

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

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**РОССИЯ
И
МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР**

2015 – 6 (276)

Научно-информационный бюллетень

Издается с 1992 года

**Москва
2015**

*Центр гуманитарных
научно-информационных исследований*

Редакционная коллегия:

Л.В. Скворцов – д-р филос. наук, шеф-редактор, *А.Г. Бельский* – канд. ист. наук, автор проекта, научный консультант, *Е.Л. Дмитриева* – главный редактор, *О.П. Бибикина* – канд. ист. наук, первый зам. главного редактора, *Д.Б. Малышева* – д-р полит. наук, *А.В. Малащенко* – д-р ист. наук, *А.Ш. Ниязи* – канд. ист. наук, зам. главного редактора, *В.Г. Садур* – канд. ист. наук, *В.Н. Сченснович* – отв. за выпуск.

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

Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН. ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. – М., 2015. – № 6 (276). – 168 с.

Тексты, представленные в бюллетене, даны в авторской редакции.

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ: ИДЕОЛОГИЯ, ПОЛИТИКА, КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

<i>Л. Скворцов.</i> Философская истина: Историко-культурологический анализ. (Часть 3). Окончание.....	5
<i>Д. Мухетдинов.</i> Российское мусульманство: Призыв к осмыслению и контекстуализации	32

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

<i>Ш. Кашаф.</i> Взаимодействие государства и мусульманских религиозных объединений в конструировании социальной и политической реальности в условиях вызовов идентичности России	71
<i>С. Филатов.</i> Кабардино-Балкария в поисках религиозного мира. (Окончание).....	97
<i>С. Новосёлов.</i> Каспийский саммит в Астрахани – будет ли поставлена точка в определении статуса	108
<i>Е. Ионова.</i> Стратегический курс Душанбе.....	115

ИСЛАМ В СТРАНАХ ДАЛЬНЕГО ЗАРУБЕЖЬЯ

<i>Е. Дорошенко.</i> Цель – Каддафи: «Ливийская кампания» в СМИ	123
<i>В. Кириченко.</i> Положение шиитского меньшинства в Саудовской Аравии: Социальный и политический аспекты	134

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

<i>Е. Дринова.</i> Политическая модернизация и исламские партии: Тернистый путь к нелиберальной демократии	148
<i>И. Бабич.</i> Ислам в жизни кавказских эмигрантов во Франции (1919–1939)	160

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

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ: ИДЕОЛОГИЯ, ПОЛИТИКА, КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

Л. Скворцов,

доктор философских наук,
профессор, руководитель Центра гуманитарных
научно-информационных исследований
(ИНИОН РАН)

ФИЛОСОФСКАЯ ИСТИНА: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ (Часть 3) Окончание

11. Алгоритмы истины

Когда мы фиксируем возникновение явления *имитации* философии, то вовсе не имеем в виду сознательное подражание философским рассуждениям и различные формы ложных мудрствований.

Сложность проблемы имитации заключается в том, что имитация философии возникает как результат специфического *подражания* представлению, описанию и механизмам преподавания обычных научных дисциплин. Эти научные дисциплины *воспроизводят истинное знание*, полученное в результате экспериментальных исследований и математических расчетов.

Систематизация истинных знаний позволяет формировать программы преподавания и обучения, заключающие в себе сумму фундаментальных и прикладных данных, которые отталкиваются либо от математических аксиом, либо от исходных открытий.

Философия является тем знанием, в котором и аксиомы и исходные открытия черпают свою легитимность в качестве истины.

Но на что в этом контексте должна опираться философия, как построить свою систему знания, пригодного для преподавания и обучения? Простая имитация обучения и преподавания обычных

дисциплин означает, что учить будут, минуя ключевую проблему философской истины, а значит, будут учить *не философии*.

Эта проблема получила специфическое решение в публикации известного философа, сотрудника школы гуманитарных наук университета Хертфордшира (Англия) Лучиано Флориди.

Флориди назвал свою публикацию «Что такое философский вопрос?»¹.

Эту публикацию с такой постановкой вопроса можно считать не только своевременной, но и в некотором смысле запоздавшей. Дело в том, что если школа и институт учат *не философии*, то тогда общественное самосознание, а значит и сознание политических лидеров и государственных руководителей формируется неправильно, поскольку они потенциально обладают самосознанием, определяющим в качестве правильных *неправильные решения*. Это означает, что с ростом могущества тех технических средств, которые оказываются в их распоряжении, угроза гибели цивилизации будет нарастать. Ход событий XX в. наглядно доказывает правильность этого вывода. Государственные руководители следовали целям достижения абсолютной политической выгоды и в итоге родились две разрушительные мировые войны, одна за другой.

Наступил XXI век. Ход событий в нем в известном смысле повторяет ход событий XX в.

Это подталкивает к тому, чтобы вернуться к истокам философского вопроса. Это и делает Лучиано Флориди. Он обращается к опубликованной в 1912 г. работе Бертрانا Рассела «Проблемы философии»². Флориди называет эту работу Рассела «классическим введением в философию»³, доступным для начинающих и глубокомыслящим для экспертов. В этой работе Рассел сделал основной акцент на эпистемологической проблеме.

Он спрашивал: существует ли в мире такое знание, которое является столь определенным, что ни один разумный человек не может в нем усомниться? Кажущийся на первый взгляд не трудным, это в действительности самый трудный вопрос, который может быть задан. Когда мы поняли препятствия, стоящие на пути ясного и вызывающего доверие ответа, тогда мы встаем на путь

¹ Luciano Floridi «What is Philosophical Question?» // Metaphilosophy, 2013. – Vol. 44. – April, N 3. – P. 195–221.

² Russel B. The Problems of Philosophy, Oxford University Press. – London, 1912.

³ Metaphilosophy, 2013. – Vol. 44. – April, N 3. – P. 195.

изучения философии – философии как попытки ответить на такие конечные вопросы не беззаботно и догматически, как это делается в обычной жизни и даже в науках, но критично, после рассмотрения всего того, что делает эти вопросы загадочными, и после понимания всей пустоты и сомнительности, лежащих в основании наших повседневных представлений¹.

Рассел поставил философский вопрос, ответ на который является получением той исходной истины, обеспечивающей, если ей следовать, истинность ответов, возникающих как в науках, так и в повседневной жизни.

Флориди склоняется к критическому отношению к философским вопросам и ответам, полагая, что они могут быть предметом критики как выражения простого схоластицизма.

Таким образом, возможна классификация философских вопросов: самые сложные, относящиеся к сущности сущего, т.е. бесконечности реальности, могут быть вынесены за скобки как предмет схоластики.

Эта облегченная таким образом постановка философского вопроса, формирует теоретическое пространство, в котором философские вопросы могут находить однозначное решение, аналогичное тому решению, которое получают вопросы, возникающие в обычных науках. Если принять такой подход за действительность философского мышления, то мы получаем возможность однозначного решения вопросов в границах «философии науки». Философские ответы на возникающие вопросы будут не чем иным, как обобщением частных выводов, возникающих в эволюции конкретных наук. Эти обобщения и следует признавать как философские истины, подтверждаемые авторитетом науки как единственного источника истинного знания.

Такой подход к решению философского вопроса мог бы показаться убедительным, если бы не существующие реалии цивилизационной жизни.

На самом деле, что дал синтез научных знаний для цивилизационной эволюции XX в.?

Во-первых, он создал условия для технического оснащения вооруженных сил такими средствами, которые имели своим следствием многомиллионные человеческие жертвы и колоссальные разрушения материальных оснований современной цивилизации.

¹ Metaphilosophy, 2013. – Vol. 44. – April, N 3. – P. 196.

Во-вторых, открытие основных законов эволюции животного мира, как выживание наиболее приспособленных, экстраполированное на человеческую эволюцию, стало толчком для создания расистских концепций, породивших теоретические основания политики геноцида и создания оснащенных новейшими техническими средствами лагерей массового умерщвления людей.

Лучиано Флориди считает возможным обойти этот аспект философской проблемы путем формулирования *правил получения однозначного истинного знания*.

Возможность получения такого знания он связывает с открытием *алгоритма*. Рассел считал философскими так называемые конечные, сократические вопросы, которые, по мнению Флориди, являются абстрактными, универсальными, а иногда и вневременными.

Флориди считает время ключевым фактором для понимания нового подхода к философскому вопросу, который связан с Аланом Тьюрингом, родившимся в 1912 г., в котором Рассел опубликовал свою книгу.

Сократические вопросы относятся к истине, долгу, альтруизму, личной идентичности, Богу, справедливости. Но их недостаток состоит в том, что они не относятся к данному эмпирическому факту или случаю, конкретной эмпирической истине.

Алан Тьюринг дал ясный анализ того, что представляет собой алгоритм. Иметь стандартный подход к формулированию алгоритмов означает обладать универсальным параметром рассчитывать сложность проблем, которые решаются с помощью алгоритма.

Независимо от содержания проблемы, важно знать количество и качество ресурсов, необходимых для ее решения.

Соответственно можно классифицировать характер проблем в зависимости от степени их сложности. Это – перенос в эпистемологию компьютерной практики.

Флориди оговаривается, что он не стремится отождествить философские проблемы с компьютерной сложностью, но хочет позаимствовать из теории компьютерной сложности простое, но очень сильное прозрение, согласно которому проблемы могут продуктивно исследоваться, если сфокусировать внимание на ресурсах в принципе необходимых для их решения.

Будучи вооруженными этим концептуальным оружием, мы и можем попытаться прояснить, что такое философский вопрос.

Исходя из ресурсной ориентации, можно выделить различные виды вопросов.

Очевидный пример необходимости эмпирической информации для ответа на вопрос Алисы, заданный Бобу: кто из приглашенных на вечеринку в субботу является вегетарианцем? Если возникает вопрос, сколько будет женатых пар и хватит ли стульев для всех, то в этом случае необходима дополнительная логико-математическая информация.

Но если возникает вопрос, не лучше ли провести вечеринку не в субботу, а в пятницу, то в этом случае сколько бы эмпирической и логико-математической информации Боб не использовал, он не смог бы дать Алисе точный ответ на этот вопрос.

Здесь и Алиса и Боб могут использовать различные доводы в пользу различных перспектив, и честно желая компромиссного решения. Такого рода вопросы Флориди предлагает называть *открытыми*. И не трудно догадаться, что *философские вопросы как раз и относятся к числу открытых*.

Философские вопросы таковы, что однозначный ответ на них нельзя получить эмпирически или логико-математически, с помощью наблюдений или калькуляций. Это открытые вопросы, которые остаются открытыми всегда для рационального и хорошо информированного, честного несогласия.

Этот вывод Флориди можно назвать блестящим, отражающим реальность философской ситуации. Вместе с тем этот вывод «сталкивается» с эмпирической ситуацией доминирующего цивилизационного влияния какой-то одной философской позиции – будь то позиция схоластики в эпоху Средневековья или позиция деизма и материализма в эпоху Просвещения. Философский вопрос в контексте эпохи воспринимается как «закрытый», получающий однозначный ответ, как открытие цивилизационной Истины.

Это открытие философии относится к пониманию реальности Универсума как первоначала и первопричины Бытия. Поскольку это открытие не может иметь ни эмпирического, ни логико-математического основания, то его следует считать несостоятельным. Если философы продолжают на нем настаивать, то следует признать, что философия с эпистемологической точки зрения *мертва*.

Флориди отмечает, что эту позицию философского нигилизма сформулировал Д. Юм, который спрашивал: если мы держим в наших руках любой том, посвященный божественным пробле-

мам или школам метафизики, то давайте спросим: содержит ли он доказательства, количественные или числовые? Содержит ли он экспериментальные доводы относительно фактического положения дел и существования? Если ответы на эти вопросы будут отрицательными, то такой том нужно бросать в пламя костра, поскольку он не содержит ничего, кроме софистики и иллюзий¹.

Заметим, что Флориди не соглашается с таким вандализмом, но не соглашается лишь постольку, поскольку считает правильным *переформатировать предмет* философии, следуя рассуждениям Мориса Шлика и Людвиг Витгенштейна. Мориц Шлик считал, что будущее философии определяется тем, что некоторые философские вопросы исчезнут, когда будет показано, что они являются ошибочными, результатом неправильных пониманий нашего языка, а другие обнаружат себя как обычные вопросы.

Флориди предпочитает следовать Людвигу Витгенштейну, который интерпретировал философию как *необходимую семантическую активность: предмет философии – это логическое проявление мысли; это не теория, а активность*, способность сделать суждения ясными. К этой точке зрения на философию присоединяется и Мориц Шлик. В этом контексте сама философия оказывается процессом разрешения своих собственных проблем как псевдопроблем.

Таким образом, мы попадаем в классический тупик. Если для решения философского вопроса необходим эмпирический и логико-математический ресурс, то она превращается в обычную науку, решающую свои закрытые вопросы.

