся к отмщению»¹. По его данным, не менее 20% арестованных террористов после отбытия наказания возвращаются к прежней деятельности.

Взрывы со значительным числом жертв происходили в торговых центрах, христианских храмах и больницах, в отелях. Так, 12 октября 2002 г. прогремели взрывы в двух увеселительных заведениях на о. Бали (погибли более 200 человек, главным образом иностранные туристы), а также у консульств США и Филиппин на Бали (здесь обошлось без жертв). Затем последовали взрывы у отелей Мариотт (2003, 2009) и Риц-Карлтон (2009) в Джакарте, у посольства Австралии (2004) и снова на острове Бали (2005). Практически за всеми этими взрывами стояла организация Джамаа Исламия, связанная с Аль-Каидой. Ее цель заключалась в создании исламского государства, в которое наряду с Индонезией вошли бы Малайзия, мусульманские районы Филиппин, Таиланда и Мьянмы, а также Сингапур.

Вместе с тем, аналитики указывают, что за активизацией радикалов и подъемом терроризма на старте демократических реформ могли стоять реваншисты из числа наиболее консервативных военачальников. Они использовали радикальных исламистов для дестабилизации обстановки и дискредитации реформ. Так, Вимор Витулар, бывший представитель президента Абдурахмана Вахида по связям с печатью, утверждал, что взрывы на Бали в 2002 г. были организованы

¹ The Straits Times, 09.10.2010.

«твердолобыми» военными, чтобы создать предлог для возвращения армии к власти. Они же и с теми же целями способствовали активизации исламских экстремистов в восточных районах Индонезии с преимущественно христианских населением¹.

Хорошо осведомленный обозреватель гонконгского еженедельника «Фар истерн экономик ревью» Джон Макбет писал в связи с «рождественскими» взрывами в Джакарте в декабре 2000 г.: «Полиция возлагает вину за эти взрывы и подобные инциденты в течение последних двух лет на влиятельные остатки прежнего режима, которые, как утверждают, создали широкую преступную сеть, состоящую из военных, находящихся как на действительной службе, так и в отставке, мусульманских экстремистов и закоренелых криминальных элементов. Их мотивы – прекратить расследование преступлений сухартовской эпохи и добиться создания правительства, более отвечающего их финансовым и политическим интересам»². Отметим, что это происходило в президентство А. Вахида, который осуществлял серьезные реформы по ограничению политической роли армии, преодолению наследия прежнего режима. Продолжали оказывать воздействие и социальные факторы, подпитывавшие терроризм, чем пользовалась военная оппозиция.

В 2003 г. был принят закон о борьбе против терроризма. Учитывая как внутренние события, так и международное развитие, этот закон был необходим сам по себе, однако вызвал критику правозащитников, в частности, потому что был наделен обратным действием (вопреки п. 1 ст. 28-I Конституции). Критики закона утверждали, что он возвращает страну к эпохе «нового порядка» и является шагом назад в законодательстве [Isra 2006, 97]. Несомненно, что принятие этого закона было объективно обосновано, но реакция на него отражала естественную подозрительность в умах демократически настроенной общественности, пережившей 32-лет-

¹ Asia Times, 07.XI.2002.

² Far Eastern Economic Review (Hk), 1.II.2001. P. 24.

нее интеллектуальное и правовое иго военного режима. Этот фактор сохраняет долгосрочное значение.

К 2015–2016 гг. «террористическое лидерство» в Индонезии перешло к ИГИЛ. Именно оно дало команду и финансировало проведение теракта на центральной магистрали Джакарты 14 января 2016 г. Жертвами стали восемь человек – трое прохожих и пять террористов, но вероятнее всего, что сверхзадачей террористов было не число жертв, а демонстрационный эффект: показать всеисилие экстремистов и беспомощность властей. Еще до взрыва генеральный прокурор Австралии Джордж Брандис сообщал министру-координатору Панджитану, что ИГИЛ намерено создать в Индонезии «отдаленный халифат», действуя прямо или через подставные организации¹.

К этому времени в 2015 г. были созданы экстремистские организации «Борцы за исламское государство» («Джамаа Акшарул Дауля») и «Борцы за единобожие» («Джамаа Ансарул Таухид»). Лидер первого из них, Аман Абдуррахман заявил, что все сотрудники спецслужб «идолопоклонческого государства» должны рассматриваться как неверные, их собственность должна быть изъята, а кровь пролита. После того, как Аль-Багдади провозгласил создание «исламского государства» в Мосуле, Амин издал фетву с призывом к своим последователям отправиться в Ирак, в которой говорилось, что те, кто не может это сделать, должны вести джихад по месту проживания, а те, кто неспособен или боится вести войну, должны были отдать свое состояние тем, кто к этому готов².

Полиция утверждала, что именно две упомянутые организации стояли за взрывами в трех христианских церквях в Сурабае 13 мая 2018 г., когда погибли 16 и ранены 41 человек³. Начальник полиции Тито Карнавиан сообщил, что один из терактов совершили супруги-самоубийцы вместе с четырьмя детьми, в том числе двумя малолетними

¹ The Straits Times, 23.XII.2016.

² The Jakarta Post, 14.V.2018. Подробнее см.: [Рогожина 2018].

³ Republika, 13.V.2018.

(12 и 9 лет)¹. Почти в тот же день террористы напали на штаб мобильной бригады полиции в районе близ Джакарты и убили шестерых полицейских. ИГИЛ взяло на себя ответственность за теракты².

За последовавшими нападениями на штабы полиции в городах Паканбару на Суматре и в Риау 16 мая 2018 г., по данным спецслужб, стояла организация «Борцы за исламское государство»³. 13 ноября 2019 г. террорист-самоубийца произвел взрыв в штабе полиции в г. Медан на Северной Суматре. Были ранены четыре офицера полиции и двое гражданских⁴. Список можно продолжать. Наиболее известным и последних терактов стало покушение в начале октября 2019 г. на министра-координатора отставного генерала Виранто, обладавшего неоднозначной репутацией по части нарушений основных прав человека до 1998 г. Пресса сообщала, что общественность прореагировала на это покушение не без некоторого злорадства⁵. Примечательно, что в стране распространялись слухи, что силовые структуры инсценируют террористические акты в своих политических интересах. Эти слухи были столь настойчивыми, что глава антитеррористического ведомства Сухарди Амус вынужден был выступить с их опровержением⁶.

Правительство Индонезии увязывает рост террористической угрозы с активностью ИГИЛ. Еще в 2017 г. главком вооруженных сил Гатот Нурмантьо сообщил, что «дремлющие ячейки» ИГИЛ есть во всех провинциях страны кроме Папуа. Годом раньше он говорил только о 16 районах⁷. Данные о численности сторонников ИГИЛ в Индонезии не всегда совпадают между собой, но в целом свидетельствуют о ее росте. По данным полиции на октябрь 2016 г., 1200 таких находились в стране и около 400 выехали в Сирию, при-

¹ Suara Merdeka, 15.V.2018.

² Jakarta Post, 14.V.2018.

³ Suara Merdeka, 17.V.2018.

⁴ Antara News, 18.XI.2019.

⁵ Kompas, 11.X.2019.

⁶ Antara News, 22.IX.2018.

⁷ The Straits Times, 14.VI.2017; Republika, 16.VI.2016.

чем в Интернете велась массированная пропаганда этой организации¹. В 2018 г., по словам министра обороны Р. Рьякуду, сославшегося на данные разведки, из 31,5 тыс. иностранцев, воевавших на стороне ИГИЛ в Сирии и Ираке, около 1 тыс. были выходцами из стран Юго-Восточной Азии, в том числе 888 – из Индонезии. Он сообщил, что под руководством Аль-Багдади была создана организация, в которую вошли движения, носящие название «Исламское государство Филиппин», «Исламское государство Малайзии» и «Исламское государство Индонезии»².

Как представляется, исходящая от ИГИЛ угроза заключается, в частности, в том, что оно воспитывает фанатиков, готовых на все, включая самопожертвование, для достижения своих идеалов. Экстремизм (всякий) предполагает деформированную в сравнении с общепринятой систему ценностей, которая гласит «цель оправдывает средства». Арестованный по делу о взрыве на Бали террорист Имам Самудра показал, что, нуждаясь в средствах для подготовки терактов, они ограбили ювелирный магазин, добыв золотые изделия общим весом в 6 килограммов. Он отказался признать себя виновным в грабеже, сказав, что в соответствии с его философией этот способ добывания средств был вполне законным³. Тот же принцип действует и в отношении человеческих жизней, которые могут быть принесены в жертву для достижения высших целей. Сообщалось, что террористы начали вербовку детей, начиная с десятилетнего возраста. Их отправляют на воспитание в Сирию, Ирак и Ливию с тем, чтобы по возвращении на родину использовать для формирования террористических сетей⁴.

Уязвимым местом ИГИЛ является противоречие между его идеями и индонезийским национализмом. Внешнее управление акциями сторонников ИГИЛ в принципе должно противопоставлять его общественному сознанию: для большин-

¹ The Straits Times, 17.X.2016.

² Antara News, 08.II.2018.

³ Image (Jakarta), No. 12, Dec. 2002. P. 37.

⁴ Suara Pembaruan, 14.X.2016.

ства индонезийцев независимость и целостность государства суть высшие ценности. Скорее всего, именно поэтому ИГИЛ ставит на данном этапе вопрос не о растворении Индонезии во всемирном халифате, а о создании исламского государства Индонезия.

Вместе с тем, есть основания говорить, что радикализм, перерастающий в терроризм, питается и за счет внешних факторов. Существенную роль здесь играют явные и латентные антизападные, прежде всего, антиамериканские настроения. Мусульманская (вполне системная) газета «Республика» писала 2 ноября 2019 г.: «Соединенные Штаты напали на Ирак и свергли режим Саддама Хусейна. Непрерывное насилие порождает новое насилие. Вольно или невольно США возвращают ненависть, безудержно нарастающую в условиях конфликтов. Семена этой ненависти подобно вирусу преодолевают государственные границы от Европы до Юго-Восточной Азии, включая Индонезию. Ирак, Сирия и Афганистан стали университетами для экстремистов, которые воочию видят насилие и несправедливость по отношению к миру ислама»¹.

В связи с 15-й годовщиной событий 9 ноября 2001 г. в США газета «Джакарта пост» писала: «Индонезийцы были едины в осуждении терроризма, но расходились в мнениях о том, кого считать террористами. Точка зрения, что самые большие террористы – это США и Израиль, популярна во многих странах, включая Индонезию»². Вице-президент Ю. Калла, заявил: «Терроризм и радикализм приходят из несостоявшихся государств, поскольку люди там утратили надежду и легко готовы пойти на все, когда им обещают рай. Эти государства стали таковыми в результате вторжения США в Ирак, Сирию, Ливан и Афганистан»³.

Упомянувшийся выше бывший глава антитеррористического ведомства Аншаад Мбаи напоминает, что Аль-Каида, которую аналитики обозначают как движение политического ислама, была использована, а, вернее, оседлана Запа-

¹ Republika, 2.II.2019.

² The Jakarta Post, 14.IX.2016.

³ Antara News, 26.XI.2019.

дом, прежде всего США, после окончания холодной войны в глобальной политической борьбе за овладение природными богатствами, главным образом нефтью, и за достижение военно-стратегического превосходства в интересах Запада. Нередко политический ислам вовлекают в заговор с целью свержения правительств мусульманских стран, которые, как считают, угрожают интересам Запада, или, по крайней мере, с целью изменить их политику в интересах Запада» [Mbai 2014, 208]. В Индонезии, по всей вероятности, присутствуют опасения, что в определенной ситуации против нее могут быть применены те же методы, какие были использованы на Ближнем Востоке, когда Вашингтон сочтет политику Джакарты слишком самостоятельной.

Антиамериканские настроения в очередной раз вырвались наружу в связи с признанием Вашингтоном переноса столицы Израиля в Иерусалим. Они были беспрецедентными по эмоциональному настрою и широте охвата, вплоть до лидеров страны. В известном смысле есть основания говорить о том, что в Индонезии, как и в некоторых других странах мира, исламский экстремизм, перерастающий в терроризм, есть, в частности, некое тупиковое, но неизбежное порождение реакции мусульман на угрозу однополярного мира, злокачественное ответвление позитивного национализма.

Наращение террористической угрозы в последние годы потребовало упрочения законодательной базы для борьбы с ней. Вокруг этой проблемы возникла и продолжается полемика, отражающая противоречия в индонезийском обществе. Военная элита предлагает квалифицировать терроризм не как обычное уголовное преступление, а как акт агрессии против индонезийского государства. Сторонники этой формулировки ссылаются на то, что, формируя свои военизированные организации, террористы создают угрозу территориальной целостности государства¹. В случае законодательного оформления этого принципа армия получает автономность в своих действиях, тогда как по существующему закону, к антитеррористическим операциям внутри стра-

¹ The Jakarta Post, 16.VI.2016.