Тупик может быть разрешен, если существуют подлинные открытые вопросы.

Как видим, здесь не возникает вопроса о возможности специфического ресурса для философии, помимо эмпирического и логико-математического, и, соответственно, возможности однозначного ответа на философский вопрос.

Философия возникает в результате *встречи* человека как цивилизационного субъекта, т.е. носителя и символа бесконечного сознания, и универсума. В этой встрече и возникает проблема комфорта и дискомфорта отношений этих специфических реальностей.

Характерно, что когда выдвигают возражение философии, говорят о **множестве** открытых вопросов, имея в виду те или иные

¹ Metaphilosophy, 2013. – Vol. 44. – April, N 3. – P. 202.

эмпирические обстоятельства жизни: будет ли ясная погода на майские праздники в следующем году? разразится ли финансовый кризис? можно ли рассчитывать на достижение 100-долларового рубежа за баррель нефти в следующем году? и т.д. и т.п. При ответе на такие вопросы ощущают явную нехватку эмпирического ресурса. Поэтому при пополнении эмпирического ресурса открытые вопросы становятся закрытыми.

Для философских вопросов их эмпирическая база «упирается» в проблему бесконечности универсума. Однако философский вопрос относится к реальности, которая находится *здесь*, рядом с нами всегда – это отношение двух бесконечных реальностей с точки зрения их *смысла*. Правильный ответ на этот вопрос проверяется в жизни человека в условиях его времени, времени данной цивилизации. Ответ на этот вопрос и является исходным в оценке конкретных ответов на конкретные вопросы обычной жизни и научных открытий. Вот почему Рассел говорил о «конечных» вопросах.

Флориди сравнивает ответ на конечный вопрос с тем кусочком пазла, который детерминистически определяет складывание всех частей пазла в смысловую картинку. Поэтому он критически относится к Cogito Декарта как исходному началу построения правильного философского рассуждения, считая его «контент-пустотой», похожей на геометрическую точку, а значит, бессодержательной. Проблема, однако, состоит в том, что кусочек пазла как начало содержателен, но поэтому он и не может играть роль *философского* начала, т.е. начала всех частных, отдельных эмпирических начал. Вопрос пазла закрывается последующими вопрошаниями, сопровождающими складывание картинки.

Философский же вопрос возникает и находит ответ во взаимодействии двух бесконечных составляющих, находящихся в состоянии постоянного вопроса и получения на него постоянного ответа. Д. Юм не смог бросить философию в костер и сжечь ее, поскольку философия – это сущность бытия самого человека как составной части универсума, стремящегося к *истине* своего бытия. Чтобы выполнить свой призыв, он должен был бы первым взойти на костер. Лучиано Флориди приводит интересное высказывание Даммитта, определяющее истоки философствования: «Философия действительно озабочена реальностью, но не так, чтобы открывать в ней новые факты: она стремится улучшить наше понимание того, что мы уже знаем. Она не ищет путей увидеть больше, но проясняет

наше видение того, что мы видим. Ее цель, как сказал Витгенштейн, помочь нам видеть мир правильнее»¹.

Но факты говорят о другом: философские открытия могут иметь столь существенное влияние, что оно может изменять духовные ориентации и облик цивилизации. Даммитт в этом случае дал описание своего личного восприятия философии. Но личное восприятие Даммитта может в эпоху тотальной информатизации, возникновения глобальных информационных сетей превращаться в общее в контексте формирования информационного универсума. Именно в информационном универсуме отпадает проблема увидеть больше. *Если информационный универсум включает Всё*, то задача отдельного индивида состоит лишь в том, чтобы правильно видеть этот мир, а не открывать новые факты.

В этом контексте можно понять смысл алгоритма философской истины, предлагаемой Лучиано Флориди.

Если философская истина не может опереться только на эмпирический и логико-математический ресурс, поскольку он недостаточен, то следует правильно подойти к отбору философских вопросов, считает Флориди.

Флориди считает подозрительным разделение открытых вопросов на две группы: открытые вопросы, которые хотя бы в принципе имеют ресурсы для получения ответов; и те, для которых даже в принципе мы не имеем ресурсов.

Трудно утверждать, считает он, что у нас вообще нет никаких ресурсов, помогающих нам искать ответы на открытые вопросы. Каковы бы ни были наши ресурсы, они во всяком случае достаточны для того, чтобы создавать достаточные основания для свободного и возможно обоснованного несогласия.

Заметим, что эта ситуация становится массовой реальностью в информационных сетях. При недостаточном эмпирическом ресурсе возникают типичные ситуации обоснованного несогласия.

Ограничение в горизонте, т.е. отбор философских вопросов, Флориди не считает бессмысленным, однако при этом следует учитывать два фактора.

Во-первых, вопросы не существуют сами по себе, в изоляции друг от друга. Флориди считает, что мы всегда имеем дело с «паутиной вопросов», стоящих рядом друг с другом или предполагающих друг друга, и поэтому как в пазле правильный ответ на

¹ Dummett M. The Nature and Future of Philosophy. – New York: Columbia University Press, 2010. – P. 10.

начальный вопрос открывает путь для ответа на более сложные вопросы. При этом сама жизнь и наши провалы в этой жизни, наши выборы, стили жизни, предпочтения веры вносят свои коррективы, так что жизнь протекает философски, независимо от того, что она может протекать плохо.

Во-вторых, Флориди считает, что следует учитывать наличие мира ментального контента, интеллектуального творчества, концептуальных построений и диалектических размышлений. При этом он не имеет в виду мифы и разные истории, поскольку их, считает он, нельзя воспринимать серьезно.

Таким образом, в паутине вопросов, их взаимодействии создаются условия для того, чтобы «закрывать» открытые философские вопросы, давать на них ответ.

Философия, таким образом, во всём многообразии её направлений и течений предстает как некое цельное образование, находящееся в постоянном движении и решающее свои проблемы внутри себя. Это – очевидный сколок с той ситуации, которая, в конечном счете, должна возникать в информационных сетях. Таким образом, определяется алгоритм философских вопросов, создающих собственный ресурс в постоянном взаимодействии и использующий ответы на простые вопросы для поиска ответов на сложные вопросы.

Очевидный парадокс, однако, состоит в том, что в философии самые простые вопросы оказываются самыми сложными. Например, что может быть проще и понятнее, чем *слово*. Однако с философской точки зрения слово – это наиболее сложная загадка совпадения в одном материального и идеального – звука и смысла. Как это возможно? Или что такое «я»? Моя сущность как самость (self) – это тело или это душа, или то и другое в одном «коктейле»? Кто способен дать адекватный ответ на этот вопрос? Но если вы не знаете, что такое «я», то как вы можете строить адекватные отношения со мной?

Флориди с открытым забралом встречает этот вопрос, признавая, что предшествующий анализ не дает каких-либо средств для различения между добром и злом, а также между хорошими и плохими философскими вопросами.

В этой связи он воспроизводит известные антиномии чистого разума, сформулированные Кантом.

Тезис: Мир конечен, он имеет начало во времени и ограничен в пространстве.

Антитезис: Мир бесконечен; он не имеет начала во времени и не имеет границ в пространстве.

Тезис: Мир состоит из элементов, которые в конечном счете просты и неделимы.

Антитезис: Мир континуален, все его части сложны и делимы до бесконечности.

Тезис: Свобода существует, поэтому для объяснения событий необходимо ссылаться как на законы природы, так и на действие свободы.

Антитезис: Свобода не существует, всё, что случается в мире, происходит в результате действия естественных причин.

Тезис: В мире во всём проявляется действие абсолютной необходимости.

Антитезис: В мире нет необходимости, в нем всё случайно.

Требование получить окончательный ответ на фундаментальные вопросы, при всей их включенности в сеть других вопросов, не может быть удовлетворено.

Флориди поэтому находит путь *обойти* это эпистемологическое препятствие. Он вводит понятие «уровень абстракции» (LoA), которое, как он считает, соприкасается с трансцендентальным методом Канта. Кант относил антиномии к системе вообще, а не конкретной ситуации, в которой может применяться либо тезис либо антитезис кантовских антиномий. Если вопросы и ответы относятся к ограниченным доменам, то тогда становятся возможны и однозначные ответы. Но это будут уже не философские вопросы, а значит, и ответы не на открытые, а на закрытые вопросы.

Между тем Флориди ссылается на Тьюринга, который, возможно, первым ввел метод абстракции в философии. Он утверждал, что философские вопросы могут иметь ответ только путем фиксирования уровня абстракции, на котором имеет смысл получать ответ. Это, утверждает Флориди, один из величайших и нестареющих вкладов его знаменитого теста.

Открытые вопросы, если это плохие философские вопросы, не имеет смысла задать. Абсолютные (т.е. не сдерживаемые соответствием LoA) вопросы, согласно этой точке зрения, порождают абсолютную путаницу. Философское определение, которое предлагает Флориди звучит так: философские вопросы в принципе открытые, конечные, но не абсолютные, закрываемые путем дальнейшего вопрошания, возможно сдерживаемые эмпирическими и

логико-математическими ресурсами и требующие ноэтических ресурсов, чтобы получить на них ответы¹. Философы, считает Флориди должны быть скромными, но вместе с тем без колебаний они должны быть полны решимости открывать *истину* какой бы сложной и неприятной она ни была.

Но вместе с тем, к чему относится истина философии, к какой реальности? Как оказывается, философия – это конструктивное предприятие, в котором анализ открытых вопросов – это еще не вся задача, а лишь подготовительная стадия для *дизайна* удовлетворительных ответов.

Раньше философия была обращена к реальности универсума, отвечала на вопрос «что это?» или «кто это?». Ее истина затрагивала многих, а возможно, и всех. Поэтому философов изгоняли из городов, заставляли выпить чашу с ядом, или сжигали на костре.

Если философия обращена к виртуальному, а не реальному миру, то философ может чувствовать себя в безопасности в своей решимости открывать истину.

Это, безусловно, можно считать итогом прогресса, порожденного информационной революцией. Этот итог может казаться смертью самой философии. Но если философия работает циклически, то, возможно, это потенция рождения её новой жизни. Однако фундаментальный вопрос остается: если ключевой функцией философии является дизайн, то чему должна соответствовать его *Истина*? Или в информационную эпоху философия перестает нуждаться в Истине?

12. Информационная деструкция философской истины **(Заключение)**

*«Он приводит советников в необдуманность,
и судей делает глупыми».*

Иов. 12:17

*«Отнимает ум у глав народа земли,
и оставляет их блуждать в пустыне,
где нет пути».*

Иов. 12:24

Последним и, видимо, окончательным решением проблемы философской истины в информационном обществе является реши-

¹ См.: Metaphilosophy, 2013. – Vol. 44. – April, N 3. – P. 215.

тельный отказ от рассмотрения проблем *абсолютного смысла*, как поставленных неадекватно и не имеющих для своего решения внятных и хорошо просчитываемых ресурсов.

При этом философская истина рассматривается в одном ряду с другими естественными истинами.

Теория компьютерной сложности подсказывает простое, но очень сильное прозрение.

Необходимо прояснить сам подход к философии с точки зрения того, что делает её необходимой для нас, в каких формах и выражениях. Конечная выгода – это разгадка загадки конечных смыслов и первоначал. Философия не открывает новые реальности, она комбинирует уже известные реальности, нужные для нас конструкции, которые мы объявляем конечной истиной, которая служит оправданием нашей жизни и деятельности. Открытые вопросы философии становятся закрытыми, когда мы находим или создаем своим интеллектом картину их окончательного решения.

Поскольку мы научаемся превращать открытые вопросы философии в закрытые, то кажемся себе премудрыми и сильными, равными Богу, творящему окружающий мир.

Станным образом, однако, происходит метаморфоза цивилизационного мышления: государственные советники впадают в необдуманность, а судьи становятся глупыми. Утрата главами народов земли ума приводит к тому, что народы под их руководством начинают блуждать в пустыне, где нет пути.

Чтобы увидеть это, достаточно взглянуть на дымящуюся панораму глобальной цивилизации. Не вызывает сомнения тот факт, что государственные советники, предлагая свои решения, прочитывают наличные ресурсы, обещая безусловный успех. Особенно отчетливо такой подход проявляется в решении о начале военных действий. Сравнительный анализ технической мощи армий, наличных ресурсов обеспечения воинских соединений, подготовки командного состава позволяет принять решение о начале войны с уверенностью на победу над потенциальным противником.

Экономическое, техническое, военное превосходство становится основанием претензии на гегемонию, на получение законной выгоды от диктата в данном регионе, а в конечном счете в глобальном масштабе.

Философская истина, поскольку она отталкивается от абсолютных универсальных ценностей – справедливости, общего блага и категорического императива в сфере морали, – кажется совер-

шенно нереальной, эфемерным изобретением спекулятивного интеллекта.

Сегодня мы имеем дело с ситуацией, когда определяется сущность решения философской истины как алгоритма, предполагающего правильный расчет необходимых и достаточных ресурсов, обеспечивающих превращение открытого вопроса в закрытый.

Парадокс ситуации заключается в том, что казалось бы верные расчеты ресурсов и ожидаемые успехи открывают путь к процессу нарастающего поражения, когда победа превращается в обостряющееся бремя, от которого необходимо избавляться.

Каким же образом и почему ресурсное превосходство в решении цивилизационных отношений и проблем отнимает ум у правителей народов, обрекая народы на блуждание в обстоятельствах реального бытия, в которых нет разумного пути?

Философия дает ответ на этот вопрос, который не соответствует простому и сильному прозрению теории компьютерной сложности. Это – открытая философией способность выносить суждения, мысленно принимающие во внимание способ представления каждого другого, с тем чтобы собственное суждение считалось с совокупным человеческим разумом.

Это – предпосылки правильного философского толкования *здорового смысла*. С точки зрения теории компьютерной сложности здоровый смысл совпадает с удовлетворением собственного интереса в его максимальном выражении. Это – точка зрения победителя в конкурентной жизненной борьбе. *Победитель в итоге этой борьбы забирает себе всё*. С точки зрения философии такое понимание здорового смысла является признаком *помешательства*, то есть *потери* здорового смысла.

В этом контексте представляют интерес комментарии Ханны Арендт в «Лекциях по политической философии Канта» к термину «общее чувство». Термин «общее чувство» предполагал чувство, похожее на другие наши чувства – одинаковые для каждого человека. Кант же имел в виду нечто иное: дополнительное чувство – нечто вроде дополнительной ментальной способности, встраивающей нас в сообщество¹.

«Sensus communis, – пишет Ханна Арендт, – особое человеческое чувство, поскольку от него зависит коммуникация»². Потеря

¹ Ханна Арендт. Жизнь ума. – СПб.: Наука, 2013. – С. 482–483.

² Ibid. – Р. 483.

коммуникации – исток поражения, а значит, утраты здравого смысла.

Что означает потеря такого здравого смысла? Согласно Канту потеря здравого смысла является признаком *помешательства*; вместо здравого смысла появляется логическое *своемыслие* (*sensus privates*). Логическое своемыслие – это построение видимости философской истины, представляющее реализацию частного интереса как осуществление принципов универсального разума.

Как это возможно? Это возможно в том случае, если логическое своемыслие обретает метафизическую форму. Кто придал логическому своемыслию метафизическую форму? Это сделал Фридрих Ницше.

Мартин Хайдеггер, отмечая эту роль Фридриха Ницше, считает чистым лицемерием его поношение западными философами. «Лелея свои христианские переживания, – пишет он, – мы считаем учение Ницше о воле к власти отвратительным и тут же весело летим на машине через норвежские фиорды»¹. Известный ученый летит из Берлина в Осло с докладом «Переживание». Его встречают на ура. «Никто не удосуживается даже мало-мальски подумать о том, что это переживание – не что иное, как чистейшее утверждение воли к власти, которая и дает возможность появиться самолету и лететь в нем»².

Таким образом, эволюция философской мысли приводит к забвению истины бытия. «Мы пребываем в забвении бытия, – говорит Хайдеггер. – Причем таким образом, что мы волимы волей к власти как действительностью действительного, независимо от того, знаем ли мы об этом или нет, считаем ли это ужасным или не считаем. В своем историческом существовании мы пребываем как волимые в воле к власти»³.

Когда Хайдеггер говорит: «Мы пребываем как волимые в воле к власти», то он имеет в виду доминирующее сознание Запада, влияющее на сферу гуманитарного знания и средства массовой информации. Это – общий фактор внутренней согласованности поведения, не требующей жесткого административного контроля извне. Воля к власти это не только политическое, но и духовное состояние и в этом смысле это не гипертрофированная мысль, не выдумка, а бытие сущего, «утверждаясь на котором

¹ Мартин Хайдеггер. Гераклит. – СПб.: «Владимир Даль», 2011. – С. 138.

² Ibid.

³ Ibid. – P. 139.

европейские народы вместе с американцами стали в последние столетия сущими и имеют перед собой опредмеченное сущее»¹.

Воля к власти как опредмеченное сущее превращается в специфический универсум жизни, истина в котором формируется в замкнутом фундаментальными интересами ограниченном геополитическом пространстве, за пределами которого не действуют универсалии правовой и моральной истины.

Корни этого представления находятся в избрании Ницше перса Заратустры для воплощения образа царственного философа, от лица которого и провозглашается новое учение.

Как свидетельствует сестра Фридриха Ницше Элизабет Фёрстер-Ницше, «образ Заратустры грезился Фридриху с ранней юности»².

Дело в том, что Заратустра – представитель *иного* мира, нехристианского по своей конфессиональной сущности. Потенциально он становился алгоритмом решения философской истины сверхчеловека. Для этого в образ Заратустры следовало внести некоторую коррекцию в качестве того нозматического ресурса, который позволял сформулировать конечную истину.

Элизабет Фёрстер – Ницше воспроизводит логику рассуждения Фридриха Ницше.

Ницше задавал вопрос: почему этот перс по-настоящему уникален в истории, являясь в то же время полной противоположностью имморализму, усматривая в борьбе добра и зла истинный движитель хода вещей. У Заратустры, считал Ницше, больше мужества, чем у всех мыслителей вместе взятых. Говорить правду и стрелять из лука – такова персидская добродетель. Способность говорить правду превращает моралиста в свою противоположность. Самоопределение морали из правдивости и превращает Заратустру в Ницше, в первого имморалиста³. Таким образом, оказывается, что алгоритм философской истины не обязательно обретает компьютерную форму. Необходимый ресурс превращения открытого философского вопроса в закрытый может заключаться в качествах великой личности.

¹ Мартин Хайдеггер. Гераклит. – СПб.: «Владимир Даль», 2011. – Р. 139–140.

² Элизабет Фёрстер-Ницше. «О создании “Так говорил Заратустра”» // Мартин Хайдеггер «Лекции о метафизике». ЯСК. – М., 2014. – С. 159.

³ См.: Ibid. – Р. 172–173.

Для Запада такая специфическая форма алгоритма была открыта две тысячи лет назад с рождением Иисуса Христа. Для Юго-Восточной Азии специфическая форма алгоритма философской истины возникает с деятельностью Будды начиная с V в. до н.э.

Ницше превращает образ Заратустры в цивилизационное первоначало, открывающее новую эпоху глобальной духовной переориентации, изменяющей внутренний мир личности, обретающей естественную свободу от абсолютных моральных постулатов. Возникает вопрос – это движение вперед от прошлого к более современному цивилизационному будущему или же это движение назад, к естественному состоянию, которое Ницше образно представлял в виде табуна прекрасных лошадей, свободно передвигающихся по степным просторам. В исторических реалиях XX в. «кони» пересели в бронемшины, в самолеты и началось их движение по жизненному пространству в грохоте артиллерийских залпов и дыму горящих городов.

Ницше поставил проблему цивилизационной переориентации как проблему правдивости, способности говорить Правду.

Ницше совершает отсыл к реалиям жизни, полагая, что из них и следует исходить, если философ опровергает тезис о «нравственном миропорядке», то он *правдивее* любого другого мыслителя, в том числе и основоположника христианской конфессии.

Когда Фома сказал Иисусу: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есть путь и истина и жизнь¹.

Перед осуждением на казнь Иисус говорит Пилату: Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего².

По Ницше получается, что Иисус не обладал достаточной смелостью, чтобы смотреть правде в глаза. В итоге Пилат, поддавшись давлению массы иудеев, взял Иисуса и велел бить его, а воины возложили на его голову венец из терна, одели в багряницу и били по ланитам говоря: радуйся, Царь Иудейский!

И хотя Пилат искал возможностей отпустить Иисуса, на котором не было никакой вины, и говорил иудеям «Царя ли вашего распну?», первосвященники отвечали: «Нет у нас царя кроме кесаря». Одержали победу лицемерие и воля к власти.

¹ Ин. 14: 5–6.

² Ин. 18:37.

Иисус был распят на Голгофе, а Пилат поставил свою надпись на кресте: Иисус Назорей, Царь Иудейский.

Такая «правдивость» жизни одерживает победу над Истиной пути. «Правдивость» сталкивается с Истиной.

«Правдивость» – это выражение низкой действительности жизни, ее отражение в ориентациях сознания как она есть. Философская истина – это также отражение реальности, но такой реальности, которая совпадает с универсальной нравственной истиной. Одержать полную и окончательную победу над философской истиной невозможно; она даже при поражениях в реальных ситуациях, сохраняет себя и свою силу как универсальный принцип и потенциальная реальность.

Эволюция философской истины, формы ее самоопределения раскрывают направления и пути соединения представлений о реальности универсума с конечными истинами универсальной нравственности, обнажая её панорамную сущность.

Концепция алгоритма философской истины, опирающаяся на возможности только сетевого ресурса, не затрагивает ключевого условия совпадения фактической и моральной истин. В этом заключается её фундаментальная ущербность: *она открывает возможность считать адекватной информацию без истины.*

Следует заметить, что отчасти сама эволюция философской истины может подводить к такому заключению. На самом деле, для того чтобы получить адекватное представление о сущности Бытия, философ должен был оставить мир явлений как вводящих в заблуждение. Увидеть то, что находится за явлениями, это значит разгадать тайну источника *игры теней*, которую, согласно Платону, видит человек и принимает за истину.

Ученый, как и философ, не только описывает лежащие на поверхности явления окружающей действительности, но и проникает в их внутренний механизм, в клеточное строение и генетический код живых организмов. Но какая картина ему открывается при этом? Вместо прекрасной тропической птицы с удивительным оперением и уникальным пением он начинает видеть какую-то серую абстрактную картину точек, кривых линий, движение жидких масс. Но считается при этом, что он проникает в истину сущности жизни.

Как ведет себя, на что ориентируется молодой человек, который влюбляется в свою будущую спутницу жизни? Это – чудо красоты её тела, выражение её глаз, звучание её голоса. Но если взглянуть на это тело с позиций анатомии, проникающей во внут-

ренную сущность тела, то взгляд молодого человека может замереть от увиденной истины функционирования внутренних органов.

На этот аспект проблемы обратила внимание Ханна Арендт, которая писала: «Первенство явления – это факт повседневной жизни, который ни ученый, ни философ не в состоянии обойти... Против этих непоколебимых убеждений здравого смысла выступает вековое теоретическое превосходство Бытия и Истины над простым явлением, т.е. превосходство *почвы*, которая не выходит на поверхность явления»¹.

Философская традиция, полагает Ханна Арендт, трансформировала почву в причину, которая имеет более высокий ранг нежели следствие. И это, считает Ханна Арендт, одно из самых давних и самых стойких среди метафизических заблуждений. «Оказалось, что ни один человек не может жить среди “причин” или на нормальном человеческом языке дать исчерпывающий отчет о Бытии, чья истина может быть научным образом доказана в лаборатории и проведена на практике в реальном мире при помощи техники»².

Таким образом, истина повседневной жизни начинает «расходиться» с научной интерпретацией действительности. В контексте информационного общества проблема затронула бытие самого человека: что считать его сущностной истиной? Тот образ самого себя, который он «слепил» из обстоятельств своей жизни и «выложил» в сеть для всеобщего обозрения, или те его свойства, которые открываются в его медицинской карте и в служебных характеристиках, или же в откликах окружающих его родственников, соседей и сослуживцев? В каждом случае человек так видится самому себе или видится своему окружению. Эти видимости могут быть миражами, которые быстро рассеиваются или подобно движению солнца, его восходу утром и закату вечером, устоят против любого объема научной информации. «Это тот способ, каким явления Солнца и Земли неизбежно *видятся* всякому привязанному к земле созданию, которое не в силах изменить свое обиталище»³.

Но как же человек будет видеть цивилизационную истину, находясь внутри действующих информационных систем? Не встает

¹ Ханна Арендт. Жизнь ума. – СПб.: Наука, 2013. – С. 30–31.

² Ibid. – Р. 31–32.

³ Ibid. – Р. 44.

ли вообще проблема *формирования информационного универсума без истины?*

Всемирно-исторические конфессии приучают человека к восприятию божественного как порождающего явления жизни и судьбы людей, не являясь перед ними в своей подлинной сущности.