ны армия может привлекаться лишь по усмотрению и под главенством полиции. Правозащитники выступали против этих изменений, не скрывая опасений, что они открывают возможность для усиления политической автономии армии в системе государства, приведут к откату в процессе демократического развития. Высказывались также опасения, что расширение прерогатив силовых структур может нанести ущерб правам человека¹.

Новый закон о мерах по борьбе против терроризма был принят парламентом 25 мая 2018 г., и он существенно расширил прерогативы силовых ведомств в этой области. В законе было дано определение терроризма, в которое вошли пять элементов – применение силы, широкие масштабы акта, человеческие жертвы, разрушение стратегических, жизненно важных объектов, наличие идеологических и политических мотивов, а также создание угрозы безопасности государства. Последний элемент – угроза безопасности – и создал юридическое обоснование для привлечения к антитеррористической деятельности вооруженных сил. В закон включены положения, предусматривающие защиту интересов и компенсацию для жертв террора. Установлено наказание – от 12 до 20 лет тюремного заключения и вплоть до смертной казни – для лиц, которые проходят военную подготовку для совершения терактов или участвуют в военных действиях террористического характера за пределами Индонезии.

Генерал Виранто признал, что в обществе присутствуют опасения в связи с ролью армии в борьбе против терроризма. Он утверждал, что «общественность не должна опасаться возвращения прошлого, когда армия оказалась бы над обществом и сформировалась бы военная хунта» и гарантировал, что этого не произойдет². Однако многие действия и высказывания высокопоставленных военных свидетельствуют о том, что идея политической автономии, если не доминирования, жива в их сознании.

¹ Ibid., 11.III.2015.

² Suara Merdeka, 15.V.2018.

Глава антитеррористического ведомства Сухарди Алиус и новый главком вооруженных сил, маршал авиации Хади Чахьянто 29 октября 2018 г. подписали меморандум о намерениях по взаимодействию в борьбе против терроризма, хотя на практике это взаимодействие уже осуществляется в виде обмена информацией, повышения квалификации, взаимного использования кадров и инфраструктуры¹. С. Алиус отмечал важную роль армейского спецназа в усилиях по предотвращению распространения в обществе идей радикализма и терроризма. Представитель этих войск занимает пост первого заместителя главы антитеррористического ведомства, ведая вопросами предотвращения указанных явлений и дерадикализации. От войск специального назначения поступает информация о ситуации на местах².

В правительстве, сформированном президентом Джоко Видодо в октябре 2019 г., министром-координатором по вопросам политики, права и безопасности был назначен Махмуд, первое гражданское лицо на этом посту в истории страны. Ему, бывшему министру обороны (2000–2001) и председателю Конституционного суда (2008–2013), президент поручил координировать меры по борьбе против радикализма и терроризма, осуществляемые соответствующими ведомствами. Как он вскоре сообщил, общее число террористических актов в 2019 г. сократилось. Но есть исторажающие изменения: если раньше исполнителями были вполне взрослые мужчины, то в последнее время в них участвуют женщины. Одна из них подорвала себя вместе с ребенком, когда ее окружила полиция. Женщина участвовала в покушении на генерала Виранто, женщины, в том числе с детьми, участвовали и в других терактах³.

Вместе с тем, сообщалось, что важная роль в решении проблем борьбы против терроризма и радикализма возлагается на вице-президента Маруфа Амина. Как указал новый министр внутренних дел Тито Карнавиан, М. Амин, буду-

¹ Antara News, 29.X.2018.

² Ibid., 5.III.2019.

³ Detiknews, 26.XI.2019.

чи мусульманским деятелем, наиболее подходит для этой задачи, поскольку «борьба против терроризма требует глубокого понимания проблемы, а наш вице-президент – известный улем». М. Амин в свою очередь заявил, что эту борьбу следует начинать на уровне низовых соседских общин, поскольку здесь администрация стоит ближе всего к жителям и знает их настроения¹. С его мнением перекликается точка зрения, высказанная еще в 2017 г. министром внутренних дел Чахьо Кумоло, который выступал за максимальное использование унаследованной от прежнего режима системы контроля за жизнью в деревнях с привлечением к этому контролю всех жителей, обязав их сообщать властям о всех подозрительных лицах и событиях, могущих стать почвой для проявлений радикализма и терроризма. Привлекать к этому наряду с полицейскими следует общественных и религиозных деятелей, сельских старост и сержантов-наставников – институт, созданный в период «нового порядка» для контроля армии за всеми сторонами жизни в сельской местности². Проблема, однако, заключается в том, что по самым последним данным радикальные даже террористические взгляды проникают уже не только в ряды полиции, но даже армии (по данным министерства обороны, этими идеями заражены до 3% личного состава)³.

Были проведены опросы в провинциях, которые, по данным исследований, отличаются наиболее высоким уровне религиозной нетерпимости – Аче, Северная Суматра, Особый округ Джакарты, Западная Ява, Центральная Ява, Джокьякарта, Восточная Ява и Южный Сулавеси. О согласии с тем, что государство должно принимать меры против организаций, прибегающих к насилию, заявили 67% респондентов⁴. Но показательно, что треть опрошенных высказались против жестких мер по отношению к экстремистам. Среди перечисленных регионов оказались наиболее развитые районы

¹ Ibid., 15.XI.2019.

² Antara News, 6.XI.2019.

³ Suara Merdeka, 10.VIII.2019; Ibid., 17.X.2019.

⁴ Ibid., 4.XII.2019.

страны, в том числе все провинции Явы. Это может означать, что радикализм или сочувствие к его идеям и их носителям порождаются социальными противоречиями, которые наиболее выпукло проявляются в экономически развитых областях страны.

В то же время примечательна статья «Исламский радикализм или недовольство регионов», опубликованная в газете «Республика» 30 апреля 2019 г. В ней указывалось, что на президентских выборах 2019 г. тандем Прабово Субианто – Сандиаго Уно, который поддерживали радикальные исламские организации, получил существенное большинство голосов в Аче (более 80%), на Западной Суматре, Западной Яве, Южном Сулавеси и Южном Калимантане – в среднем около 60%. Автор статьи указывал, что эти регионы издавна отличались оппозиционностью по отношению к Яве, а Западная Ява была в свое время центром повстанческого движения «Исламская армия Индонезии».

В выступлениях наиболее влиятельных деятелей нынешнего правительства просматривается понимание того, что борьба против терроризма и радикализма должна быть многоплановой. С одной стороны, в 2017 г. правительство распустило организацию «Хизбут Тахрир Индонезия», которая в числе своих целей ставила создание всемирного исламского халифата. Это противоречило конституции страны, в соответствии с которой форма государственного устройства не подлежит изменению. В подвешенном состоянии к концу января 2020 г. оставался вопрос о положении наиболее радикального Фронта защитников ислама, которому власти не продлевали статус общественной организации. С другой стороны, еще в 2016 г., выступая на саммите АСЕАН – США, президент Джоко Видодо указал на необходимость действовать по трем направлениям – насаждать толерантность, принимать меры, направленные непосредственно против радикализма и терроризма, устранять коренные причины, их порождающие, сочетая жесткий подход с гибким. В другом случае он высказывался за то, чтобы отказаться от термина «радикализм», заменив его на «манипулирование

религией»¹. Новый термин позволил бы избежать противопоставления мер правительства исламу как таковому. Антитеррористическое ведомство совместно с министерством социального обеспечения оказывает помощь в трудоустройстве лиц, отбывших наказания за терроризм, проводится соответствующая работа с населением, которое не всегда готово их принять². Раскаявшиеся террористы привлекаются к работе по перевоспитанию заключенных.

Вице-президент М. Амин, выступая перед выпускниками Исламского университета 14 декабря 2019 г., подчеркивал, что бедность и неравенство остаются главными национальными проблемами, и они могут быть преодолены усилиями мусульманской уммы. Он полагает, что главную роль здесь должно сыграть развитие шариатской экономики и шариатской финансовой системы. По его словам, правительство поддерживает эту идею³.

Обстановка требует усиления внимания к политическим методам, поскольку, как отмечают аналитики, в последнее время отмечается дальнейшая активизация работы исламистов среди молодежи. ИГИЛ, рекрутирует молодых людей, апеллируя к их идеализму, предлагая участие в борьбе против социального и экономического неравенства, против глобализации, которая обездоливает бедных, против неспособности правящих кругов обеспечить благосостояние населения, против дискриминации по отношению к определенным группам населения. Есть у молодежи и другие мотивы: желание прославиться, стремление к известности⁴.

Из изложенного следует главный вывод, что путь к преодолению исламского радикализма и терроризма лежит прежде всего через преодоление порождающих их причин. Правительство Джоко Видодо принимает определенные меры в этом направлении, тем более что в Индонезии неравномерности социального и экономического развития часто

¹ Ibid., 17.II.2016; Tempo, 31.X.2019.

² Suara Merdeka, 18.IX.2017.

³ Republika, 14.XII.2019.

⁴ Detiknews, 27.XI.2019.

порождаются географическими различиями, совпадающие с различиями конфессиональными. На первый план сейчас выдвинуто развитие инфраструктуры, что призвано обеспечить прогресс отдаленных регионов в стране, состоящей из 17 тысяч островов. Одновременно разработан ряд программ, призванных поднять уровень образования, материального обеспечения и здравоохранения наиболее бедных групп населения. Но даже при самых благоприятных условиях эти меры не дадут немедленного эффекта и тем более не могут немедленно привести к принципиальным изменениям в политическом и социально-религиозном мышлении людей. Неизменные призывы чиновников всех уровней бороться с радикализмом и терроризмом путем активного внедрения государственной идеологии недостаточно эффективны по причинам, о которых говорилось выше – она обременена наследием предыдущих режимов и при своем монопольном доминировании, при отсутствии состязательности не идет в ногу со временем, с изменениями в индонезийском обществе.

Примечательно, что власти избегают связывать с терроризмом собственно исламскую религию. Например, неоднократно цитировавшийся выше бывший начальник Управления борьбы против терроризма Аншаад Мбаи в своей книге «Новая динамика терроризма в Индонезии» [Mbai 2014, 208], не отрицая неизбежности применения силовых методов в борьбе с этим злом, уделяет весьма значительное внимание необходимости освобождения мусульманской религии от ее восприятия как источника идей террора и насилия, отводя при этом значительную роль духовенству. Конечно, эти меры не заменят модернизации общества и социальных отношений. Но в работе по очищению от скверны терроризма ислама как органической части мировой цивилизации такой подход представляется насущно необходимым, И в этом задача не только мусульманских стран: скверна радикализма есть наследие колониализма, которому мусульмане подвергались на протяжении столетий. Сама Индонезия, когда во главе государства находился президент-реформатор, видный

мусульманский деятель Абдуррахман Вахид (1999–2001). показала пример того, что ислам и демократические реформы, модернизация не противостоят друг другу.

ЛИТЕРАТУРА

Другов А.Ю. Религия, общество и власть в современной Индонезии / Ин-т востоковедения РАН. М.: Институт стран Востока, 2014. 326 с.

Рогожина Н.Г. Новые тенденции в развитии джихадистского движения в Юго-Восточной Азии // *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2018, № 1(38). С. 89–95. URL: [https://sea.ivran.ru/f/SEA2018n1\(38\)p89-96.pdf](https://sea.ivran.ru/f/SEA2018n1(38)p89-96.pdf).

Isra, Sadli. *Dinamika Ketatanegaraan Masa Transisi 2002–2005* (Динамика государственного устройства в переходный период, 2002–2005). Padang: Andalas University Press, 2006. 258 p.

Mbai, Ansyad. *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia*. Jakarta, 2014. 246 p.