В информационном обществе возникает цивилизационная ситуация, при которой создатели информационных систем и программ определяют явления информационного общества и в известном смысле судьбы людей. Они остаются при этом невидимыми. Если информационный демиург формирует окружающий людей смысловой мир в соответствии *со своей волей*, а не в соответствии с тем, что происходит в действительной жизни, то возникает возможность расщепления между формируемыми смыслами и истиной действительной жизни,

Рождается информационный мир, параллельный действительному миру и нагруженный своими специфическими видимостями, критерием которых является «полезность», а не «истинность». Этот процесс начинает получать свое концептуальное оформление. Характерна в этом отношении позиция сотрудника Отдела философии Института неврологии Университета Штата Джорджия Андреа Скарантино и сотрудника Отдела философии Университета Миссури Гуальтиеро Пиччинини. Она сформулирована в статье «Информация без истины»¹.

Авторы формулируют свою позицию вполне внятно. Согласно тезису Достоверности (Verdicality Thesis), информация требует истины. С этой точки зрения дым свидетельствует о наличии огня только в том случае, если только огонь это действительно огонь. Утверждение, что у Земли две Луны имеет значение лишь в том случае, если действительно у Земли существуют две Луны.

Мы, утверждают авторы, отвергаем тезис Достоверности и доказываем, что основные понятия информации, используемые в когнитивной науке, позволяют «А иметь информацию о наличии Р, даже тогда, когда Р ложно». Отвержение тезиса Достоверности обусловлено взглядами, согласно которым (I) когниция включает в себя производство информации и (II) компьютерные системы производят информацию². При этом делается отсыл к *здоровому*

¹ Andrea Scarantino and Gualtiero Piccinini. Information Without Truth // Metaphilosophy, 2010. – Vol. 41. – N 3, April. – P. 313–330.

² См.: Ibid. – P. 313.

плюрализму в теории информации, допускающему виды информации, которые несовместимы с тезисом Достоверности.

Какие доводы позволяют легитимизировать информацию вне тезиса Достоверности? Скарантино и Пиччинини считают, что применительно к информации правомерно использование *смешанной концепции*.

Тезису Достоверности не хватает различения между *двумя понятиями семантической информации*. Семантическая информация имеет дело с семантическим содержанием или смыслом сигналов. Существует по крайней мере два важных вида смысла, а именно: естественный и ненатуральный смыслы – точка зрения, высказанная Полем Грайсом в 1957 г. Естественный смысл иллюстрируется таким предложением: «Эти пятна на коже означают инфекционное заражение», что является истиной.

Ненатуральный смысл иллюстрируется предложением: «Эти три удара колокола означают, что автобус заполнен». – Это является истиной, если даже автобус не заполнен¹, поскольку относится к установленному правилу вообще, а не к тому, что происходит здесь и сейчас. Эти два понятия информации существенно различны и чтобы определить, включает ли информация истину, нужно рассмотреть оба. Естественная информация ближе всего к тому понятию, которое, считают авторы, наиболее часто обсуждается такими философами, как Дрекке, Фодор, Миликан, Коген и Мескин. С этой точки зрения критик может сказать, что понятие ненатуральной информации проблематично, поскольку оно включает интенциональный, т.е. декларативный, но не действительный контент. Ненатуральная информация не может быть использована для того, чтобы натурализовать интенциональность. И наша цель, утверждают авторы, не в том, чтобы натурализовать интенциональность, что пытаются сделать такие философы, как Дрекке, а понять ту центральную роль, которую играет информация в когнитивных и компьютерных науках².

Когда ситуация проясняется, то можно принять решение, какому понятию информации теоретик будет следовать? могут ли пятна на коже нести естественную информацию об инфекции, если инфекция отсутствует? Может ли дым нести естественную информацию об огне, если огонь отсутствует?

¹ Andrea Scarantino and Gualtiero Piccinini. Information Without Truth // Metaphilosophy, 2010. – Vol. 41. – N 3, April. – P. 314.

² Ibid. – P. 315.

Может ли звук дверного колокольчика нести естественную информацию о ком-то находящемся у двери, даже если там нет никого? Согласно Грайсу, ответ на эти вопросы только один – «Нет!».

Авторы отступают от этой стандартной позиции, утверждая, что передача естественной информации может включать в себя не более чем *истину заявления о возможности*. Сигналы такого рода несут натуральную информацию о *возможности* того, о чем они говорят. В этом смысле пятна на коже пациента несут естественную информацию об инфекции в том смысле, что пациент, имеющий пятна на коже, скорее мог подхватить инфекцию нежели тот, кто таких пятен на коже не имеет. Если это признается, то тезис Достоверности может быть сформулирован следующим образом: «если система А имеет информацию о наличии Р, то тогда есть Р». Таким образом, важно различать пробабилистскую натуральную информацию (В, возможно, является G) от естественной информации (В является G), которая следует принципу – *все или ничего*. Это различие имеет ключевое значение для толкования естественной информации¹.

Теоретики естественной информации фокусируются главным образом на принципе «всё или ничего» относительно естественной информации. Теория информации рассматривается как глава в теории познания. И поскольку, как считает Дрекке, знание требует истины, то и информация также ее требует. И с этим трудно не согласиться.

Информация без истины или вопреки истине превращается в дезинформацию.

Скарантино и Гуалтиеро, однако, считают, что такая позиция ведет к отрицанию натурального характера пробабилистской информации: правильный тезис, что информация может *подчиняться знанию*, ошибочно отождествляется с ложным тезисом, что информация *во всех случаях подчиняется знанию*².

Значит, информация может и не подчиняться знанию. Обращается внимание на известный природный факт, что организмы выживают и воспроизводят себя, настраиваясь на относящуюся к ситуации, но не совершенную корреляцию между внутренними состояниями и внешними стимулами, между окружающими сти-

¹ Andrea Scarantino and Gualtiero Piccinini. Information Without Truth // Metaphilosophy, 2010. – Vol. 41. – N 3, April. – P. 316.

² См.: Ibid. – P. 317.

мулами, угрозами и возможностями. Возникает звук приближающегося хищника и начинается бег ланей. Возникающая краснота зреющего яблока порождает сближение. Организмы могут ошибаться. Некоторые ошибки точно вызываются пробабилистской информацией о событиях, которую не удалось получить. Ключевой момент состоит в том, что неудача в получении такой информации сопоставима с неполучением естественной информации¹.

Авторы анализируют пример Грайса с тремя ударами колокола, свидетельствующими о том, что автобус заполнен пассажирами. Но если водитель производит три удара колокола, когда автобус почти пуст, то в этом случае мы скажем, что три удара колокола означают ложную (ненатуральную) информацию о заполняемости автобуса. Адвокаты тезиса Достоверности предлагают именно такую интерпретацию этого явления, полагая, что ложная информация в действительности информацией не является. Соответственно они защищают применение тезиса Достоверности к ненатуральной информации. И наиболее аргументированную защиту этой позиции предлагает Флориди. Флориди расширяет аналогию, предложенную Дрекке, что ложная информация и дезинформация – это такие же виды информации, как подсадная утка или резиновая утка являются настоящими утками.

Эта аналогия представляется особенно уместной, если её сопоставить с панорамой современных информационных войн, которая «усажена» информационными подсадными утками.

Механизм возможной информации «работает» так, что возможная информация подается как натуральная и таким образом достигается нужный политический эффект здесь и сейчас. Открытие истины через определенное время, как кажется, значения не имеет. Пробирка, в которой заключено вещество, представляющее угрозу для человечества, становится основанием начала военного вторжения в суверенное государство. Когда обнаруживается, что такое вещество в данном суверенном государстве не производится, это кажется освежающей, но несколько запоздавшей новостью, не имеющей действительного определяющего эффекта. Теоретическая «фишка» заключается в том, что информация о возможности, в данном случае не соответствующая тезису Достоверности, оказывается более эффективной, чем последующая информация о том же явлении, соответствующая тезису Достоверности. Кроме того

¹ Andrea Scarantino and Gualtiero Piccinini. Information Without Truth // Metaphilosophy, 2010. – Vol. 41. – N 3, April. – P. 319.

ясно, что компьютерщики включают как истинную, так и ложную информацию под рубрикой информации. Это становится дополнительным доводом считать ложную информацию информацией.

Скарантино и Пиччинини также обращают внимание на *декларативную* ненатуральную информацию, вид информации, ассоциируемый с декларативными предложениями. Эта информация оценивается с точки зрения истины – она может быть истинной или ложной. Но и ненатуральная ложная информация также считается информацией. Существуют также формы ненатуральной информации, которые не подлежат оценке с точки зрения истины.

К числу таких форм информации относится ненатуральная информация, которая не имеет оценки с точки зрения истины. Например, информация, представляющая указание, что нужно делать. Если вы говорите – «пристегните ремни», то вы представляете информацию для пассажиров авиалайнера. Вы информируете, что нужно делать, но эта информация не оценивается с точки зрения истинности или ложности. Она рассматривается с точки зрения ее фактической наличности.

Скарантино и Пиччинини называют акты речи, такие как команды, советы, запрещения, инструкции, разрешения, предположения, настояния, предупреждения, согласия, гарантии, приглашения, обещания, извинения, поздравления, приветствия и многие другие, которые передают информацию, но не ставят целью что-то обрисовать.

Они также обращаются к оценке суждений, которые являются информацией, но в то же время не могут быть признаны в качестве безусловной истины. К их числу можно отнести следующее суждение: «В универсуме повсюду существует жизнь». Это гипотетическая информация о том, что повсюду в универсуме мы можем обнаружить жизнь. Мы знаем, что это суждение не имеет реального подтверждения. Однако это будет информацией, если даже мы знаем, что жизнь не существует во всех частях универсума.

Требовать от ненатуральной информации, чтобы она была истинной, считают авторы, значит не позволять нам понимать недекларативные акты речи как имеющие что-то с передачей информации.

Аналогичные выводы можно сделать и в итоге использования понятия «информация» в компьютерной науке. Компьютеры оперируют данными на основе инструкций. Данные и инструкции, которыми манипулируют компьютеры, внутренне идентичны, хотя играют разную роль. Данные имеют семантический контент.

Компьютерные инструкции также интерпретируются семантически. Но инструкции не истинны и не ложны.

Таким образом, понятие «информации» охватывает различные формы семантического контента, которые могут быть истинными, ложными, а также не истинными и не ложными. Это и позволяет авторам относить к информации ложные данные и ложные декларативные заявления. Но это коренным образом видоизменяет всю гносеологическую ситуацию.

Возникает вопрос: почему философы, начиная со времен Античности, говорили о *сакральности* истины? Как оказывается, информационное общество, превращая информацию в универсальную среду жизни, принятия решений и массового поведения, *уравнивает натуральную и ненатуральную информацию*.

Происходит десакрализация истины. Приоритет и сакральность истины естественным образом начинают вытесняться из массового сознания, замещаясь *достоверностью отправления и получения* данных информации.

Приоритет приобретает не истина *содержания* информации, а *эффект воздействия* независимо от того, как она оценивается с точки зрения истинности содержания.

Происходит формирование качественно новой духовной среды, реагирующей на получаемый информационный посыл. Соответственно происходит формирование специфических качеств массового сознания, однозначно реагирующего на информационные сигналы, их содержание без какой-либо оценки с позиций истины и не-истины.

Возникает *плюральный* субъект, обладающий однородными качествами информационных реакций и массового поведения. Поведение субъекта управляется информацией, которая, как правило, не поддается оценкам, соответствующим критерием истины и не-истины.

Принимая облегченное и не требующее критического самоопределения информационное управление всеми формами личного поведения, индивид утрачивает то, что называлось «духовностью», личную идентичность, которая в своей основе видела совокупность универсальных нравственных и правовых принципов, объединенных двумя основными категориями – добра и справедливости. Поведение во всем многообразии жизненных ситуаций, их сложности и противоречивости, сталкивалось с внутренними духовными границами, переступить которые означало

потерять самого себя как позитивную личность и уважение своего социального окружения.

Это то, что подпадает под понятие человечности, а значит, и взаимного отношения, независимо от этнических, национальных, социальных и культурных спецификаций.

Теперь ситуация начинает меняться. Поведение обретает *ситуационный характер*, информационная достоверность которого имеет приоритет по отношению к философским категориям добра и справедливости. Вместе с тем происходит постепенная деструкция оснований духовной коммуникации: если ослабевают универсальные нравственные и правовые ориентиры внутри личного самосознания, то формы коммуникации определяются изменяющимся характером жизненных ситуаций. Стоящие над ними универсальные нравственные и правовые ориентации воспринимаются как маниловщина и лицемерие.

Потенциальная безграничность характера жизненных ситуаций, а значит и беспредельность их информационной достоверности, становится предпосылкой формирования внутреннего мира личности, который не может иметь ни определенного начала, ни твердой основы зрелой жизни, ни смыслового её завершения.

Кардинальные изменения претерпевает и способность мышления. Если традиционно формирующаяся способность мышления позволяла отличать разум как концептуальное познание от рассудка как понимания восприятий, т.е. многообразия эмпирических реалий, то теперь все явления сознания воспринимаются как информация, внутренние различия которой опосредуются характером её воздействия на принимаемые решения и формы поведения.