REFERENCES

Drugov, Aleksey Yu. (2014), *Religion, Society and Power in Modern Indonesia*. Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; Institute of Eastern Countries. Moscow. (In Russian)

Rogozhina, Natalia (2018), New tendencies in the development of jihadist movement in South East Asia. *South East Asia: Actual Problems of Development*, Issue 1(38), pp. 89–95. (In Russian)

Isra, Sadli. (2006) *Dinamika Ketatanegaraan Masa Transisi 2002–2005* (The dynamics of the state system in transition). Padang, Andalas University Press. (In Malayan)

Mbai, Ansyad. (2014) *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia* (New Terror System Dynamics in Indonesia). Jakarta. (In Malayan)

АГЕНТУРНАЯ ЗАПИСКА 1920 ГОДА О ПОЛОЖЕНИИ В ТУРЦИИ

*Публикация архивного документа, предисловие
и комментарии А.В. Сарабьева*

DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-255-283

Смысловым ядром работы выступает публикация небольшого секретного агентурного донесения из Стамбула от сентября 1920 г. По своей структуре материал представляет собой развернутый комментарий к публикуемому архивному документу с кратким авторским предисловием. Документ содержит описание встречи и передачу беседы американского военного представителя с главой Османского правительства в Стамбуле в тяжелый для жителей Малой Азии период двоевластия и масштабной иностранной интервенции. В комментариях дается абрис и некоторые детали исторического фона событий того времени, в которые косвенно была вовлечена также раздираемая гражданской войной и интервенцией Россия. Подчеркивается нарастающее влияние Соединенных Штатов в военно-политических конфликтах в регионах Черного и Средиземного морей. Основным акцентом комментариев стал религиозный аргумент в обосновании военной активности и политической конкуренции мировых держав в Малой Азии. Религиозно-конфессиональный аспект социальной нестабильности также выделяется как существенный, хотя и подчиненный преимущественно явлениям, выступающим в качестве ведущих факторов гражданского противостояния на малоазийских территориях бывшей Османской империи, – национально-политического, регионально-экономического (борьбы за концессии), а также войнам османов с «христианскими» державами и последовавшим прямым военным интервенциям.

Ключевые слова: интервенции, религиозный фактор, межконфессиональные столкновения, Антанта, Османская империя, Турецкая республика, США, Россия, Крым, Севрский договор, П.Н. Врангель, Дамад Ферид-паша.

Небольшой исторический документ из Государственного архива РФ, публикуемый ниже, относится к поворотному моменту в истории народов бывшей Османской империи и датирован сентябрем 1920 г. Он интересен тем, что почти каждая его строка представляет в концентрированном виде ту или иную проблему противоборства – в национальном, геополитическом и конфессиональном планах в острейший для Малой Азии и Ближнего Востока период. Все три указанных проблемных аспекта до сих пор отзываются в жизни региона, обуславливая важность обращения к историческим событиям вековой давности.

Особенно рельефно предстает использование религиозного аргумента в попытках как местных, так и внешних сил, не упустить некий исторический шанс, «уловить момент» в достижении своих целей на турецких территориях, погруженных в то время в хаос гражданского противостояния. Примечательно, что респондентом великого визирия в приводимом документе выступал человек, направлявшийся из Стамбула далее с миссией в ставку генерала Врангеля – в другую объятую гражданской войной страну, Россию.

Публикуемый документ представляет собой перевод с французского секретного донесения российского агента, который передавал сведения от некоего «главного осведомителя». В тексте приводятся детали беседы американского уполномоченного, получившего аудиенцию у главы османской администрации, по-видимому, в Стамбуле. Тема религии поднимается собеседниками в тесной связи с военными действиями и попытками интервенции.

Великий визирь ставит отчетливый акцент на конфессиональном противопоставлении, в частности турок-мусульман и греков-христиан, интересы которых увязываются исключительно с их государствами. Звучат даже недвусмысленные угрозы в отношении христиан и их центров в пределах Османской империи. Показателен весьма хладнокровный подход американского представителя, которого возможные межконфессиональные столкновения интересовали исклю-

чительно в связи с политическим противостоянием держав в регионе и проектами будущего Турции.

В примечаниях к публикации сделана попытка своего рода обрамления документа важными сведениями, поступавшими в том числе от других агентов, работавших в Малой Азии и на Ближнем Востоке. Большим подспорьем в комментировании текста послужили новейшие исследования по истории Турции периода Севрского договора.

Источник: ГАРФ Ф. Р6215, Оп. 1, Д. 21 Агентурные записки о положении на Ближнем Востоке. 10.09.1920–30.04.1921 (43 л.) Л. 33.

Секретно. 22 сентября / 5 октября 1920 г. Перевод с французского.

[Л. 33] Наш главный осведомитель сообщает нам следующее:

«Штаба американской армии капитан Стенли Мичелл, который находится в Константинополе проездом, отправляясь с миссией¹ к генералу Врангелю², сообщил мне конфиденциально свою беседу, которую он имел 1 октября с великим визирем Ферид пашей³».

«Ферид паша, – сказал капитан, – принял меня с большими почестями⁴, причем беседа немедленно перешла на политические темы. Ферид паша просил меня сказать ему, как относится американское общественное мнение к турецкому вопросу⁵ и возможно ли создать в Америке пропаганду с целью опровержения лжи и клеветы греков и борьбы с их пропагандой⁶, а также чтобы защитить турецкий народ, который не заслуживает судьбы, предопределенной ему Европой⁷ с исключительной целью воспользоваться его богатствами. «Я готов, – сказал Дамад Ферид паша, – предоставить американцам всякие льготы

и концессии экономического характера за их политическую помощь. Я хорошо знаю, что американцы не стремятся к территориальным завоеваниям, а лишь имеют в виду обеспечить свои экономические интересы. Это стремление вашей великой республики, которая спасла Европу, вполне соответствует нашей политике, которая стремится к объединению с народами, не стремящимися к отнятию территорий наших предков, на которые мы имеем неоспоримые права. Если эти народы помогут нам возродить и организовать Турцию, мы будем делиться всеми прибылями, которые от этого произойдут, с ними⁸. Я был бы вам очень признателен, если бы вы о наших мыслях и наших взглядах поставили в известность ваше [Л. 34] правительство и ваших соотечественников и если бы вы порекомендовали мне журналистов и известных лиц вашей страны, которые пожелали бы предпринять компанию в этом направлении. Мы предоставили бы им любые денежные суммы и это было бы в общих интересах».

Затем великий визирь просил капитана Мичелла сказать, известно ли ему что-нибудь по поводу циркулирующих слухов о предстоящем в непродолжительном будущем полном расчленении Турции – проект, инспирируемый англичанами и предусматривающий передачу Константинополя Греции.

Капитан Мичелл ответил, что этот слух может стать вероятным в том случае, если турецкое правительство окажется не в состоянии выполнить условия мирного договора. После этих слов Дамад Ферид паша, теряя хладнокровие, вскочил совершенно бледный и угрожающим тоном произнес: «Хорошо. В тот день, когда державы Согласия решат вычеркнуть Турцию из числа независимых народов и отдадут Константинополь, место пребывания нашего калифата, грекам, произойдет убийство

всех христиан⁹, и Константинополь будет скрыт с лица земли».

Капитан Мичелл заметил, что он забывает, что Константинополь занят союзниками¹⁰, и он сомневается, чтобы обезоруженные турки могли привести в исполнение подобное решение. На это великий визирь возразил: «Вы увидите, что мы еще способны сделать, а также имеем ли мы или не имеем оружия. Вы увидите, как сумеет умереть народ, история которого полна славными страницами».

Капитан Мичелл сообщил мне, что после продолжительной беседы с великим визирем он пришел к тому заключению, что правительство турецкое в своем стремлении сохранить Турцию в границах, установленных Севрским договором, опирается в настоящее время на политику итальянцев [Л. 35] и, в особенности, французов, которая стремится к уменьшению английского влияния и полного проникновения Англии на Восток, и что англофильская политика Дамад Фериды ошибочна. Он прибавил: «Мое впечатление, что Дамад Ферид паша – ханжа и лицемер, без всякого государственного ума и без доблести¹¹. Это – не человек, который может спасти Турцию, если она вообще может быть еще спасена¹²».

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

¹ Речь идет об одном из множества визитов представителей иностранных военных в Крым, в ставку правителя и главнокомандующего Вооруженными силами Юга России (ВСЮР), а затем т. н. Русской армии, боровшейся с Советской властью. В книге воспоминаний тогдашнего ее главы, барона и генерала Петра Николаевича Врангеля, упоминались зарубежные военные миссии, с которыми тот тесно контактировала с самого начала своего правления в Крыму, с апреля 1920 г.

Американскую миссию там возглавлял (вплоть до эвакуации белых в ноябре того же года) контр-адмирал Н.А. Мак-Колли.

«В конце апреля, – писал П.Н. Врангель, – я дал несколько обедов представителям иностранных миссий английской, французской, американской, японской, сербской и польской... На изменение политики Великобритании рассчитывать не приходилось, мы могли искать поддержки лишь в правительстве Франции и, может быть, Америки. С целью получения поддержки этих стран я предпринимал шаги и в Севастополе, и в Париже. 29 апреля (12 мая) военный представитель в Константинополе генерал Лукомский писал по моему поручению нашему дипломатическому представителю А.А. Нератову: “Главкомандующий полагает, что нам надлежит всемерно использовать отмечаемое за последнее время благоприятное отношение к нам американцев. Главкомандующий рассчитывает как на дипломатическую, так в будущем и на финансовую поддержку С.-А. Соединенных Штатов”» [Врангель 2002].

Изданный в 1921 г. сборник «Антанта и Врангель» содержал интереснейший анализ внешнего влияния на крымский очаг Белого движения. Соединенным Штатам в нем посвящен был самый маленький в сравнении с Британией, Францией, Италией и даже Бельгией пассаж. Но он содержал довольно важные сведения и едкие замечания, фрагмент из которого стоит привести здесь.

«Еще в “царствование” ген. Деникина, Соединенные Штаты Северной Америки, в лице верховного комиссара в Турции, связались с правительством Крыма, причем посредником в переговорах выступил адмирал флота Соед. Штатов Н. Мак-Колли. Для ознакомления с положением дел на юге России были командированы Н. Деи и лейтенант с.-американского флота Т. Тиндаль. В двадцатых числах января 1920 г. в Константинополь прибыл пароход “Сангамон”, имевший 5600 тонн военного груза, направляемого в Новороссийск. В марте 1920 г. прибыл в Феодосию из Нью-Йорка пароход “Честер Вальси” с грузом пулеметов и машин. Деловитые янки, очевидно, считали нужным

своими пулеметами спасти правительство контрреволюционного барона, что не мешало им, однако, транспортировать в Крым дипломатов, лейтенантов флота и даже одного... архиепископа. <...> Соединенные Штаты Северной Америки, направляющие в Крым задыхавшимся в кольце Красной армии белогвардейцам, ждущим помощи оружием и деньгами, архиепископа – в этом проявился американский юмор...». Альф И. (Сеймович). «Антанта и Врангель» (Одесса, 17 июля 1921 г.) в кн.: [Антанта и Врангель 1923, 38].

В течение года к британской позиции – относительно примирительной в отношении советской власти – приблизились мнения поляков и итальянцев, так что, как писал П.Н. Врангель, «одни Франция и Америка оставались верными прежней политике... Что касается Америки, то она решительно отказывалась от каких-либо переговоров с большевиками» [Врангель 2002].

Представитель американского штаба армии Стенли Митчелл, прибыл к генералу П.Н. Врангелю из Стамбула (по российской и французской традициям этот город называли тогда Константинополем). В Стамбуле в свое время – после конфликта с прежним главкомом ВСЮР генералом А.И. Деникиным – барон Врангель и сам находился с начала февраля по начало апреля 1920 г. На тот момент, как писал П.Н. Врангель, «снабжение Крыма, как топливом, так и всем прочим, производилось через Константинополь. Там же пребывали верховные союзные комиссары, непосредственные руководители политики своих правительств на Ближнем Востоке и юге России». Визит представителя Северо-Американских Соединенных Штатов (как в России называли тогда США) пришелся на начало октября 1920 г., тяжелейшее время для армии Врангеля. Уже в ноябре того же года была проведена почти безупречно организованная эвакуация остатков «белой» армии в Стамбул (порядка 100 тыс. человек).

Уже к концу лета произошли очередные изменения в международной диспозиции: стало ясно, что союзники

«Белой армии» (Штаты и Франция) ведут сложную геостратегическую игру, участником которой они видят и Советскую Россию. На серьезную военную помощь рассчитывать не приходилось, нужно было готовиться к тотальному отступлению. Барон Врангель приводил содержание дипломатических телеграмм от августа 1920 г., в которых его главный представитель при командовании союзников Михаил Николаевич Гирс (1856–1932, тайный советник, гофмейстер, бывший посол в Стамбуле (с 1912 до октября 1914 г.) и Риме – с марта 1915 г. вплоть до Октябрьской революции) сообщал, что «Американское правительство опубликовало ноту, излагающую взгляд С.-А. Штатов на русский и польский вопросы», и в ней ясно говорилось, что американцы настаивали, что решение ряда международных вопросов, в том числе судьбы Армении и территорий Ближнего Востока, «должно состояться с согласия и при участии России», хотя речь о признании Советов якобы вовсе не шла.