Если определенность истины является основанием *необходимости* той или другой формы поведения, то достоверность бесконечного многообразия информации предопределяет случайный характер массового поведения.

В известном смысле можно рассматривать первоначальные стадии формирования и эволюции цивилизаций как стадии решения ключевой программы соединения случайных форм поведения и человеческих отношений с необходимыми формами, соответствующими интересам формирования устойчивых цивилизаций.

Исходная истина в решении этой проблемы состоит в свободном подчинении личной воли тому закону, который обуславливает безусловную устойчивость цивилизации как целого.

Для того чтобы это превратилось в реальность массового поведения, должны возникать духовно-социальные образования,

обладающие безусловным авторитетом, в котором социальная масса, наряду с несомненным убеждением видит не только что-то полезное и необходимое для себя в силу каких-то конкретных причин, но и реальное выражение беспримесной истины и несокрушимой правды.

Именно выражение беспримесной истины и несокрушимой правды воспринималось критическим умом *скептически*, поскольку для безусловной доказательности истины такого восприятия необходимо *эмпирическое видение универсального бесконечного*.

Но универсальное бесконечное недоступно зрительному, слуховому, тактильному, вкусовому, нюхательному восприятию. Однако универсальное бесконечное, как невидимая душа мира, влияет на возникновение внутренней гармонии рождающейся цивилизации, на метаморфозы её исторических форм. И только философия может делать видимой невидимую душу мира.

Философ – носитель исторических форм души мира, принимаемых ею образов. Сверхчеловек – разрушитель этих образов, как воплощение фантастической недостоверности. Столкновение исторических форм цивилизационной истины и не-истины выражает внутренний динамизм становления совершенного человека, олицетворяющего несокрушимую силу человечности.

Оформление этой силы в философских категориях можно занести в число ненатуральной информации. К этому в своей сущности и сводится позитивистская критика философской метафизики. Как кажется, совершенно невозможно вывести ключевые категории философии из зоны ненатуральной информации. Вместе с тем философская истина в своей сущности есть превращение ненатуральной информации в натуральную, а открытый философский вопрос в закрытый. И эта операция осуществляется философским гением, создающим духовное видение сущности Бытия, которая воспринимается как исходное истинное начало, определяющее адекватность различных форм знания конкретных явлений материальной и духовной жизни человека. И этот процесс превращается в духовное расширение исходных оснований цивилизационной жизни, создающее возможности свободного выбора жизненных ориентиров в определении истины пути. Этот выбор оказывается в пределах цивилизационной истины.

Эта ситуация напоминает результаты музыкального творчества гениев, создающих различные формы музыкальной гармонии, находящиеся в пределах подлинного искусства. Вы не ошибаетесь в любом выборе своих представлений, преклоняясь перед твор-

чеством либо Баха, Бетховена и Шопена, либо Чайковского и Рахманинова. Аналогичным образом вы не выпадаете из реалий истины, находясь во взаимодействии с процессом философского мышления великих гуманитарных гениев. Это объясняется тем, что при всех отличиях философских доктрин в их основании лежит *общий знаменатель – раскрытие истины Бытия, самореализация в которой означает цивилизационное возвышение человека*. Это – зафиксированное уже в древних манускриптах возвышение человека из скотского состояния в направлении солнца. Обратное движение от света солнца к скотскому состоянию начинается с десакрализации философской истины, с обоснования того, что истина и не-истина имеют равноправное значение в тех информационных понятиях, которые дают объяснение мотивов выгодного здесь и сейчас поведения, поведения свободного и immoralного, открывающего верный путь к положению господства. Это – процесс десакрализации человека как носителя духовной истины. Философская истина выявляет основания начала этого процесса и его конечный результат как рождение человека созидателя цивилизационной гармонии. Такой человек является носителем универсальной человечности как формы легитимизации сакральности человека.

Человек, впавший в скотское состояние, и почувствовавший себя сверхчеловеком, заставляет человечество заглянуть в бездну, думая при этом, что он находится на пути к высшей глобальной власти.

Человечество уже получило свой урок от случившегося в XX в. духовного перерождения некоторых европейских наций.

XX век в идеологических формах нацизма и милитаризма провозгласил в качестве практической истины *разделение* человечества, предлагая начать очищение земли от «человеческого мусора», ревизуя универсальные основания философской истины на основе метафизики воли к власти.

Философская истина одержала победу над моторизованными армадами объединенных сил европейского фашизма, обрушившихся на Советский Союз.

XXI век сталкивается с фактом: сохранившиеся кое-где ростки фашизма стали давать новые всходы. И если человечество вовремя не одумается, то «урожай», который созревает на новых дьявольских полях, превратит цветущую Землю в марсианскую пустыню.

Статья предоставлена автором для публикации в бюллетене «Россия и мусульманский мир».

Д. Мухетдинов,

кандидат политических наук,
первый заместитель председателя
Духовного управления мусульман
Российской Федерации, член Комиссии
по совершенствованию законодательства
и правоприменительной практики Совета
по взаимодействию с религиозными объединениями
при Президенте Российской Федерации

РОССИЙСКОЕ МУСУЛЬМАНСТВО:

ПРИЗЫВ К ОСМЫСЛЕНИЮ

И КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИИ

«Я не пожертвовал бы ни одной каплей чернил для этих замечаний, если бы одну минуту сомневался в блестящем будущем моего отечества и живущего в нем мусульманства. Я верую, что рано или поздно русское мусульманство, воспитанное Россией, станет во главе умственного развития и цивилизации остального мусульманства. Цивилизация, родившись на крайнем востоке и постепенно до сих пор продвигаясь на запад, ныне, кажется, начала обратное движение на восток, и на пути ее русские и русские мусульмане, мне кажется, предназначены быть лучшими ее проводниками» [И.Б. Гаспринский «Русское мусульманство (суть джадидизма)»].

В одной из немногих статей, посвященных осмыслению феномена российского мусульманства, наш выдающийся мыслитель Исмаил-бей Гаспринский отметил, что мусульманское население чувствует лишь внешнюю, формальную связь с Российской империей. Эта связь ограничивается обязанностями, повинностями и самоотверженным служением. Но этого мало. По мнению Гаспринского, желательно, чтобы «эта еще внешняя, официальная связь приобретала все более и более нравственный характер; чтобы она неустанно укреплялась и оживлялась сознанием не только ее политической необходимости, но и сознанием ее внутреннего исторического значения и полезности; желательно, чтобы русское мусульманство прониклось убеждением в том, что Провидение, соединив его судьбы с судьбами великой России, открыло пред ним удобные пути к цивилизации, образованности и прогрессу»¹. Эти мысли сформулированы в 1881 г. Гаспринский, будучи

¹ См.: [Гаспринский 1881].

прогрессистом и сторонником просвещения, надеялся, что русский народ поможет мусульманским народам получить образование по новоевропейскому типу, «просветиться». Сейчас данная мысль уже не так актуальна. Однако Гаспринскому удалось узреть более важную проблему: почему Провидение соединило судьбы российских мусульман с судьбами великой России? К какой этноконфессиональной специфике привело соединение этих судеб? И что имеется у российских мусульман такого, чего нет у других мусульман?

Я полагаю, что внешнеполитические и идеологические вызовы заставляют нас всерьез поставить вопрос о том, чем является само российское мусульманство. Нужно попытаться понять: что это за этноконфессиональная реальность? Чем она может быть интересна другим мусульманам? В чем её специфика? Что она может дать миру? Какое место она занимает в российской общественной жизни и политике? Как сохранить традицию и преемственность? Какие угрозы стоят перед ней? Наконец, насколько она актуальна для перспектив мусульманства в целом и для будущего нашей Родины – Российской Федерации. В данной статье я попытаюсь дать свои ответы на поставленные вопросы.

Я оперирую термином «российское мусульманство» по нескольким причинам. Во-первых, этот термин касается граждан Российской Федерации, в том числе тех, которые не считают себя этническими русскими, поэтому он находится в более выигрышном положении, чем термин «русское мусульманство», который может восприниматься некоторыми людьми как шовинистический. Во-вторых, «российское мусульманство» – это более корректный термин, чем «российский Ислам» (или «русский Ислам»). Ислам не может быть русским, арабским, татарским или турецким; Ислам един, поскольку это универсальное послание, дарованное Аллахом всем народам. Однако верно то, что, попадая на определенную социокультурную почву, Ислам приспособливается к ней и дает оригинальные ростки. Но в таком случае мы имеем дело не с особым Исламом, а с особой практикой Ислама, или с особой мусульманской культурой. Нельзя говорить о «российском Исламе», зато можно смело утверждать существование «российского мусульманства» как конгломерата мусульманских культур на территории РФ. Наконец, в-третьих, термин «российское мусульманство» имеет то преимущество, что он обозначает не только российскую практику Ислама, но и самих верующих, мусульман России.

В статье я провожу различие между «российским мусульманством» как социокультурной реальностью и «российским мусульманством» как концептом, или идеологемой. Отрицать специфичность мусульманских культур России было бы нелепо. В то же время осмыслять эти культуры, эти практики Ислама, можно по-разному. Подобное осмысление тесно связано с изучением национальной истории, и оно само по себе ценно. Я привожу некоторые примеры такой рефлексии, но за более подробными объяснениями отсылаю к специализированной литературе. Больше внимания я уделяю концепту российского мусульманства, т.е. идеологической конструкции, которая бы позволила схватить базовые особенности российского мусульманства и выявить его место в контексте современных социально-политических, философских и цивилизационных трендов. В этом и заключается контекстуализация феномена. Концепт российского мусульманства – это ответ на вопрос о том, как в современных условиях выжить этому мусульманству, не утратив свою идентичность. Поскольку контекстуализация занимает в статье центральное место, то довольно много внимания уделено смежным геополитическим и идеологическим темам. Очевидно, это необходимо для оценки долгосрочных перспектив и выработки адекватной стратегии.

Статья состоит из семи частей. В первой части я анализирую демографическую ситуацию, сложившуюся в современной России, а также даю проекции на будущие десятилетия от специалистов. Налицо тенденция к возрастанию роли Ислама в российской общественной жизни, что может привести к кризису российской идентичности и её трансформации. Во второй части я анализирую геополитический и идеологический контекст. Как я показываю, мир отходит от однополярной модели в сторону многополярной, и одним из таких полюсов может стать евразийское пространство, с ядром в виде Российской Федерации. Кремлевская элита руководствуется протоидеологией неоевразийского толка, компонентами которой являются защита традиционных ценностей, традиционный мультикультурализм и умеренный консерватизм. Эти тенденции открывают широкие возможности для российских мусульман. В третьей части для обоснования легитимности вопроса о российском мусульманстве я обращаюсь к проблеме соотношения Ислама и этничности. Как я показываю, Коран нигде не учит тому, что нужно отказываться от собственной этничности и что этничность не имеет значения; духовный путь возможен только в русле этничности. В четвертой части я обращаюсь к российскому

мусульманству как социальному феномену и показываю, что такая формулировка понятия легитимна. В качестве примера я также даю беглый анализ татарской мусульманской культуры. В пятой части я рассматриваю концепт российского мусульманства и демонстрирую, что этот концепт по всем направлениям вписывается в общий неоевразийский тренд, заявленный кремлевской элитой; кроме того, я подчеркиваю особую мировоззренческую близость евразийских традиций и выделяю свойственные им всем черты. В шестой части я вкратце анализирую основные вызовы, которые стоят перед российским мусульманством, и особое внимание уделяю процессу глобализации и диктату европейских ультралиберальных ценностей. Наконец, в седьмой части я резюмирую полученные результаты и ставлю вопрос о том, какую роль в складывающейся российской идентичности должен сыграть Ислам.

Статья не претендует на полноту, а те решения, что я излагаю, являются предварительными. Как отмечено в заглавии, это, прежде всего, призыв к осмыслению и контекстуализации, так что любые замечания приветствуются.

1. Демографический контекст

Демография – это главный фактор выживаемости и исторической дееспособности общества. Насколько бы ни были масштабными идеологические проекты и какие бы концепции ни формулировались, народ, не воспроизводящий сам себя и подверженный быстрому вымиранию, не может ставить перед собой серьезных исторических задач. Похоже, именно так обстоит дело с коренным населением Европы. В последние декады XX в. наблюдались демографический кризис и резкое снижение числа коренных европейцев, что явилось одной из причин обращения к массовой иммиграции, в том числе из мусульманских стран. Низкая рождаемость в сочетании с относительно низким уровнем смертности ведет к постепенному старению и вымиранию белого населения; фактически это означает неминуемую трансформацию этноконфессиональной структуры Европы и повышение роли мусульманского фактора. Причины демографического упадка многочисленны, но коренная причина заключается в мировоззренческом сдвиге, в изменении взглядов на семью и деторождение, что имеет под собой, безусловно, и экономические основания. Культ минисемьи, одиночного существования («стокгольмская модель»),

экономическая эмансипация женщин, феминизм и либертарианство, утрата религиозности, массовое использование контрацепции, легализация аборт и пр. – всё это ведет к демографическому кризису, который со временем – ввиду вызванной экономическими соображениями иммиграционной политики – порождает кризис идентичности.

В России не менее сложная ситуация. Если в 1925 г. суммарный коэффициент рождаемости был 6,8, то в 1990-е годы он упал до показателя 1,2. Сейчас этот коэффициент составляет 1,7, тогда как для простого воспроизводства численности населения необходимо хотя бы 2,1. Низкий показатель рождаемости, примерно соответствующий среднему по Европе и США, сочетается в России с высоким уровнем смертности, который соответствует показателям стран Экваториальной Африки. К этому следует добавить, что Россия занимает одно из ведущих мест в мире по числу аборт, хотя этот показатель снизился за последнее десятилетие в 2 раза. Ужасает следующая цифра: за период с 1992 по 2010 г., не успев родиться, в России погибли 40,5 млн детей – и это данные только официальной статистики! Низкая рождаемость, высокая смертность и большое число аборт породили феномен, известный в демографической литературе как «русский крест», т.е. масштабную депопуляцию, отражающуюся в графическом пересечении линии падающей рождаемости и линии растущей смертности. В период с 1992 по 2005 г. естественная убыль населения в России составила 11,2 млн человек, т.е. почти по 1 млн человек в год! В последние годы убыль населения несколько замедлилась, но ожидается, что скоро рождаемость снова начнет отставать от смертности. По прогнозам Росстата, к 2030 г. естественная убыль составит около 11 млн человек.

Наиболее вероятное будущее России рассматривается в авторитетном докладе ООН «Россия перед лицом демографических вызовов» (2008)¹. Выводы специалистов неутешительны. При сохранении нынешних демографических тенденций к 2050 г. население России сократится до 116 млн человек; страна переместится с 9-го на 14-е место в мире, ее опередят Эфиопия, Египет, Конго, Филиппины и Мексика. Существенно изменится возрастная структура: к 2025 г. людей трудоспособного возраста станет меньше на 14 млн, а пенсионеров станет больше на 5 млн. В этот период на каждую тысячу работающих будет приходиться 822 человека

¹ См.: [NHDR 2008].

нетрудоспособного возраста. Это создаст дополнительную нагрузку на экономику.

Как свидетельствуют недавние исследования, депопуляционные процессы бьют, в первую очередь, по этническим русским, т.е. по народу, являющемуся скрепой других народов и стержнем российской государственности. Некоторые специалисты полагают, что прогнозируемая к 2025 г. депопуляция коснется русских на 85–90%, что приведет к снижению их доли до 60–70%; имеется также прогноз, что в 2050 г. доля русских в России будет составлять 46,5%. Предположительно, это будет сопровождаться низким уровнем рождаемости именно среди русского населения, что означает существенное изменение этноконфессиональной структуры. Мы уже сейчас видим, что облик Москвы меняется, и в дальнейшем эти процессы будут только усугубляться: достаточно сказать, что на данный момент треть всех рождений в Москве приходится на мигрантов!¹

Итак, зафиксируем отмеченные тенденции.

Во-первых, последние два десятилетия в России имеет место массовая депопуляция, что обусловлено низкой рождаемостью и высокой смертностью.

Во-вторых, она бьет сильнее всего по русскому народу.

В-третьих, депопуляция будет продолжаться, что, предположительно, приведет к дальнейшему сокращению населения и изменению его этноконфессиональной структуры (при общем снижении доли русских).

Обозначенные тенденции сочетаются с рядом других тенденций, которые позволяют говорить о возрастании роли мусульманского фактора. Я имею в виду проблему иммиграции и региональные особенности демографии.

Одним из важных утверждений «Концепции демографической политики РФ на период до 2025 года»² является то, что в качестве существенной задачи государство видит «привлечение мигрантов в соответствии с потребностями демографического и социально-экономического развития, с учетом необходимости их

¹ См. комментарии и авторитетные проекции:

1) http://www.demographia.ru/articles_N/index.html?idR=22&idArt=1765

2) <http://www.kp.ru/daily/23505/39507/>

3) http://www.demographia.ru/articles_N/index.html?idR=1&idArt=1743

² Проект документа может быть найден на сайте: <http://www.protown.ru/information/doc/4291.html>

социальной адаптации и интеграции». На данный момент Россия занимает 2-е место в мире по абсолютному объему иммиграции, уступая лишь США. За последние два десятилетия за счет высокой иммиграции удалось несколько скорректировать динамику убыли населения. По официальным данным, за период 1992–2010 гг. в страну въехало 8,4 млн иммигрантов; неофициальная статистика более реалистична – 15–18 млн человек, т.е. 10,5–12,7% населения. Следует учитывать, что высокая иммиграция ведет к существенной трансформации социальной действительности. По данным за 2012 г., 91% всего миграционного прироста приходится на страны СНГ, из них 63,5% – это представители республик, исповедующих Ислам (Азербайджан, Таджикистан, Туркменистан, Киргизия, Узбекистан, частично Казахстан). В будущем подобная пропорция сохранится, хотя в целом прогнозируется снижение иммиграции. Один из ключевых вызовов, стоящих перед Россией, – это интеграция иммигрантов, особенно приехавших на постоянное место жительства.

Другой фактор, свидетельствующий о возрастании роли Ислама, связан с региональными особенностями демографии. Наименее демографически благополучным регионом является Центральный федеральный округ, в то время как наиболее благополучный – Северо-Кавказский. С 2000 по 2012 г. в Северо-Кавказском округе коэффициент рождаемости увеличился в 1,7 раз. Специалисты отмечают, что убыль населения наблюдается в регионах с преимущественно русским населением. Среди демографических лидеров – национальные республики с низкой долей русского населения, а также Тюменская область и Москва, в которых прирост достигнут за счет иммиграции и высокого уровня жизни граждан. В 2020-е годы в республиках Северного Кавказа ожидается бэби-бум. Таким образом, в России мы наблюдаем ситуацию, сходную с европейской: народы, исповедующие ислам, отличаются более высокими и устойчивыми показателями рождаемости, а также более молодой возрастной структурой. Связь между религиозной принадлежностью и суммарным коэффициентом рождаемости – это хорошо известный демографический факт¹.

Массовая депопуляция, уменьшение доли русских, старение населения, иммиграционные потоки, демографические успехи мусульманских народов – всё это несомненным образом свиде-

¹ Региональные особенности демографии подробно рассматриваются в работе [Кравченко 2013].

тельствует о том, что в ближайшие годы роль Ислама в российской социальной и духовной действительности будет существенно расти. Насколько масштабными будут изменения в этноконфессиональной структуре? Об этом довольно сложно сказать с определенностью. У нас нет точных данных о численности мусульманского населения, что обусловлено отсутствием систематических опросов и адекватных оценок иммиграции. Согласно переписи 2002 г., численность традиционно мусульманских народов в России составила около 14,5 млн человек, т.е. примерно 10% населения страны. Очевидно, даже для тех лет эта цифра была заниженной. Фигурируют более реалистичные оценки – в 18–20 млн, т.е. 14–15% населения страны, такую оценку, в частности, дал В.В. Путин¹. Отталкиваясь от этих оценок, мы можем примерно представить будущее мусульман в России. Согласно подсчетам авторитетного центра «Пью», к 2030 г. число мусульман увеличится на 3%, при этом нужно понимать, что авторы доклада оперируют самыми скромными цифрами, не учитывающими реалии иммиграции [PEW 2011]. Я полагаю, что с учетом иммиграции и депопуляции русского населения вполне правдоподобно, что к 2030 г. доля мусульман в России составит 20–22%. Сходные прогнозы делались в ряде авторитетных отчетов².

Таким образом, через 10–15 лет каждый пятый житель России будет исповедовать Ислам, причем в Москве эта цифра окажется явно выше. Некоторые специалисты высказывают мнение о том, что нужно проводить различие между практикующими мусульманами и «этническими» мусульманами. Из этого делается вывод о том, что реальных мусульман значительно меньше, чем людей, ассоциирующих себя с исламом лишь формально. Так, по результатам опроса, проведенного в 2012 г. исследовательским центром «Среда», только 42% мусульман подтвердили, что религия играет важную роль в их жизни и что они соблюдают все религиозные предписания. Я думаю, если подходить к проблеме таким образом, то православных у нас в стране вообще окажется 5–7%. Очевидно, подобные подсчеты упускают из виду то, что «этнические» мусульмане – даже в случае если они считают себя светскими людьми или просто не рефлексируют над своей религиозностью –

¹ См. интервью телеканалу Аль-Джазира. Источник: http://www.newsru.com/arch/religy/17oct2003/putin_islam.html

² См., например, доклад национального разведывательного совета США [Global Trends 2025].

выступают носителями исламских традиций и исламской культуры. Их присутствие в российском обществе не может не оказывать влияния на само это общество, на его менталитет, склонности, идеологию, короче говоря, на его мировоззренческое кредо. К тому же, религиозный заряд и связь с традицией у мусульман, особенно это касается иммигрантов и представителей Северного Кавказа, в целом сильнее, чем у православных.

Представленные материалы требуют тщательного осмысления. Я уверен, что через несколько десятилетий нам придется иметь дело с новой социальной реальностью, в которой существенно возрастет роль мусульманского фактора. Необходима основательная рефлексия над этим как со стороны самих мусульман, так и со стороны других представителей российского общества. Я думаю, намечается кризис российской идентичности или, по крайней мере, ее эволюционная трансформация. Было бы большой ошибкой игнорировать существующие тенденции и пытаться загнать ислам на периферию, стимулируя шовинизм и исламофобию. Более адекватной представляется попытка скорректировать политику и общественное мнение в соответствии с имеющимися тенденциями, способствуя, тем самым, эволюционному и менее болезненному изменению социальной действительности. Иначе говоря, необходимо пробуждать те потенции, которые имеются внутри российской идентичности; тогда «новая» идентичность может оказаться вовсе не «новой», а просто старой идентичностью с иначе расставленными акцентами и небольшим внутренним этноконфессиональным смещением. В России такой безболезненный процесс стимулировать гораздо проще, чем в Европе, где также часто в последнее время говорят о кризисе идентичности. Это связано с тем, что российский мультикультурализм является естественным и имеющим долгую историю. Мне представляется, что без тщательного осмысления феномена российского мусульманства все эти процессы будут пущены на самотек, что грозит прискорбными последствиями для нашего общества.

2. Геополитический и идеологический контекст

Теперь я предлагаю посмотреть на современный геополитический и идеологический контекст.

После окончания «холодной войны» мир стал однополярным, что получило отражение в экономической и ценностной

гегемонии Запада во главе с США. Но уже в начале 1990-х годов отмечалась едва заметная тенденция к многополярности. Более отчетливой она стала в начале XXI в. В 2001 г. для обозначения перспективных в экономическом плане стран была введена аббревиатура БРИК, которая в 2011 г. трансформировалась в БРИКС. Сейчас население стран БРИКС составляет 43%, а объем ВВП – 20% от мирового уровня. Ни у кого из крупных специалистов уже не вызывает сомнения то, что к 2050 г. страны БРИКС станут доминировать в экономическом плане. При этом, однако, отсутствует ясность по поводу геополитической перспективы. Предполагается, что большие размеры экономик стран БРИКС позволят в будущем трансформировать экономический рост в политическое влияние. Сейчас блок БРИКС в целом позиционирует себя как альтернативу западной модели развития. Каждая страна имеет уникальную политическую систему и свои геополитические интересы в регионе. Выработка единой политической платформы – в духе западной концепции «либеральной демократии» и «прав человека» – представляется маловероятной; скорее, каждая страна будет формировать собственную политическую повестку дня, опираясь, с одной стороны, на привнесенные извне европейские традиции, а с другой – на цивилизационные особенности.

Экономический рост стран БРИКС выступает залогом будущей многополярности. Уже сейчас мы можем спрогнозировать, какие страны и регионы станут полюсами нового мироустройства. Так, теоретики многополярного мира выделяют следующие наиболее вероятные зоны: западная цивилизация, евразийская цивилизация, исламская цивилизация, латиноамериканская цивилизация, индийская цивилизация, тихоокеанская цивилизация и африканская цивилизация¹. Вопрос о принадлежности отдельных стран в рамках данного разделения остается открытым, как, впрочем, остается открытым и вопрос о возможности объединения отдельных регионов на основе общей идентичности.