Едва ли повесткой переговоров, которые, согласно публикуемому документу планировались в Крыму, могла быть военная помощь Белому движению, – особенно учитывая мнения европейских держав, все больше склонявшихся на сторону сильнейшего в противостоянии «белых» с Советами. Вероятнее всего предположить, что переговоры должны были коснуться организации будущей эвакуации, которая потом, действительно, прикрывалась в Черном море иностранными военными кораблями.

Что касается посещения османского великого визиря, то эта встреча была важна, кроме прочего, для составления планов обеспечения безопасности и размещения на первых порах огромного числа русских, которые могли вскоре быть эвакуированы в Анатолию. Как писал П.Н. Врангель, он специально поручил «принять меры к организации помощи имеющим прибыть беженцам, привлеки к работе русские, и, если представится возможность, и иностранные общественные силы». Барон Врангель писал: «Особенно надеялся я на помощь американского Красного Креста». (Кстати, именно на американских судах Красного Креста вначале вспыхнул

пожар в полночь с 12 на 13 ноября, в период погрузки к эвакуации, а за пожаром последовали грабежи складов.)

В условиях стремительно менявшейся оперативной обстановки на малоазийских территориях и обострившейся межконфессиональной ситуации американцам было необходимо, очевидно, иметь в виду те реальные силы «на земле», которые могли гарантировать наилучший результат предстоявшей масштабной военно-гуманитарной операции. Задуманная акция по переброске в Малую Азию, хотя и очень относительно организованных, но все еще боеспособных частей «Белой армии» могла дать американцам свои выгоды.

Заключительные выводы в конце публикуемого документа подтверждают, что диалог с визирем был призван, в том числе, внести ясность в вопрос, насколько руководство Порты уповает на поддержку англичан как ведущей иностранной силы в Турции, Средней Азии и Закавказье на тот момент. Вопрос о поддержании боеспособности «Белой армии» в эмиграции, который англичанами был еще раньше фактически решен отрицательно, для американцев мог представлять интерес, в том числе и в деле балансирования разнородных сил на аренах острейшей международной военно-политической конкуренции того времени – на юге России и в Малой Азии.

² Врангель Петр Николаевич (1878–1928), генерал-лейтенант, один из основных руководителей Белого движения в России в годы Гражданской войны, главнокомандующий Вооруженными силами Юга России (после объединения т.н. Добровольческой армии и Всевеликого Войска Донского). Происходил из известного и старинного дворянского рода, имел наследственный титул барона. После эмиграции в ноябре 1921 г. проживал в Стамбуле, Сремских Карловцах, Брюсселе. Создатель Российского общевойскаского союза (РОВС, 1924 г.), объединившего воинские эмигрантские организации и группы в странах Русского Зарубежья.

³ Дамад Ферид-паша (1853–1923) (Мехмед Адиль Ферид, добавивший к имени Дамад после того, как породнился с султанским домом, женившись дочери султана Абдул-Меджида и сестре султана Мехмеда VI) – государственный деятель Османской империи, великий визирь (март-сентябрь 1919 г. и апрель-октябрь 1920 г.), был членом Государственного совета, состоял в османской партии «Хюрриет ве иттиляф» («Свобода и согласие»). В начале карьеры служил на дипломатических должностях в посольствах в Париже, Петербурге и Лондоне. Как глава султанского правительства подписывал Севрский договор от 10 августа 1920 г., по которому под властью Турции оставались лишь области в центральной части Малой Азии и Южного Причерноморья. Опасаясь националистов, вынужден был эмигрировать, скончался в Ницце. Его отец занимал в свое время пост паши Бейрута и Сайды (1857) и тоже являлся членом Государственного совета.

Описанный в документе визит состоялся всего через полтора месяца после подписания капитулянтского Сервского договора, который так и не был ратифицирован новым турецким законодательным собранием (Великим национальным меджлисом). Но в отношении национально-религиозной политики США в Турции важнее то, что полтора месяца спустя после описанного напряженного диалога великого визиря с американским военным представителем, президент Вудро Вильсон выступил с инициативой передачи Армении огромных территорий в Восточной Анатолии, включая черноморский порт Трабзон. Яростные боевые действия националистов-кемалистов не позволили сбыться этим планам.

Остается неясным, какие иллюзии мог питать Ферид-паша в плане предотвращения раздела его страны иностранными державами после подписания Севрского договора. Однако из документа видно, что ни протестантская Англия, ни католические Франция и Италия, которые должны были, по договору, получить наибольшие территории бывшей Османской империи, не вызвали у него столько негодования, сколько православная Греция. Он даже разразился угрозами мстить грекам именно как христианам в случае

передачи им столицы, которую, по условиям договора, предполагалось оставить под международным контролем.

⁴ Очевидной была высокая заинтересованность турок в таком союзнике, как Соединенные Штаты, которые пытались действовать в образе арбитра над схваткой «классических» колониальных держав Европы. Кроме того, турки были обеспокоены тем, что американская Комиссия Кинга-Крейна доносила до мировой общественности сведения о депортации малоазийских христиан 1915 г. и колоссальных жертвах среди них, представляя тем самым младотурок в роли палачей собственных этноконфессиональных меньшинств (см. фотокопии документа «King-Crane Commission Report, submitted by Charles R. Crane and Henry Churchill King, 28 August 1919» [King-Crane 1919] и текст секретного приложения к отчету: «Confidential Appendix of the Commission Report, prepared by the Commission for use of Americans only» [King-Crane ... Appendix 1919]. Поэтому настолько важно для турок было «перетянуть» мнение американской администрации на свою сторону, противопоставляя антитурецкой агитации свое видение происходивших трагических событий. (Детальный анализ этой важной ближневосточной инициативы администрации В. Вильсона в контексте соперничества с европейскими державами см.: [Patrick 2015].)

⁵ Важным для османской администрации было также освещение событий в Малой Азии в американской печати, имевшей огромное влияние на общество. В тот непростой исторический момент общественное мнение в США формировалось под воздействием разных лоббистских групп и эмигрантских кругов и представляло собой поле острой конкурентной борьбы между выразителями мнений, соответственно, сторонников младотурок и представителей греческой, армянской, итальянской и других диаспор, которые в основном поддерживали и раздел Анатолии, и боевые действия своих единоплеменников на турецких территориях.

⁶ Особенное значение турки придавали даже не армянской агитации в Соединенных Штатах, а пропаганде «греческого дела». В этом виделась не только национальная, но и отчетливая религиозная составляющая. Недаром в публикуемом документе этот аспект подчеркивался несколько раз, в том числе в момент эмоциональной реакции Ферид-паши.

⁷ После того, как стали известны планы Франции, Британии и Италии по колониальному разделу ближневосточных территорий Османской империи (Соглашение Сайкса-Пико, май 1916 г.), намерение Британии патронировать в Палестине автономный еврейский анклав, а также другие проекты колониальной перекройки региона, настало время собственно Малой Азии. Греция как христианская страна с высокой религиозной составляющей национальной идентичности населения рассматривалась турками в качестве главной опасности возбуждения местных христиан. Особенно чувствительным это казалось в тех районах, где христиане сравнительно недавно пережили жестокие репрессии.

В частности, в Самсуне и его окрестностях, а также в Токате и других местах еще в 1890-е годы имели место жестокие межрелигиозные столкновения и кровавые подавления бунтов местных армян. Многие факторы вызывали всплески межрелигиозной розни, которые волнами докатывались до начала 20-х годов XX в. Например, еще в феврале 1897 г. российский вице-консул в Самсуне доносил нашему послу в Стамбуле:

«Местное христианское население сильно встревожено слухами, что магометане, очень недовольные этим положением [сбором редифов, мобилизацией], грозят истребить всех христиан к концу рамадана или во время байрама и относятся в данном случае с особою злобою к здешним грекам, приписывая сбор редифов войне с Греческим Королевством» (АВПРИ. Ф. 151. Оп. 482. Д. 1166. Азиатский Департамент. Самсун 1897 г. Донесение № 41 от 15 февраля 1897 г. Л. 1–1об.).

Последовавшая в 1919 г. интервенция греков в Малой Азии, названная в турецкой историографии Греко-турецкой войной, доказала справедливость опасений турок. Греки стали, по сути, удобным орудием для Британии и Франции, чтобы их руками несколько лет вести боевые действия против турок в Малой Азии. Определенная самостоятельность действий греков стала проявляться только с октября 1920 г., когда после кончины греческого короля Александра I (пробритански настроенного) на престол снова ступил король Константин I, которому страны Антанты отказали в поддержке за тесные отношения с Германией (хотя он доводился двоюродным братом как русскому царю Николаю II, так и английскому королю Георгу V). Король Константин уже воевал против турок во время Первой балканской войны (октябрь 1912 – май 1913 г.).

В другом своем донесении еще от марта 1897 г. наш вице-консул в Самсуне сообщал о нападениях на армян в Токате и окрестностях, где погибли более сотни человек, в том числе монахи местного армянского монастыря, который был разграблен. Он добавлял следующее:

«Это прискорбное происшествие вызвало повсюду сильное брожение в среде магометан, подстрекаемых более зажиточными из их среды и магометанским духовенством к избиению армян, и произвело большую панику в среде христианского населения окружающих местностей. В Сивасе, после Токатских беспорядков, по полученным мною от прибывших из этого города лиц сведениям, лавки были в течение более двух недель закрыты и христиане боялись показываться на рынке. По полученным мною перед выездом в Токат известиям из Синопа, такая же паника существовала и там. В Амасии, как мне сообщали в последнем городе, местные софты и муллы в четверг 13 числа пришли на рынок точить ножи, топоры, кинжалы и проч., открыто заявляя, что это делается ими с целью перебить христиан, а местные беи дали приют, говорят, кто шести, кто десяти, а кто и большему числу головорезов

с целью поделиться с ними добычею» (Там же. Донесение № 119 из Токата от 27 марта 1897 г. Л. 13об. –14).

В упомянутых районах, бывших более двадцати лет назад ареной межрелигиозных столкновений, турки более всего опасались нового подъема христиан-армян под действием предполагаемых военных успехов греков. Поэтому националисты пытались действовать превентивно – обезвредить и деморализовать возможных повстанцев:

«Генерал Киазим Кара Бекир паша получил приказ Мустафа Кемаля немедленно отправиться в окрестности Самсуна и принять меры против весьма вероятного там десанта греков. Кроме того, он должен принять надлежащие меры и поставить христианское население указанной местности в положение, препятствующее им вредить националистам. Кара Бекир паша получил также инструкции по поводу операции на фронте Афион Кара Гиссара» (ГАРФ. Ф. Р6215. Оп. 1. Д. 21. Л. 1. Сводка № 1166 от 10/23 сентября 1920 г. Секретно).

Именно Кязим-паша Карабекир возглавлял турецкие войска на востоке, и возглавил наступление на армянском направлении 28 сентября 1920 г. – спустя 4 дня после объявления Республикой Армения войны Турции. Видимо, обострение было предсказуемым, раз глава Национального собрания Мустафа Кемаль посчитал нужным предотвратить возможные восстания армян в своем тылу.

⁸ По сути, речь шла о продолжении на новых условиях действовавшего вплоть до Первой мировой войны режима капитуляций [Ahmad 2000, 18]. Один из турецких авторов монографии по истории Османской империи пишет, что «хотя Севрский договор попытался заставить Османское государство признать старые концессии (капитуляции), в Лозанне (Лозаннский мирный договор от 24 июля 1923 г. – А. С.) они были окончательно отменены» [Кютюкоглу 2006, 471]. Очевидно, Ферид-паша указывал на широкие возможности экономических преференций (капитуляций) для Соединенных

Штатов на основании собственноручно подписанного им Севрского договора.

⁹ Турки рассматривали христиан как внутреннюю опасность в условиях внешнего вмешательства – по сути, вооруженной интервенции «христианских» держав: Франции, Италии, Британии, Греции. Христиане бывшей империи, в особенности армяне, пытались использовать момент, чтобы под покровительством сильных европейских патронов попытаться выиграть для себя максимум возможного – вплоть до независимости. О неуклюжих попытках такого рода сообщали и российские агенты. Так, в сводке от 30 сентября (по н. ст.) 1920 г. говорилось:

«Сообщают, что Киликия превращена в независимое армянское государство под протекторатом французов. Один из офицеров вновь созданного государства 10 сентября прибыл через Пандему в Баликессер, где в одной из церквей произнес речь, в которой объявил о создании нового государства и о тех средствах, которыми оно обладает для своего развития. Оттуда указанный офицер, Н. Сиваджиан, отправился в Смирну, откуда он отправит 600 добровольцев в Адану» (Там же. Л. 8–9. Сводка № 1486 от 17/30 сентября 1920 г. Секретно).