Важно отметить, что будущее региональное разделение будет формироваться не только на экономической базе. Экономика, и в частности рост стран БРИКС, это лишь необходимая предпосылка для политического, культурного, идеологического и мировоззренческого размежевания. Теоретики многополярности оперируют понятием «цивилизация», которое предполагает и особый тип хозяйствования, и уникальную культуру, и социальное

¹ См. обобщающие труды [Дугин 2013; Хантингтон 2003; Hobson 2012].

устройство, и мировоззренческие клише. По сути, речь идет о важном смысловом переходе от тезиса об «универсальных ценностях», под которыми скрываются западные ценности, сформированные в рамках западной традиции, к тезису о структурной специфике каждой политической и культурной ойкумены. В рамках новой модели так называемые «западные ценности» будут осмыслены как региональные, т.е. произойдет их «провинциализация», хотя не исключено, что какого-то консенсуса по отдельным вопросам всё-таки удастся достичь.

На многочисленных примерах мы видим, что механическое перенесение западных политических институтов и ценностных парадигм на другие общества чревато социальными потрясениями и еще большими политическими проблемами. На Западе распространено мнение о том, что подобный результат обусловлен «неготовностью», «отсталостью» модернизируемого общества. Но что подразумевается под «отсталостью»? Очевидно, «отсталость» в понимании таких идеологов – это недостаточное соответствие западным представлениям о развитии. Здесь мы имеем дело с пережитком прогрессистских и шовинистических взглядов, которые еще в XIX в. подвергались уничтожающей критике (напомню, в частности, о той критике, которую в связи с проблемой российской идентичности представил наш философ Н.Я. Данилевский). Мне кажется, что в рамках многополярной модели эти поистине анахронические представления об «универсальных ценностях», за которыми де-факто стоят глобализм и колониальная экспансия Запада (в идеологии, экономике, образе жизни и пр.), будут пересмотрены практически.

Это только кажется, что западные ценности просты и понятны, но реально они расплывчаты и недоопределенны. Чем исламские представления о «правах человека», развиваемые в многочисленных богословских школах и непротиворечиво включающие в себя нормы шариата, хуже европейских представлений, настаивающих на полном высвобождении человеческой похоти? Почему европейский либерализм либерален к кому угодно, кроме мусульман и вообще религиозных людей? Что это за избирательная «либеральность»? Почему «либерализация» обозначает по факту отведение религиозности на периферию? Правда заключается в том, что даже современные западные модели не во всем последовательны, и они несут на себе печать материнской культуры –

печать, которая не всегда подвергается рефлексии¹. Я думаю, в многополярном мироустройстве каждая цивилизация будет более открыто утверждать собственную специфику, в том числе в политической сфере. «Универсальное» и «общепонятное» возможны только там, где не задумываются над реальной сложностью социальной и культурной действительности; они возможны в некоем виртуальном, однообразном, унифицированном пространстве, и задача будущих поколений состоит в том, чтобы воспрепятствовать подобной унификации, настаивая на многообразии человеческого опыта и цивилизационном плюрализме.

Интересно, что наступление века цивилизационного плюрализма ощущается и прогнозируется самими западными идеологами. Здесь важно обратить внимание на то, как с осознанием новых политических реалий постепенно меняются их позиции. Приведу два показательных примера.

Так, в классической работе «Конец истории и последний человек» Фрэнсис Фукуяма провозгласил, что человечество подошло к конечной фазе социокультурного развития, получившей выражение в либерально-демократическом устройстве; дальнейшая история человечества связана с неизбежной экспансией либеральных демократий, которая должна привести к унификации мира [Фукуяма 2004 (1992)]. Эта книга была написана в 1992 г., т.е. под впечатлением от распада Советского Союза и установления евроатлантической гегемонии. Хотя Фукуяма и не отказался от тезиса о «конце истории», всё же спустя некоторое время он занял более осторожную позицию. Согласно его нынешним взглядам, альтернативами либеральной демократии могут стать региональные авторитарные образования с «сильным государством», а также, возможно, исламский радикализм. В работе «Великий разрыв» [Fukuyama 1999] Фукуяма уже осмысляет упаднические явления, характерные для европейской цивилизации и фиксируемые, прежде всего, в демографии.

Значительно эволюционировали взгляды другого евроатлантиста и откровенного русофоба – Збигнева Бжезинского. Бжезинский долгое время являлся одним из ведущих идеологов внешней политики США; ему, в частности, принадлежит концепция расширения НАТО на Восток. В известной работе «Великая шахматная доска: господство Америки и ее геостратегические императивы»

¹ О европейском и мусульманском понимании «прав человека» см. прекрасную статью [Сюкияйнен 2011].

[Бжезинский 1998 (1997)] Бжезинский разрабатывал политическую стратегию США в отношении Евразии; по его мнению, именно доминирование в этом регионе предполагает мировое господство. В 1997 г. Бжезинский еще с оптимизмом смотрел на расширение гегемонии США и укрепление однополярного мира, в том числе в сфере идеологии и поп-культуры. В более свежей работе «Стратегическое видение» [Бжезинский 2012] он занял иную позицию. Бжезинский признает, что мы наблюдаем складывание многополярного мира, а роль США в международной политике и идеологии падает. По его мнению, при сохранении существующих тенденций США потеряет лидерство уже в 10-е годы XX в. Он разрабатывает ряд политических инициатив, которые могут способствовать укреплению американской гегемонии и замедлить становление многополярного уклада, однако они настолько экстравагантны, что выглядят всего лишь агонией американской империалистической идеологии.

К приведенным ярким примерам следует добавить тезис о «столкновении цивилизаций», которым часто спекулируют. Напомню, что этот тезис был высказан Самюэлем Хантингтоном в статье 1993 г. и развит в монографии 1996 г. [Хантингтон 2003 (1996)]. Согласно Хантингтону, существует девять цивилизационных центров, отличающихся самобытностью. По его мнению, в современном мире взаимодействие цивилизаций вступает в активную фазу, что приведет к углублению внутренних различий и увеличению числа конфликтов на почве идентичности. За этим довольно банальным тезисом часто не замечают главную мотивацию исследования Хантингтона: он пытается понять, каким образом можно продлить гегемонию Запада и смягчить конфликт между западной цивилизацией и исламской цивилизацией. Как бы то ни было, но Хантингтон признает неизбежность постепенной «провинциализации» Запада и возрастание роли других геополитических игроков. К тезису о «столкновении» можно относиться по-разному, например допустима его реинтерпретация в контексте «диалога цивилизаций» (именно такую позицию пытался обосновать бывший иранский президент Мохаммад Хатами [Хатами 2001]), однако адекватность глубокой интуиции Хантингтона о важности цивилизационной идентичности не вызывает сомнений.

Итак, попытаюсь резюмировать то, как выглядит современный геополитический контекст. Очевидно, мы наблюдаем рост экономической мощи стран БРИКС, сопровождающийся широкой постколониальной рефлексией о цивилизационной идентичности

отдельных регионов. На этом фоне западный мир, долгое время претендовавший на трансляцию «универсальных ценностей», постепенно отходит на второй план и приобретает региональную, а не универсальную легитимность. Мы стоим на пороге века цивилизационного плюрализма, что осознают и ведущие западные политологи. Важнейшая задача для локальных цивилизационных полюсов – это определение собственного места в складывающемся миропорядке и формирование актуальной повестки дня, позволяющей наметить пути дальнейшего развития с учетом культурной специфики.

Если мы теперь обратимся к идеологическому контексту, то увидим, что наша политическая элита принимает эти вызовы, и потому в последние несколько лет отчетливо взят курс на формирование самостоятельного цивилизационного полюса, что связано с процессом интеграции на евразийском пространстве. В Конституции РФ зафиксировано, что наше государство не может иметь идеологии, поэтому складывающийся курс следует рассматривать как общую геополитическую и социально-экономическую ориентацию. Это не готовая идеология, а скорее набор концептов и трендов. Я бы охарактеризовал этот курс как «протоидеологию». Наиболее полное выражение он получил в программных статьях Путина и в ряде его выступлений, особенно в выступлении на Валдае за 2013 год [Путин 2013]. Попытаюсь резюмировать суть новой «протоидеологии».

В самых общих чертах её можно охарактеризовать как неоевразийскую. Она является развитием классического евразийства. Евразийство 20–30-х годов XX в. (П. Савицкий, Н. Трубецкой, Б. Вышеславцев, Н. Яacobсон и др.) было призвано ответить на вопрос о цивилизационной принадлежности России. Это не конкретное детальное учение, а набор концепций, объединенных утверждением о том, что в складывании русской идентичности большую роль сыграли тюркские и финно-угорские народы. Если западники ориентировались на Европу, славянофилы – на славянские народы, почвенники – на русскую самобытность и византизм, то евразийцы предложили взглянуть в сторону Востока и углубить взаимодействие с тюрками и финно-уграми. Союз русских, тюрков и финно-угров, проживающих многие годы на необъятном евразийском пространстве, сформировал, по мнению евразийцев, уникальный облик евразийской цивилизации. Евразийцы выступали за самостоятельность российской / евразийской цивилизации, за цивилизационный плюрализм и многообразие, а также за главен-

ствующую роль православия в духовной жизни народов, хотя другие евразийские традиции (ислам, буддизм, тенгрианство и пр.) они рассматривали как близкие православию, как «потенциальное» православие.

В той форме неоевразийства, которая получила распространение среди нашей политической элиты, сохранились многие тезисы классических евразийцев. Так, цитируя предшественника евразийцев философа К.Н. Леонтьева, Путин утверждает, что Россия «всегда развивалась как “цветущая сложность”, как государство-цивилизация», при этом «именно из модели государства-цивилизации вытекают особенности нашего государственного устройства. Оно всегда стремилось гибко учитывать национальную, религиозную специфику тех или иных территорий, обеспечивая многообразие в единстве. Христианство, ислам, буддизм, иудаизм, другие религии – неотъемлемая часть идентичности и исторического наследия России в настоящей жизни ее граждан» [Путин 2013]. Как и классические евразийцы, Путин выступает за цивилизационный плюрализм, за многополярность, за неадекватность универсализации западных ценностей, без учета специфики каждой культурной ойкумены: «Однополярному, унифицированному миру не нужны суверенные государства, ему нужны вассалы. В историческом смысле это отказ от своего лица, от данного Богом, природой многообразия мира» [там же]. Смысл интеграции на евразийском пространстве он видит в том, чтобы способствовать созданию одного из таких цивилизационных полюсов, сохранив при этом культурное богатство и многообразие: «XXI век обещает стать веком больших изменений, эпохой формирования крупных геополитических материков, финансово-экономических, культурных, цивилизационных, военно-политических. И потому наш абсолютный приоритет – это тесная интеграция с соседями. Будущий Евразийский экономический союз, о котором мы заявляли, о котором мы много говорим последнее время, это не просто набор взаимовыгодных соглашений. Евразийский союз – это проект сохранения идентичности народов, исторического Евразийского пространства в новом веке и в новом мире. Евразийская интеграция – это шанс для всего постсоветского пространства стать самостоятельным центром глобального развития, а не периферией для Европы или для Азии. Хочу подчеркнуть, что Евразийская интеграция также будет строиться на принципе многообразия. Это объединение, в котором каждый сохранит свое лицо, свою самобытность и политическую субъектность. Вместе с партнерами

будем последовательно, шаг за шагом, реализовывать этот проект. И мы рассчитываем, что он станет нашим общим вкладом в сохранение многообразия и устойчивости мирового развития» [Путин 2013].

В отличие от классических евразийцев, Путин не отдает приоритета православию, но действует в рамках представления о четырех традиционных для российской цивилизации религиях (православие, ислам, иудаизм и буддизм). Отстаивавшаяся ранними евразийцами и многими эмигрантскими философами приоритетность православия выглядит логичной для первой половины XX в., учитывая то, что государственная идеология Российской империи – да и сам смысл русской государственности – были тесно связаны с православным учением. Представляется, что в нынешних посткоммунистических условиях возвращение к старому формату невозможно, и это признает сам Путин, утверждая, что «приверженцы фундаментального консерватизма, идеализирующие Россию до 1917 г., похоже, так же далеки от реальности, как и сторонники западного ультралиберализма» [там же]. Православие продолжит играть ведущую роль в духовной жизни российских граждан, однако это уже не исключительная и не привилегированная роль. Насколько можно судить по высказываниям президента, он видит перспективы России в углублении межконфессионального и межкультурного взаимодействия, в мирном сосуществовании евразийских духовных традиций и сформированных ими культур. Этот тренд я называю традиционным мультикультурализмом.