Адана упоминалась особо, вероятно, в силу того, что стала в свое время еще одним местом трагедии, которая получила в истории печальную известность как «аданская резня» христиан (апрель 1909 г.). Даже после наказания виновных, уже после двух лет мира, в донесении российского консула передавались все еще живые переживания местных жителей после той трагедии: «Тяжелое впечатление, произведенное на местное христианское население беспорядками, бывшими два году тому назад в Аданском и отчасти в Алепском вилайетах, здесь еще не улеглось. Как я уже говорил в предшествовавших моих рапортах, на настроение местных христиан крайне удручающим образом повлияла амнистия, дарованная Е[го] В[еличеством] Султаном всем магометанам, приговоренным за последние избиения, не говоря уже о том, что

многие из виновных не были, как меня уверяют, даже привлечены и к суду. Местные христиане не прочь теперь даже приписывать избиения – в силу принципа “*cui prodest*” – скорее младотуркам, чем низложенному султану Абдул-Гамиду» (АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 241. Донесение консула в Алеппо Фон-Циммермана в I Департамент МИДа № 63 от 5 июня 1911 г. Л. 53–53об.). Возможно, в 1920 г., то есть более десятилетия спустя, армяне предполагали изгнать оттуда турок – уже в рамках провозглашенного национального государства Киликия.

Другая сводка за ту же дату № 1484 гласила:

«Сообщают, что после оккупации греками Гази Орхана, несколько армян занялись ограблениями мусульман в окрестных селах. Греческие военные власти начали против указанных армян уголовное преследование, и они предстанут перед военным судом» (Там же. Л. 8. Сводка № 1484 от 17/30 сентября 1920 г. Секретно).

Вообще, о жестокостях, творимых буквально всеми сторонами тогдашнего гражданского конфликта говорилось во многих дипломатических донесениях и агентурных сводках. Впрочем, даже агенты, сообщавшие все доходящие до них сведения, не исключали провокативного характера некоторых слухов. Так, сводка от 23 сентября содержала специальную оговорку на этот счет:

«Из Константинопольских турецких кругов сообщают, что уже 4 дня греческие и армянские жители окрестностей Измида поголовно вырезают мусульман, громя их деревни. Несколько уцелевших от этой ужасной бойни прибыли в Константинополь. Приведенное сведение требует тщательной проверки» (Там же. Л. 3. Сводка № 1402 от 10/23 сентября 1920 г. Секретно).

Так что религиозный вопрос стоял на тот момент в Турции чрезвычайно остро. Были и провокации, и взаимные обвинения, и страшные эпизоды мести. Однако в отношении Стамбула (Константинополя) имелись еще и особые предпосылки для болезненного восприятия турками сложившейся

религиозной ситуации и неприкрытого внешнего воздействия на нее. Дело в том, что еще с 1919 г. обсуждались планы по превращению столицы в город под международным контролем – в том числе под предлогом защиты местных христианских меньшинств. Вскоре стали раздаваться требования вовсе изгнать из столицы всех турок-мусульман. Издание 1921 г. содержит следующие сведения о призывах к этому, в том числе со стороны американцев:

«Times сурово обвинила правительство в том, что оно оставило турок в Константинополе; утверждалось, что еще не поздно пересмотреть это решение, и звучал вопрос, может ли Константинополь каким-то образом быть поставлен под международный контроль. Daily Chronicle также заявляла, что было бы лучше, если бы турок выселили из Константинополя, и выразила надежду, что в любом случае общественное мнение не забудет армянский вопрос. В то же самое время, то есть в конце февраля 1920 г., американские лидеры стали искать способы вынудить турок покинуть Константинополь, и мощная протестантская кампания (strong Protestant campaign) запустила целое течение в общественном мнении. В воскресенье вечером, 29 февраля, в Нью-Йорке прошла встреча так называемых “вне-общинных” (“non-sectarians”) при поддержке клириков собора св. Иоанна. Епископ Западной Пенсильвании, возложив на Францию ответственность за нынешнюю ситуацию, поскольку она владела турецкими ценными бумагами на миллионы долларов, заявил: “Хотя я люблю Англию и Францию, мы должны дать этим двум странам понять, что мы не пожмем им руки, пока они протягивают руку кровожадному турку”. Были зачитаны послания сенатора Лоджа, президентов Гарвардского и Принстонского университетов М. Майрона, Т. Херрика и других знаменитых американцев, в которых обращались с просьбой к президенту Уилсону и Верховному совету с тем, чтобы османское правление в Константинополе было прекращено. Ходатайствовали также о том, чтобы турки были изгнаны из Европы, чтобы христиане больше не находились

под властью мусульман, и чтобы союзники выполнили свои обязательства в отношении Армении. В это же время в Англии началось движение, похожее на американское. Архиепископ Кентерберийский, вместе с другими англиканскими епископами и некоторыми влиятельными людьми, обратился с аналогичным призывом к британскому правительству. 12 епископов из [членов православного] Священного Синода Константинополя, послали телеграмму архиепископу Кентерберийскому, прося его поддержать, что в Константинополе не должно остаться никаких турок. В своем ответе архиепископ заверил Синод в том, что Англиканская церковь и впредь будет делать все, чтобы подвести к этому. Епископ Нью-Йорка также телеграфировал архиепископу Кентерберийскому от имени примерно ста американских епископов, чтобы поблагодарить его за то, что он возглавил крестовый поход (the lead in the crusade) против засевших в Константинополе турок. Архиепископ ответил, что он надеется, что Америка примет участие в защите угнетенных народов Востока. Сами личности подстрекателей ясно показывают, что религиозные интересы были ведущими факторами в этом противостоянии, и сыграли в ней первостепенную роль, поскольку зачинщики движения воспользовались совершёнными Турцией ошибками, чтобы бороться с исламом и продвигать свои собственные интересы под предлогом отстаивания дела христианского мира» [Gaillard 1921, 100–101].

Впрочем, у британских реалистов такой поворот не мог не вызывать справедливых опасений. В частности, в своей речи в Палате общин в феврале 1925 г. Ллойд Джордж, возражая Эдварду Керзону, высказывал мнение, что чрезвычайно опасно для империи, где более четверти населения в колониях исповедовали ислам, высказывать откровенное презрение к туркам-мусульманам. Он заявил, что превращать это в вопрос религиозный было в высшей степени опасным и фатальным:

«Слишком часто забывают, что мы величайшая мусульманская держава в мире. Четвертая часть населения

Британской империи – мусульмане... Ничто так не повреждает британской мощи в Азии, как ощущение, что больше нельзя доверять британскому слову. Это опасно. Для нашей репутации это, конечно, станет роковым... Я боюсь, что нынешнее возбуждение вызывает не только движение за изгнание турок, но и что-то вроде древней неприязни христианского мира против полумесяца. Если в мусульманском мире будет ясно, что наши условия продиктованы целью спустить флаг пророка перед христианским миром, это станет фатальным для нашего правления в Индии. Это недостойная цель для достижения ее силой» [Gaillard 1921, 107–108].

¹⁰ Стамбул/Константинополь был занят британцами и французами еще в ноябре 1918 г. 10 февраля 1919 г. были выделены три зоны ответственности – британская, французская и итальянская. Ужесточение режима оккупации города с репрессиями против турецких националистов было связано с невозможностью для марионеточной османской администрации предотвратить сопротивление греческим военным частям, вторгшимся в Анатолию. Англичане поддерживали греческую интервенцию, а потому в марте 1920 г. был проведен карательный рейд в Стамбуле с целью поставления под британский контроль всех административных учреждений. Османский парламент был распущен (но вскоре был создан новыми силами и в новом качестве – как Великое национальное собрание Турции в Ангоре/Анкаре).

Связь ужесточения оккупационного режима с греческим вторжением для Фериды-паши была очевидной. Даже после подписания позорного Севрского договора, мысль о занятии Стамбула греками была для него неприемлемой, о чем он и сообщил в острой форме своему американскому собеседнику.

¹¹ Такая нелестная и эмоциональная характеристика главы османского правительства со стороны американского представителя могла быть связана не только с прямой

причастностью первого к позорному для Турции Севрскому договору. Эпитет «ханжа» мог заключать в себе негодование по поводу того, что Ферид-паша продолжал выторговывать благоприятные для оставшейся от громадной империи области – «Турции» по условиям Севрского договора, – политические условия, продолжая играть на противоречиях между своими врагами. «Лицемер, без всякого государственного ума и без доблести» – так назвал его американец, возможно, считая виновником в тяжелой для турок религиозной ситуации в результате все того же политического торга в условиях интервенций.

Описанная выше кампания протестантских иерархов Запада в феврале 1920 г. – на редкость согласованная и откровенно связанная с политикой – со временем стала смыкаться с усилиями сторонников пропаганды католицизма. Весьма критично настроенный по отношению к тогдашней политике держав в отношении Турции Гастон Гайяр, автор цитируемой выше книги 1921 года, писал об этом так:

«Если бы либеральные западные державы продолжали такую политику, то есть продолжали бы поддерживать христиан против мусульман, они совершили бы опасную ошибку. В настоящее время Святой Престол, который никогда не отказывался от своей заветной мечты о вселенском господстве, растущей своей активностью ясно показывает, что он хочет усилить свое религиозное влияние и использовать для его углубления и расширения войну. <...> Чтобы укрепить Церковь и реализовать католическое единство, Ватикан в настоящий момент проявляет всю свою власть в Центральной Европе и славянских странах; и в то же время делает все возможное, чтобы войти в контакт с протестантским миром, чтобы усилить собственные действия, соединив их с протестантской пропагандой. Бенедикт XV возродил схему долгожданного Союза Церквей, чтобы завоевать или католическую часть, или даже всю бывшую православную империю. <...> Униатство... имеет первостепенное значение в Карпатах, Восточной Галиции и на Украине, способствует расширению

суверенитета папы над этими территориями. Естественно, Святой Престол использует это движение для поддержки и укрепления Церкви и приведения православных стран под владычество Рима. Пока эти великие планы не осуществятся и для их продвижения Святой Престол полагает создать между православным и католическим миром промежуточную зону, которая была бы благоприятной почвой для его проникновения и завоевания. <...> В интересах этого прямого завоевательного похода Рим стремится во всех странах заручиться поддержкой всех верующих во Христа, даже протестантов, чтобы иметь возможность оказывать влияние на политику правительств и таким образом якобы служить интересам христиан. <...> Так что любое начинание против ислама или любой другой восточной религии не может не усиливать власть Рима, поскольку оно направлено на уничтожение власти других вероисповеданий, которые, не меньше католицизма удовлетворяют чаяниям народов, и этим на полных правах [препятствуют Ватикану,] уравнивают его мечту о его гегемонии» [Gaillard 1921, 146–147].

В этой обширной цитате звучит критика не собственно Ватикана, но его политических амбиций и попыток использования религии с целью территориальной и политической экспансии. Противодействие исламу тут предстает одним из элементов подавления вообще всех не католических исповеданий. Было ясно, что разгоревшаяся антитурецкая кампания не только закладывала основу для долговременного хаоса в Малой Азии, но и угрожала поджечь ситуацию в других регионах с мусульманским населением.

Возможно, оценка американского военного представителя основывалась на хорошем знании ситуации в бывших османских областях, особенно в вопросах наиболее острых – национальном и религиозном. А ситуация была тяжелейшая. Об интервенции греков, итальянцев, французов, англичан уже было сказано выше. Их действия до крайности раздражали местных мусульман, которые в ряде районов напрямую столкнулись с угрозой изгнания или насилия.

Националисты, руководимые Мустафой Кемалем из Анкары, пытались не допускать проведения губительных для мусульман инициатив османского правительства в Стамбуле. С возникновением опасности передачи вопроса делимитации турецко-армянской границы в ведение США, они стали блокировать выступления армянских общин на местах, а с конца сентября – уже вели самостоятельно боевые действия в ответ на объявление Арменией войны. (См., например, секретное донесение от 1 октября 1920 г. за № 1525 о том, что «националисты разбили армян и движутся внутрь страны (Армении)». ГАРФ. Ф. Р6215. Оп. 1. Д. 21. Л. 25).

Ряд областей, населенных меньшинствами (армянами, греками, курдами), пытались объявлять независимость отдельных районов, еще больше обостряя социальные отношения. Например, в сентябре была объявлена независимость населенного преимущественно курдами-алевитами небольшого санджака Дерсим восточно-анатолийского вилайета Мамурет-уль-Азиз:

«Бывший депутат от Дерсима Ферид паша объявил независимость Дерсимского санджака. Его сын пехотный капитан Мазхар бей руководит военными операциями. Племена соседних местностей подчинились Мазхар бею. Курды грабят, опустошают и поджигают все деревни, вырезывая население». (ГАРФ. Ф. Р6215. Оп. 1. Д. 21. Л. 25. Сводка № 1167 от 10 сентября 1920 г.)

Правда, ранее из этого района поступали сведения другого характера. Например, по сведениям Г. Гайяра, в 1914 г. основными действующими лицами в этом вилайете считали армянских повстанцев:

«Армяне вилайета Мамурет-уль-Азиг (Харпут), где также были атакованы мусульмане и где были сделаны схроны оружия, составили целые подразделения ополченцев, направлявшихся Россией к Вану и персидской границе. Многие эмиссары были отправлены из России и Константинополя в Дерсим и его окрестности, чтобы поднять курдов против османского правительства. Так было и в вилайете Диарбекир, хотя там армяне были в меньшинстве. Были

выявлены схроны оружия всех типов, а также непокорные солдаты» [Gaillard 1921, 291].

Кажущееся противоречие между двумя отрывками снимается сведениями о давней напряженной межэтнической ситуации в этом вилайете, а отчасти и тем, что именно центр вилайета стал одним из главных источников зарубежной армянской эмиграции, по крайней мере, в Соединенные Штаты. Автор новой работы по этой теме пишет, что основным источником эмиграции армян в Северную Америку был до начала Первой мировой войны двойной город Харпут-Мезере, а также район Палу и Кигы, соответственно, в соседних вилайетах Диарбекир и Эрзерум [Gutman 2019, 12].

В любом случае, национально-религиозный аспект масштабного социального конфликта в Турции уже много лет оставался главным. Собеседник американского представителя, как видно, не осознавал этого в должной мере, и очевидно поэтому заслужил такую нелестную характеристику.

¹² Противоречивость османской политики, которую отмечал американский представитель, действительно имела место. Во многом она была связана с безосновательной надеждой на успех политического лавирования между интересами, влиянием и откровенной силовой экспансией могущественных держав на территориях бывшей Османской империи. Особенно трудным такое лавирование становилось в условиях противостоящих друг другу разных лоббистских групп на турецком внутривнутриполитическом поле. Французы стремились обеспечить себе наибольшие выгоды в Малой Азии и Восточном Средиземноморье, в то время как англичане пытались не упустить преимуществ, которых они достигли посредством при помощи своего колоссального опыта колониальных завоеваний и управления. Ключом к их успеху были, конечно, стратегические достижения: они превратили в свои военные форпосты Палестину, Кипр, Египет, Хиджаз, часть территорий Ирака и др. Впечатляет, в частности, то количество британской военной силы, которое оказалось сосредоточено на палестинских землях к апрелю 1920 г., после вывода

с территорий Сирии, перешедшей под управление французов. Согласно подробнейшим сведениям официального издания королевского военного ведомства, англичане (а также панджаби, белуджи, джаты, в том числе сикхи, мусульмане) дислоцировались в палестинских Иерусалиме, Хайфе, Акре, Росфине, Назарете, Тверии, Семахе, Дженине, Рамле, Лидде, Бир-Салеме, Сарафанде, Сароне, Гуррание и Беершебе [Statistics... 1922, 18].

После фактического раздела Ближнего Востока между обеими странами по результатам конференции в Сан-Ремо в апреле 1920 г., закрепившей сферы влияния на территориях арабского Востока, великий визирь Ферид-паша тщетно надеялся посеять непреодолимые распри между двумя основными внешними конкурентами в Турции – Британией и Францией.

Довольно скоро позиции Франции в Анатолии существенно ослабли, что заставило французов отложить всякую конфронтацию и ловко перейти к очередным компромиссам с англичанами. В секретной сводке в начале мая 1921 г. российский агент сообщал, в частности:

«Провал французской политики в Малой Азии, который мы предсказывали в свое время, становится все ощутительнее <...> Крайняя партия ведет явную антифранцузскую пропаганду и заявляет, что франко-турецкий договор свидетельствует только о слабости Франции и, имея в виду непобедимость турок в Азии, нечего спешить с его ратификацией. <...> С другой стороны, Франция, совершенно изолированная и лишившаяся всех симпатий на Востоке должна преклониться перед Англией. На последнем совещании с Ллойд-Джорджем Бриану пришлось обещать, что впредь Франция будет выступать в Восточном Вопросе лишь в полном согласии с Англией». (ГАРФ. Ф. Р6215. Оп. 1. Д. 21. Л. 1. Л. 40. Сводка № 1817/33 от 30 апреля – 3 мая 1921 г.)

Соединенные Штаты, тем временем, действовали стратегически. Своим горячим сочувствием армянскому вопросу они надолго обеспечили себе симпатии обширных диаспор

армян по всему миру. Американские диаспоры турок, сирийцев, ливанцев, палестинцев, египтян и др. выходцев с Ближнего Востока стали одними из самых разветвленных и успешных, что делало образ этой страны – далекой загадочной заокеанской страны свободы и успеха – близким к чаяниям их соотечественников на исторической родине. Своими инициативами по созданию и финансированию Лиги Наций как главного международного института (в общих чертах – прототипа ООН), американцы как бы «стали над схваткой» в удачный момент агонии колониальной системы прежнего образца. В частности, именно американцы первоначально собирались быть арбитром, как говорилось выше, в делимитации армяно-турецкой границы, и только активные военные действия турок-кемалистов и вмешательство Советской России не позволили их планам сбыться.

Вскоре на повестке дня встал вопрос об упорядочении миграционных процессов в европейской и азиатской части Турции после Греко-турецкой войны 1919–1922 гг. Разрешение сложнейших вопросов «демографии войны» в тех районах Лига Наций (в ответ на обращение Греции) делегировала небезызвестному Фритьофу Нансену. Он формально стоял за планом масштабных переселений греков-христиан на запад и турок-мусульман на восток, а также интеграции перемещенных греков. Фактически, подписанная 30 января 1923 г. между греческим и турецким премьерами Элефтериосом Венизелосом и Мустафой Исметом Инёню конвенция по переселению стала лишь юридическим оформлением вынужденной миграции греков, бежавших из Малой Азии и Восточной Фракии, и мусульман, переселяемых из европейской части в Анатолию: по оценкам, с 1920 по 1923 г. из Малой Азии выехали около 1,2 млн греков, тогда как 355 тыс. мусульман переселились в Турцию [Georgiadou 2017, 81].

По сути, начало настоящего контроля со стороны США за миграционными процессами на территориях Османской империи положила деятельность финансиста и дипломата Генри Моргантау, который служил американским послом в Османской империи в 1913–1916 гг., а в период до и после

этого своего служения оказывал финансовое сопровождение политики Вудро Вильсона (президент США в 1913–1922 гг., лауреат Нобелевской премии мира 1919 г.). Посол Моргентхау хорошо понимал демографическую ситуацию на Ближнем Востоке и в Малой Азии и выстраивал долгосрочную стратегию на этом направлении. Хорошо известна его деятельность по поддержке армян, пострадавших от действий турок (см. его памфлет: [Morgenthau 1918], но он также активно содействовал и еврейским поселенцам в Палестине, в частности, используя средства Американского еврейского комитета в Нью-Йорке. На Парижской мирной конференции 1919 г. он выступал в качестве технического консультанта по проблемам Ближнего Востока и Восточной Европы и стоял у создания в том же году Общества Красного Креста. Был также соучредителем Американского комитета помощи сирийцам и армянам (American Committee for Syrian and Armenian Relief), предшествовавшего благотворительной организации Ближневосточной помощи (Near East Relief), действующей по сей день под названием Ближневосточного фонда (Near East Foundation).

Не имея в своем лице образа хищной колониальной державы, США и далее представляли в образе арбитра: по мере достижения независимости многих подмандатных государств они смогли извлечь максимум экономических преференций в ходе своего внедрения в систему нефтедобычи в арабских странах на самых ранних этапах ее становления.

Успешной была и пропаганда американцев, направленная против «атеистической» Советской России. Они продолжали умело использовать сочетание религиозного аргумента с финансовой подпиткой и экономической привлекательностью. Действуя таким образом, они перехватили инициативу русских в распространении идей социальной справедливости (в общем, близкой к мусульманской) и надолго вывели из сферы влияния СССР такие, например, страны региона, как Саудовская Аравия [Наумкин 2018], хотя именно Советский Союз стал первой в мире страной, признавшей в 1926 г. новое государство Ибн Сауда.

Республиканская Турция как светское государство в кемалистский период (до ноября 1938 г.) проводило религиозную политику, в чем-то схожую с советской. Лишь после начала американской военной помощи с сентября 1947 г. [Киреев 2009, 272] и фактического присоединения в «холодной войне» к западному лагерю религиозный аргумент постепенно стал важной составляющей антисоветской пропаганды. Турция довольно скоро вошла в орбиту военно-политического влияния США, став, как и за полвека до того, весьма сложным южным соседом Советского Союза.

АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ

ГАРФ. Ф. Р6215. Оп. 1. Д. 21 Агентурные записи о положении на Ближнем Востоке. 10.09.1920–30.04.1921. 43 л.

АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 241 Дело 1-го Департамента. Алеппо 1910–1913. 120 л.

АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482. Д. 1166. Азиатский Департамент. Самсун 1897 г. 64 л.

ИСТОЧНИКИ

Врангель П.Н. Записки. Ноябрь 1916 г. – ноябрь 1920 г. Кн. 2. Минск: Харвест, 2002. 384 с.

King-Crane Commission Report, submitted by Charles R. Crane and Henry Churchill King, 28 August 1919. URL: <http://dcollections.oberlin.edu/cdm/fullbrowser/collection/kingcrane/id/578/rv/compoundobject/cpd/718> (дата обращения 18.12.2019).

King-Crane Commission Report, Confidential Appendix, prepared by the Commission for use of Americans only. URL: https://www.lib.byu.edu/index.php/Appendix_of_the_Commission_Report (дата обращения 18.12.2019).

Morgenthau, Henry. The Tragedy of Armenia. By the late American Ambassador at Constantinople. London, 1918. 16 p.

Statistics of the Military Effort of the British Empire During the Great War, 1914–1920 / War Office. London: H.M. Stationery Office, 1922. 880 p.

ЛИТЕРАТУРА

Антанта и Врангель: Сборник статей. Вып. 1. Москва – Петроград: Гос. изд-во, 1923. 271 с.

Киреев Н.Г. История Турции, XX век / ИВ РАН. М.: Крафт+, 2009. 608 с.

Кютюкоглу, Мюбахат. Экономическая структура Османской империи // История османского общества, истории и цивилизации. В 2-х т. / Отв. ред. Э. Ихсаноглу; пер. В.Б. Феоновой под ред. М.С. Мейера. М.: Вост. лит., 2006. С. 423–518.

Наумкин В.В. Несостоявшееся партнерство. Советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами / Ин-т востоковедения РАН. М.: Аспект Пресс, 2018. 456 с.

Ahmad, Feroz. Ottoman perceptions of the capitulations // *Journal of Islamic Studies*, Vol. 11, No. 1 (January 2000). P. 1–20.

Gaillard, Gaston. The Turks and Europe. London: Thomas Murby & Co., 1921. 408 p.

Georgiadou, Maria. Constantin Carathéodory's correspondence with Henry Morgenthau, Sr. on the integration of Greek refugees after the Greco-Turkish war of 1919–1922 // *Chronos – Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*. Vol. 36. 2017. P. 81–104.

Gutman, David E. The Politics of Armenian Migration to North America, 1885–1915: Sojourners, Smugglers and Dubious Citizens. Edinburgh Univ. Press, 2019. 264 p. – (Edinburgh Studies on the Ottoman Empire)

Patrick, Andrew. America's Forgotten Middle East Initiative: The King-Crane Commission of 1919. London – New York: I.B. Tauris & Co., 2015. 336 p.

REFERENCES

Antanta i Vrangel': Sbornik statej (1923) (Entente and Wrangel: Collection of Articles). Issue 1. Moscow, Petrograd, State Publ.. 271 c. [In Russian]

Kireev N.G. (2009) *Istoriya Turcii, XX vek* (History of Turkey, 20th century). Moscow, Kraft+. [In Russian]

Kütükoğlu M. (2006) *Ekonomicheskaya struktura Osmanskoj imperii. Istoriya osmanskogo obshchestva, istorii i civilizacii* (History of

Ottoman Society, History and Civilization). In 2 vols. Moscow, Vostochnaya Literatura, pp. 423–518. [In Russian]

Naumkin V.V. (2018) *Nesostoyavsheesya partnerstvo. Sovetskaya diplomatiya v Saudovskoj Aravii mezhdru mirovymi vojnami* (Failed Partnership. Soviet Diplomacy in Saudi Arabia Between World Wars). Moscow, Aspekt Press. [In Russian]

Ahmad F. (2000) Ottoman perceptions of the capitulations. *Journal of Islamic Studies*, vol. 11, no. 1, January, pp. 1–20.

Gaillard G. (1921) *The Turks and Europe*. London, Thomas Murby & Co.

Georgiadou M. (2017) Constantin Carathéodory's correspondence with Henry Morgenthau, Sr. on the integration of Greek refugees after the Greco-Turkish war of 1919–1922. *Chronos – Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, vol. 36, pp. 81–104.

Gutman D.E. (2019) *The Politics of Armenian Migration to North America, 1885–1915: Sojourners, Smugglers and Dubious Citizens*. Edinburgh Univ. Press.

Patrick A. (2015) *America's Forgotten Middle East Initiative: The King-Crane Commission of 1919*. London, New York, I.B. Tauris & Co.

ОБ АВТОРАХ

ДРУГОВ Алексей Юрьевич – д.п.н., главный научный сотрудник ИВ РАН. Окончил Восточный факультет МГИМО МИД СССР в 1960 г. В Индонезии работал военным переводчиком в центре подготовки индонезийских подводников (1961–1962) и в Советской военной миссии (1962–1964). По возвращении в Москву преподавал в Военном институте иностранных языков (1964–1965); с 1966 по 1991 г. работал в Международном отделе ЦК КПСС (от младшего референта до заместителя заведующего сектором), а с 1991 г. – в ИВ РАН. В 1972 г. защитил кандидатскую диссертацию по истории «Политическое развитие Индонезии в 1965–1971 гг.», в 1999 г. – докторскую диссертацию по политологии «Политическая культура и политический процесс в независимой Индонезии (1945–1998)». Автор около двух сотен научных работ, в том числе 7 монографий.
E-mail: alexdrugov37@yandex.ru.

КОСАЧ Григорий Григорьевич – д.и.н., профессор Факультета мировой политики МГУ им. М.В. Ломоносова. Специализируется на изучении политических процессов в арабском мире, российской политики на Ближнем Востоке, общественно-политическом развитии Саудовской Аравии. Автор более 150 научных трудов, включая монографии: «Красный флаг над Ближним Востоком?» (2001); «Коммунисты Ближнего Востока в СССР. 1920–1930-е годы» (2009); «Внешняя политика Саудовской Аравии. Приоритеты, направления, процесс принятия решения» (М.: ИИБВ, 2003; в соавт. с Е.С. Мелкумян); «Саудовская Аравия: политические процессы 1990–2000-х гг.» (2013); «Российско-саудовские отношения: политический аспект. 1990–2015 гг.» (2016).
E-mail: g.kosach@mail.ru

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». Член РГО, входит в состав Совета Московского отделения ИППО. Эксперт Дискуссионного клуба «Валдай». Автор научных статей по истории и социально-политическим вопросам Ливана и Сирии, глав в коллективных монографиях. Руководитель межотдельской научной лаборатории ИВ РАН «Религия и общество на Востоке» и главный редактор одноименного периодического издания. Автор книг: «Дома, за рубежом. Миграции христиан Сирии и Ливана (вторая половина XIX – первая половина XX в.)» (2012); «Марониты: традиции, история, политика» (2013; в соавторстве с М.А. Родионовым. В 2019 г. издана в Ливане на англ. яз.); «Христиане Ближнего Востока: вчера, сегодня... завтра?» (2017).
E-mail: alsaraby@ivran.ru

СЛЕДЗЕВСКИЙ Игорь Васильевич – д.и.н., заведующий Центром цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН. В 1963 г. окончил Исторический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. В 1967 г. защитил кандидатскую диссертацию «Современные хауса Северной Нигерии» в Институте Африки АН СССР, а в 1990 г. – докторскую диссертацию «Социоисторические структуры Западной Африки. Проблемы взаимоотношений местных социальных организмов и исторической среды» в Институте востоковедения АН СССР. С 1967 г. работает в Институте Африки, специализируется по социальной истории Африки, этносоциологии и теории цивилизаций. Сотрудник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина.
E-mail: igor25011904m@yandex.ru.

СТЮАРТ Филип – PhD, старший научный сотрудник Фонда Кеттеринга (США), секретарь правления Института устойчивого диалога и почетный профессор Университета штата Огайо. С 2012 г. – советник директора израильского Форума гражданского согласия. Исполнительный директор

(с 1972 г.), а с 2000 – сопредседатель российско-американской Дартмутской конференции.

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.

ВА'ЭЗ Нафисе – доцент Факультета политологии Исламского открытого университета (Азад), отделение Шахреза (Исфахан, Иран). E-mail: vaezsh85@iaush.ac.ir

ABOUT AUTHORS

DRUGOV Aleksei Yurievich – Doctor in Politology, Chief Researcher, Institute of Oriental Studies of RAS. He graduated from the Oriental Department of Moscow State Institute of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs in 1960. He worked in Indonesia as a military translator at the Training center for Indonesian submariners (1961–1962) and in the Soviet military mission (1962–1964). Upon returning to Moscow, he taught at the Military Institute of Foreign Languages (1964–1965); From 1966 to 1991 he worked in the International Department of the Central Committee of the CPSU (from junior assistant to deputy head of the sector), and since 1991 he work in the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. In 1972, he defended his doctoral dissertation in history titled “Political Development of Indonesia in 1965–1971,” and in 1999, his doctoral dissertation in political science, “Political Culture and Political Process in Independent Indonesia (1945–1998)”. The author of about two hundred papers, including 7 books. E-mail: alexdrugov37@yandex.ru.

KOSACH Grigory Grigoryevich – Doctor in History, Professor, Faculty of World Politics, Moscow State University. He specializes in studying political processes in the Arab world, Russian politics in the Middle East, and socio-political development of Saudi Arabia. The author of more than 150 scientific works, including the monographs: “The Red Flag Over the Middle East?” (2001); “Communists from the Middle East in the USSR, 1920–1930s”(2009); “Foreign Policy of Saudi Arabia: Priorities, directions, decision-making process ”(Moscow, 2003; co-authored with Elena S. Melkumyan); “Saudi Arabia: Political Processes 1990–2000” (2013); “Russian-Saudi relations: a political aspect, 1990–2015” (2016). E-mail: g.kosach@mail.ru

SARABIEV Aleksei Viktorovich – PhD, 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 then 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; member of the Council of the Moscow branch of Imperial Orthodox Palestinian Society; expert of the Valдай Discussion Club. Author of a several dozens of papers on the history and socio-political issues of Lebanon and Syria, as well as number of chapters in collective monographs. 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 books: "At Home, Abroad. Migration of the Christians of Syria and Lebanon (second half of the XIX – the first half of the XX century)" (2012); "Maronites: Traditions, History, Politics" (2013; co-authored with Mikhail A. Rodionov. In 2019, published in Lebanon in English); "Christians of the Middle East: Yesterday, Today... Tomorrow?" (2017). E-mail: alsaraby@ivran.ru.

SLEDZEVSKY Igor Vasilievich – Doctor in History, Head of the Center for Civilizational and Regional Studies, Institute of Africa, RAS. In 1963 he graduated from the Faculty of History of Moscow State University. In 1967 he defended his doctoral dissertation "Modern Hausa of Northern Nigeria" at the Institute of Africa, Academy of Sciences of the USSR, in 1990 he defended his doctoral dissertation "Sociohistorical Structures of West Africa. Relations between local social organisms and the historical environment" at the Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the USSR. Since 1967 he has been working at the Institute of Africa, specializing in the social history of Africa, ethnosociology and the theory of civilizations. Fellow of the Leningrad State University. E-mail: igor25011904m@yandex.ru.

STEWART Philip – PhD, Senior Associate at the Kettering Foundation, Board Secretary at the Sustained Dialogue Institute, and Professor Emeritus at The Ohio State University. Since 2012 he is an Advisor to the Director of the Citizens' Accord Forum in Israel. Executive Director (since 1972), and since 2000 – Co-Moderator of the Dartmouth Conference.

VAEZ Nafiseh – Associate Professor, Department of Political Science, Shahreza Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. E-mail: vaezsh85@iaush.ac.ir

YAKOVLEV Alexander Ivanovich – Doctor 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

Alexander I. YAKOVLEV. The Crisis in Relations Between the Patriarchates of Constantinople and Moscow in the Context of World Politics of the XX–XXI centuries

The author analyses the main confessional and political aspects of the conflict between the two Patriarchates—of Constantinople and Moscow, which escalated in 2018–2019 in connection with the provision by Constantinople of autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church. Attention is drawn to the increase in the religious (civilizational) factor in world politics and its use in modern international relations. The historical prerequisites of this conflict are named, such as the problem of Church autocephaly and the formation of national Churches, a change in world order at the beginning and at the end of the 20th century. Particular attention is paid to the claims of the Patriarchate of Constantinople in the Orthodox world, its persistent attempts to affirm their supremacy in relation to all other ancient and new Churches. A significant role in such a policy was played by the personalities of the heads of the Patriarchate of Constantinople in the 20th century. The sources of conflicts are shown between Constantinople and Moscow, in particular on the Ukrainian issue, and the attempts of both sides in the second half of the 20th century to improvement of relations. Attention is drawn to the relationship of the Cretan Council of several Orthodox Churches in 2016 and the subsequent decision of Constantinople on the autocephaly of the Ukrainian Church. The author reveals the sense of using religious issues by the UK and the USA in their policies of containing and weakening Russia. Thus, the crisis in relations between the two parts of the Oecumenical Church has not only a purely church (ecclesiological) significance, but has also become part of the process of transformation of the world system of international relations in the 21st century.

Keywords: religion, Orthodox Church, Moscow Patriarchate, Patriarchate of Constantinople, Ukrainian Orthodox Church, autocephaly, national Church, Cretan Council, schism.

Aleksei V. SARABIEV. Russian Influence on Middle Eastern Church Affairs: 120 years ago

Several years before and after the onset of the 20th century became the “golden time” in the history of our country's foreign policy regarding Russian influence on church affairs in the Middle East. The author highlights the key points that make it possible to characterize that period in this way. Some obvious successes of foreign religious policy were manifested,

in particular, in the sphere of lobbying the candidatures of Church hierarchs on the Orthodox throne of Antioch and even on Constantinople. An important milestone in the religious policy of the Russian Empire abroad was the success of the election in the spring of 1899 to the Antiochian patriarchal throne of the first Arab patriarch Meletius II Dumani. Soon the “russophile” party won the elections of the Patriarch of Constantinople, when in May 1901 Joachim III, famous for his alleged pro-Russian views, ascended the throne. Many years of ostracism followed towards the Antiochian Arab hierarchy (slowly strengthening) from the side of Greek hierarchies of the Patriarchates of Constantinople, Jerusalem and Alexandria. At the same time, the educational activity of the IOPS remained in the foreground of Russian influence, which would weaken only by the beginning of the First World War. The lack of church cadres for the Arab hierarchy of bishopric chairs of the Antioch Church and Russia’s participation in their preparation, the painful issue of confessional transitions in different regions, the connection of church affairs with international political competition in the Middle East, are considered by the author on the basis of archival documents. Russian diplomats closely monitored inter-confessional relations in the region, especially issues associated with the Orthodox community, apparently considering it to be partly their area of responsibility. This was due, among other things, to the rivalry of foreign missions “for souls” in the Middle East territories. The ups and downs of inter-religious relations and the distinct confessional protectionism of French, British, Italian, German and other Western diplomats are also reflected in the reports of the Russian consuls, who worthily defended the interests of the Russian Empire in the Middle East in the last years of the 19th and early 20th centuries. The turning to the topic of foreign religious politics in the historical dimension provides rich material for the analysis of both the positive consequences of such an influence and political miscalculations along this path. It also sheds light on many contemporary issues of inter-church interaction.

Keywords: foreign religious policy, external influence, church hierarchy, interfaith relations, Arab Christians, Orthodox Church, Middle East, Russian Empire, Ottoman Empire.

Grigory G. KOSACH. Russia’ “Islamic” Diplomacy: Organization of Islamic Cooperation

The article discusses one of the modern Russian foreign policy trends – the emerged in the early 2000s clear line to establish and develop

relations with the Organization of Islamic Cooperation – the OIC (originally the Organization of the Islamic Conference). OIC unite Muslim countries of the world. As for the reasons that aroused Moscow's interest in interacting with this organization, the author underlines the intensifying Russian contacts with the Arab states of the Gulf zone, primarily with Saudi Arabia. This interest was determined, on the one hand, by economic considerations, and on the other, by the situation in the “Muslim” regions of the Russian Federation (in particular, in the North Caucasus). The development of religious activism and the reality of military operations on the territory of Chechnya the second half of the 1990s predetermined Moscow's view of the OIC as an instrument to mitigate the internal “Muslim” challenge. At the same time, the possibility of establishing relations with the OIC (created and financially supported by Saudi Arabia) required the development of relations between Moscow and Riyadh. The evolution of these relations, characterized by the author as “conflict interaction”, determined the Russian course towards the OIC throughout the time of the beginning of the XXI century. The Saudi factor, as it is assessed in Moscow, became decisive for Russian “Islamic” diplomacy even after Russia officially joined (2005) the OIC as an observer country. Fluctuations in relations with Riyadh also determined the Russian approaches to relations with the OIC, which varied between the freezing of ties and the pragmatism in relations with this organization after 2017 after King Salman bin Abdel Aziz' visit to the Russian capital.

Keywords: Organization of Islamic Cooperation, Russia, Saudi Arabia, Russian-Saudi Political Interaction, Russia' Economic Ties with the countries of Islamic World, Russian Moslem Community, Chechen Republic, Tatarstan.

Igor V. Sledzevski. The Struggle for True Faith: Religious Revolution in Black Africa

The main issue of the article is the role of the world's largest religions – Christianity and Islam in the cultural self-determination of the peoples of Tropical Africa in the XX – early XXI c. The author poses the problem of revolutionary changes and new opportunities of cultural self-determination of Tropical Africa, which open to modern generations of Africans in the context of changes in the confessional space of the region and the global rise of movements for religious revival. It includes the phenomenon of world religious revival, his connection with globalization processes, formation of the multi-polar, poly-cultural world. The subject of the research

is the role of Christianity and Islam in the self-determination of the Black Africa people at the present stage of the world religious revival, the rise of religious nationalism, the denial of westernization of non-Western societies as a universal and purely secular model of social modernization. The purpose of the study is to discuss the issue of new opportunities for religious self-determination in Black Africa, which pave to its population the way of changes in the confessional space of the region and the global rise of movements for religious revival (Islamic fundamentalism, "southern Christianity") that appear as anti-secular, anti-Western movements. The main factors and processes of filling the cultural self-determination of the peoples of Tropical Africa with religious content are considered: the trends of de-secularization of the world community; the evolution of the principles and values of African syncretic religions in the direction of universal dogmas of world religions; the processes of religious mobilization of social groups and segments of the African population; the strengthening of the role of the religious component in the cultural identity of Africans. It is concluded that in the civilizational development of the region there is a religious and cultural turn.

Keywords: Islam and Christianity, modern post-secular world, changes in the confessional structure of the population of Tropical Africa, cultural and religious self-determination of the peoples of Tropical Africa, African religious syncretism and its evolution, religious revolution religious mobilization, Afro-Christian and Islamic-African identity.

Philip STEWART. Peacekeeping in Israel: Towards an Open Society in Sustainable Democracy

The article discusses the opportunities and challenges faced by one of efforts for deepening democratic path in Israel, the Citizens Accord Forum (CAF) founded in 2002. The author has been an informal partner and advisor to the CAF director for the past eight years. The Forum conducts a range of projects, including an Arab-Jewish newspaper, a multi-ethnic youth center, work with the Knesset, the only large-scale public meeting regularly attended by prominent Jews and Arabs, known as the Jaffa Convention, as well as dozens of on-going groups of Arabs and Jews using deliberative dialogue to address or manage practical problems in their communities. The more precise formulation of CAF's objectives is a shared society in a sustainable democracy. CAF understands democracy as a system of governance in which power comes from the ability of citizens to decide and act on shared concerns — beginning in

their communities — and thus work to shape their common future, both through what they do with other citizens and through their institutions. The shared society and the sustainable democracy, are interdependent elements.

Keywords: deliberative civil dialogue, civil values, religious freedom, equality and liberty, shared society, sustainable democracy, Citizens Accord Forum, Israel.

Nafiseh VAEZ. The Impact of Pilgrimage Trips on Iran's Regional Policy and on Its Relations with Renewed Iraq

In focus of the article is the effect of Iranian Shiite pilgrimage trips to Iraq on Iran's regional politics, as well as on Iran's relationship with a renewed Iraq. The author uses elements of a descriptive-analytical method, as well as a synthesis of the theory of Flemish leadership criteria, the theory of a functional imperative for Mitrani's collaboration, and the constructivist theory of the impact of social norms on the political behavior of actors. The research hypothesis is that, due to the influence of Shiite identity on Iran's policies by a significant part of the region's population, pilgrimage trips created an imperative for cooperation between the two countries: strengthening Iran-Iraq relations, they will create the prerequisites for the implementation of the policy of Islamic unification in the Middle East based on the experience of deep interactions with Iraq. This experience indicates that the most important functions of pilgrimage trips for the regional policy of Iran and Iran-Iraq relations are as follows: creating a basis for Islamic convergence, rethinking the concept of "Islamic identity" and using the cosmopolitan function of spiritual travel, turning the borders of war into the borders of the world, and Iran's failure from the revival of previous political differences and reliance on soft power politics in a renewed Iraq, the influence of pilgrim spirituality on the spread of the idea of non-violence and is tired the emergence of peace in the region, participation in the reconstruction of Iraq with an emphasis on the reconstruction of the tombs of Shiite imams in Baghdad, Najaf and Karbala. Iran's policy towards Iraq is formalized using constructivist analysis based on the priority of the rule over interests.

Keywords: pilgrimage, religious tourism, regional politics, political power, Iran, Iraq, Shiite culture.

Aleksei Yu. DRUGOV. Moslem Radicalism and Terrorism in Indonesia Today

Based mainly upon materials from Indonesian press and by Indonesian authors, the paper shows that religious radicalism and terrorism as its extreme form are resulting mostly from social and economic factors. The main are social inequality and disparity in the development of regions. The external factor plays their role too. The Islamic extremism is generated among other reasons by the threat of unipolar world policy pursued by the USA. The article deals also with steps taken by the present Indonesian government, both political and by force to meet the threat of radicalism and terrorism. The main author's conclusion is that the way to overcome radicalism and terrorism lays in overcoming its roots. The government of President Joko Widodo is taking certain steps considering that in Indonesia disparities of social and economic development often coincide with geographic factors, while confessional differences are overlapping them. The government is developing the infrastructure to provide progress of most remote regions. Several programs are aimed at rising education level, wellbeing and health facilities for poorest Indonesians. The government warns against connecting terrorism with Islam religion which is inseparable part of the world civilization. Indonesia itself especially under President Abdurrahman Wahid who was distinguished Moslem leader (1999-2001) proved that Islam and democratic reforms do not confront each other.

Keywords: Islam, religion, radicalism, terrorism, social roots, inequality, contradictions, intolerance, democracy.

One Informant Report (1920) on the Situation in Turkey

Publication of the archival document; foreword and comments by Aleksei V. SARABIEV.

As the core of this paper is presented the publication of one small secret intelligence report from Istanbul (September 1920). The document contains a meeting description accompanied by the transmission of the conversation between the US military representative and the head of the Ottoman government (Grand Visir) in Istanbul during the difficult period for Asia Minor—with both duarchy and large-scale foreign intervention. The structure of the paper includes a detailed commentary on the published archival document with a brief author's introduction. The commentary gives an outline and some details of the historical background of the events of that time, in which Russia, also torn apart by the civil

war and intervention, was indirectly involved. The growing influence of the United States in military-political conflicts in the regions of the Black and Mediterranean Seas is emphasized. The main focus of the comments is done on the religious argument in proving the military activity and political competition of the world powers in Asia Minor. The religious and confessional aspect of social instability is also highlighted as significant, although it was subordinated mainly to the phenomena that act as the leading factors of civil confrontation in the Asia Minor territories of the former Ottoman Empire—the national-political, economic (struggle for concessions), as well as the Ottoman wars with so-called Christian powers and the ensuing direct military intervention.

Keywords: interventions, religious factor, interfaith clashes, Entente, Ottoman Empire, Turkish Republic, USA, Russia, Crimea, Treaty of Sevres, Pyotr N. Wrangel, Damad Ferid Pasha.

IN THE PAST ISSUES

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 (Ed.-in-Chief Aleksei V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 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*

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 (Ed.-in-Chief Aleksei V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 290 p. ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-719-5.

В ПРОШЛЫХ ВЫПУСКАХ

Выпуск III (2019)

К читателям, или Нескончаемый разговор об изучении Востока (*Сарабьев А.В.*)

В ПОИСКАХ ОБЩЕГО ЗНАМЕНАТЕЛЯ

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

ВОСТОК – ЗАПАД

Медведко Л.И. Три круга русского евразийства в дихотомии Востока-Запада

Попов В.В. Евразийская сущность Российской цивилизации

НИТЬ СОБЫТИЙ – КАНВА ИДЕЙ

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

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

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)

EX PRINCÍPIIS / ИЗ ИСТОЧНИКОВ

Ливанское общество глазами маронитского патриарха Булоса II Меуши: два донесения швейцарских послов в Бейруте (Подготовка, перевод, комментарии – *Сарабьев А.В.*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2019, Вып. III (Гл. ред. А.В. Сарабьев; Институт востоковедения РАН). – 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.*)

НИТЬ СОБЫТИЙ — КАНВА ИДЕЙ

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

Симония А.А. К вопросу об этноконфессиональных отношениях в бирманском обществе

Каратеева В.Д. Китайские католики между Ватиканом и коммунистической партией: расколотая церковь в царстве единодушия

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

Кузьмин С.Л. Механизмы ликвидации монархий в странах Внутренней Азии в первой половине XX века

КРУПНЫМ ПЛАНОМ

Завидовская Е.А. Храмовый праздник на Тайване: процессия по случаю дня рождения Правителя Зеленой горы Циншань-вана в г. Тайбэй

EX PRINCÍPIIS / ИЗ ИСТОЧНИКОВ

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 (Гл. ред. А.В. Сарабьев; Институт востоковедения РАН). – М.: ИВ РАН, 2018. – 335 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-759-1)

Выпуск I (2017)

К читателям (*Сарабьев А.В.*)

РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВО

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

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

Орлов В.В. «Большая» и «малая» традиции в марокканском исламе: проблемы разграничения и социокультурного контекста

EX PRINCÍPIIS / ИЗ ИСТОЧНИКОВ

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 (Отв. ред. А.В. Сарабьев; Институт востоковедения РАН). – М.: ИВ РАН, 2017. – 290 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-719-5)

Первые результаты работы созданной в Институте востоковедения РАН в ноябре 2015 г. межотдельской научной лаборатории «Религия и общество на Востоке» составили отдельный одноименный тематический выпуск периодического издания **«Восточная аналитика»**, 2015, Вып. 3:

Яковлев А.И. Религия и религиозный фактор в эпоху глобализации

Белокреницкий В.Я. Ислам и исламистский радикализм в Пакистане

Бектимирова Н.Н. Буддийский ренессанс в Камбодже: тенденции и перспективы

Симония А.А. Буддисты Мьянмы становятся влиятельной политической силой

(Выпуск содержал расширенные абстракты и переводы некоторых статей на англ. яз.)

Для цитирования: *Восточная Аналитика*, 2015, Вып. 3: Религия и общество на Востоке / отв. ред. выпуска А.В. Сарабьев; Институт востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2016. – 84 с. – (ISSN 2227-5568; ISBN 978-5-89282-689-1).

АНОНС

Научно-издательский проект ИВ РАН «ВОСТОКОВЕДЫ ПРОШЛОГО О БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ ВЕРОВАНИЯХ»

Руководитель проекта – *В. Н. Саутов*

Решением Ученого совета Института востоковедения РАН запущен новый научно-издательский проект: «Востоковеды прошлого о ближневосточных верованиях».

Автор идеи и руководитель проекта – заместитель директора по развитию ФГБУН ИВ РАН, к. и. н. Владимир Нилович Саутов.

Проект имеет две основные составляющие:

- проведение научных исследований по историографии той области востоковедения, которая связана с изучением вероучительных систем, истории, культурных традиций и общественных связей конфессиональных общин Ближнего Востока; определенное внимание будет уделено сведениям по биографии и научному пути востоковедов, посвятивших свои работы этим вопросам;
- перевод малоизученных в отечественной науке монографий признанных востоковедов, подготовку текстов к публикации, снабжение научным и ссылочным аппаратом, примечаниями.

Все перечисленные, а также допечатные издательские и полиграфические работы предполагается финансировать из внебюджетных источников.

Научная программа проекта будет координироваться с Научным руководителем ИВ РАН. Коллектив исполнителей проекта формируется как из сотрудников Института, так и привлеченных исследователей, переводчиков и редакторов.

Имеющийся в распоряжении руководителя проекта широкий задел по теме позволит, надеемся, уже в скором времени представить читающей публике первые результаты. Круг читателей готовящихся к публикации работ может включать в себя как ученых-историков и религиоведов, так и всех, кого интересует интеллектуальная история и пути научного постижения Востока.