Другой важный тезис Путина связан с областью морали и религиозности. Подобно классическим евразийцам, Путин размежевывается с «европейскими ценностями». Однако нужно иметь в виду, что критика евразийцев, воспроизводившая славянофильскую критику, была направлена на католичество, протестантизм и светскую мораль, короче говоря, она была сосредоточена на вырождении западных традиций, которым противопоставлялось аутентичное православное христианство. В неоевразийской парадигме ситуация выглядит иначе, поскольку «европейские ценности» обрели за последние полвека новый смысл, хотя и логически вытекающий из главного утверждения новоевропейского мышления – утверждения об эмансипированном, «свободном» субъекте. Представленная Путиным критика направлена не на религиозные традиции, а на выродившуюся сферу морали, на постмодернистскую релятивизацию морали, на искоренение идентичностей любого рода, на вытеснение религиозности из жизни общества.

Путин замечает: «Мы видим, как многие евроатлантические страны фактически пошли по пути отказа от своих корней, в том числе и от христианских ценностей, составляющих основу западной цивилизации. Отрицаются нравственные начала и любая традиционная идентичность: национальная, культурная, религиозная или даже половая. Проводится политика, ставящая на один уровень многодетную семью и однополое партнерство, веру в бога или веру в сатану. Эксцессы политкорректности доходят до того, что всерьез говорится о регистрации партий, ставящих своей целью пропаганду педофилии. Люди во многих европейских странах стыдятся и боятся говорить о своей религиозной принадлежности. Праздники отменяют даже или называют их как-то по-другому, стыдливо пряча самую суть этого праздника – нравственную основу этих праздников. И эту модель пытаются агрессивно навязывать всем, всему миру. Убежден, это прямой путь к деградации и примитивизации, глубокому демографическому и нравственному кризису» [Путин 2013]. Далее он недвусмысленно высказывается в пользу традиционных ценностей, получивших обоснование в крупнейших мировых религиях: «Без ценностей, заложенных в христианстве и других мировых религиях, без формировавшихся тысячелетиями норм морали и нравственности люди неизбежно утратят человеческое достоинство. И мы считаем естественным и правильным эти ценности отстаивать. Нужно уважать право любого меньшинства на отличие, но и право большинства не должно быть поставлено под сомнение» [там же]. Этот криптоидеологический тренд я именую защитой традиционных ценностей. Интересно, что в последние годы появились сотни публикаций от зарубежных консервативных мыслителей, где утверждается, что именно Путин является последним защитником христианства от мировой гендерной вакханалии. Ярким сторонником Путина выступает, например, видный американский деятель от республиканской партии Пэт Бьюкенен¹.

Наконец, в неоевразийстве Путина имеется третий тезис, который менее эксплицитен, но не менее важен. В каком формате Путин представляет себе сохранение традиционных ценностей? Прежде всего, это формат светского общества, где открыты широкие возможности для действия четырех традиционных конфессий. Это уникальный формат российской / евразийской цивилизации.

¹ См. статьи [Бьюкенен 2013, 2014; Арманьян 2014; Сквечинский 2014; Оренштайн 2014].

Такой формат позволяет придерживаться моральных и духовных принципов в повседневной жизни, не прячась от самой повседневности. Это консерватизм, но не радикальный консерватизм, не фундаментализм ваххабитов и протестантских сектантов. Я называю такой формат умеренным консерватизмом. Он позволяет мирно жить не только с представителями других конфессий, но и со светскими людьми. Он позволяет принимать активное участие в общественной жизни, быть членом демократического общества и участвовать в выборном процессе. Я бы сказал, что это уникальное сочетание здравого европейского демократизма, технического прогресса, образования и морального консерватизма, с равными правами четырех ведущих конфессий и всех малых культур. Путин говорит по этому поводу следующее: «Формирование именно гражданской идентичности на основе общих ценностей, патриотического сознания, гражданской ответственности и солидарности, уважения к закону, сопричастность к судьбе Родины без потери связи со своими этническими, религиозными корнями – необходимое условие сохранения единства страны»; при этом «в сердце нашей философии должно быть развитие человека, развитие моральное, интеллектуальное и физическое» [Путин 2013].

При анализе неоевразийской ориентации кремлевской элиты я рассмотрел, прежде всего, утверждения Путина, однако, очевидно, сходные пассажи могут быть найдены и у других крупных государственных деятелей. Повторюсь: речь идет о том, что Россия, наряду с евразийскими партнерами, должна организовать отдельный цивилизационный полюс в многополярном мире; цивилизационный плюрализм, в том числе в области ценностей, позволит сформировать собственную повестку дня в идеологическом поле. На данный момент видны зачатки этой новой идеологии, в целом соизмеримые с культурными реалиями евразийского пространства. Они включают в себя антиглобализм, традиционный мультикультурализм, защиту традиционных ценностей и умеренный консерватизм. По моему глубокому убеждению, вырисовывающаяся в этой области картина крайне благоприятна для мусульман. Российские мусульмане могут и обязаны внести свой вклад в развитие евразийской цивилизации и в формирование новой идентичности. Вопрос лишь в том, хватит ли им воли, активности и понимания ситуации.

3. Ислам и этничность

Я перехожу к центральной теме данной статьи. Что такое «российское мусульманство»? Существует ли такая этнокультурная и этноконфессиональная реальность? В чем её специфика?

Думаю, следует начать с вопроса о соотношении, с одной стороны, ислама как универсального религиозного послания, а с другой – этничности и тех сложившихся форм быта, мышления, мировоззрения, которые характерны для конкретного народа. Эта проблема решается тремя разными путями.

Во-первых, можно сказать, что с точки зрения ислама, этничность не играет позитивной роли; ислам вне этничности, поэтому не имеет значения, к какому народу принадлежит человек, главное – его принадлежность к умме. Подобное решение проблемы выглядит привлекательным, и формально оно может быть признано верным, однако тут мы имеем дело, скорее, с заданием, чем с данностью. Речь идет о некоем идеалистическом воззрении, а не о реальном положении дел. К сожалению, очень часто за этим идеалистическим воззрением кроется представление о том, что этничность вообще не должна браться в расчет. Как я покажу ниже, это представление в корне неверно. Оно не только ошибочно в концептуальном плане, но и просто не соответствует действительности. То, что мы наблюдаем сейчас в мире (и что всегда наблюдалось), – это спаянность ислама и этничности; точнее, спаянность определенной мусульманской практики, мусульманской культуры и этничности. Здесь кроется одна из причин отсутствия единства в мусульманском мире и в том числе среди европейских мусульман. В исторической перспективе можно сказать, что, попадая на ту или иную почву, ислам приспособлялся к местным условиям жизни. У современного мусульманина имеются два выхода: либо принимать результат этого приспособления, принимать местную практику ислама и свою традицию, либо пытаться «очистить» ислам, пробиться к «первоначальному» исламу. Я думаю, что первая позиция всегда являлась нормой; что касается второй альтернативы, то на примере реформаторских движений последних столетий и порожденных ими плодов мы видим, что она ведет к субъективным фантазиям и многочисленным искажениям посланий Пророка.

Другим возможным решением проблемы соотношения ислама и этничности является утверждение о том, что имеется одна доминирующая и аутентичная этничность, с которой связан ислам, –

этничность Пророка и его ближайших сподвижников, т.е. арабская. Из этого утверждения часто делается вывод о том, что нормы арабской культуры являются правильными и адекватными исламскому учению, а все остальные обычаи – ошибочны. Локальным следствием такой позиции является поддерживаемое многими мусульманами распространение норм арабской культуры на другие культуры (в том числе в области одежды), а также неявная ассоциация «Ислама» с арабской культурой в сознании западных людей. Разумеется, нельзя отрицать связи ислама с арабской этничностью – достаточно сказать, что Коран ниспослан на арабском языке и его языковая принадлежность обладает большой важностью для всех мусульман; кроме того, в первые века исламская традиция развивалась именно в арабском обществе, и важные для нас правовые школы формировались там же, все они несут на себе печать того исторического периода и того социума. Принимая всё сказанное во внимание, мы тем не менее не можем не видеть, что с VII в. н.э. и до нашего времени арабская культура (или арабские культуры) прошла долгую эволюцию. При этом ислам получил распространение на территориях, не занятых арабами и не контролируемых ими; в течение многих веков он существовал на этих территориях более или менее автономно или, по крайней мере, под влиянием разных культур, не только арабской. Мне представляется, что имплицитно принимаемый многими тезис о том, что в арабском мире ислам сохранился в более «чистом виде», совершенно неочевиден. Нет никаких оснований считать, что татарская, башкирская или чеченская практика ислама хуже и менее аутентична, чем исповедуемая арабами. Это субъективная оценка, которая зависит, в первую очередь, от принадлежности к конкретной традиции. Мне кажется, одна из важнейших задач российских мусульман состоит в том, чтобы с помощью исторического и религиозного анализа показать, что российское мусульманство представляет собой самобытную практику ислама, которая имеет специфику в культурном, философском, социальном и бытовом плане.

Наконец, третий ответ на вопрос о соотношении ислама и этничности состоит в признании того, что с точки зрения ислама, этничность важна и что она, как минимум, должна браться в расчет. Это решение, наиболее открыто выраженное в ханафитском мазхабе, представляется мне верным. Отчасти я уже затронул его выше: если смотреть в исторической плоскости, то с VII в. ислам не существовал в отрыве от конкретной культуры, и, попадая на

новую почву, он давал оригинальные ростки, формируя локальные способы поклонения, или практики ислама. Человек всегда рождается внутри конкретной традиции, и от него зависит, будет ли он усваивать эту традицию, углубляться и развивать ее, или он под влиянием внешней пропаганды отринет ее и обратится к реформаторским течениям. Мне кажется, одна из причин того, почему сейчас вообще ставится вопрос о «российском мусульманстве», заключается в концептуальном кризисе самого этого мусульманства. В нормальных условиях такой вопрос не должен стоять, потому что человек органически вырастает в родную практику ислама, он принимает веру отцов, и подверженность внешним влияниям в таком случае минимальна. Однако по ряду причин (сложное социалистическое прошлое, давление со стороны геополитических конкурентов, отсутствие просвещенной рефлексии среди мусульманской интеллигенции и пр.) такого органичного «врастания» у нас не происходит, либо оно происходит с большими трудностями. Наша насущная задача – основательно подготовить почву для подобного врастания, минимизировав роль внешних факторов.

Может показаться, что я ставлю этничность выше ислама, но это не так. Заявленная в первом решении позиция, согласно которой ислам находится над этничностью, и главное – это принадлежность к умме, в целом подтверждается Кораном. Последователям Пророка сказано: «Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое, удерживая от предосудительного и веруя в Аллаха» (3: 110). В другом месте говорится: «О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас – наиболее богобоязненный» (49: 13). Этот отрывок особенно важен, поскольку здесь утверждаются две вещи: во-первых, естественность разделения на народы и племена – это разделение создано самим Аллахом (что подтверждается фрагментом 30: 22, где говорится об этом разделении как о знамении могущества Аллаха); во-вторых, первенство человека в глазах Аллаха не по этническому признаку, а по степени добродетельности. Насколько я могу судить, в Коране нигде не сказано, что этническое многообразие является чем-то нежелательным и что в этом мире оно должно быть нивелировано; напротив, сказано, что оно сотворено Аллахом. С другой стороны, в духовном плане этнические различия и этнические особенности отходят на периферию; Аллах оценивает

человека не по этнической принадлежности, а по его смиренности и богобоязненности. Как соотнести эти два утверждения?

Мне представляется, что соотнести их не так сложно. В эмпирической жизни человек всегда принадлежит к определенной этнической группе, он усваивает язык данной группы, несет на себе её ментальные, мировоззренческие, бытовые и даже генетические особенности. Человек – в том сложном виде, в каком он явлен в этом мире, – не может выйти за границы этничности, он не может перестать обладать определенной телесной конституцией, перестать мыслить определенными шаблонами и перестать говорить на конкретном языке, имеющем своеобразную грамматическую структуру. Все эти вещи естественны, и они должны браться в расчет. Духовное развитие обозначает не отказ от этничности – в этом мире от нее в принципе нельзя отказаться, как нельзя отказаться от тела и ментальности, – но совершенствование внутри тех границ, тех рамок, которые нам ставит этничность. Действительно, перед Аллахом нет русского, татарина или араба, но есть добродетельный и недобродетельный человек. Однако стать добродетельным можно только будучи русским, татаринем или арабом. Этничность слишком сильно обуславливает наше бытие, чтобы можно было закрыть на нее глаза; даже осознанная попытка освобождения от этничности будет означать либо переход в иную этническую группу, либо отказ от рефлексии над собственной этничностью.

В контексте такой трактовки встает вопрос о значении мусульманской уммы. Известно, что уже на ранних этапах умма была полиэтнична. В приведенном выше высказывании из Корана (3: 110) говорится, что умма является лучшей из общин. Трудно избежать соблазна однозначно трактовать умму как общину тех самых богобоязненных, которые являются лучшими для Аллаха. Нынешняя мусульманская умма претендует на что-то подобное, однако ситуация тут намного сложнее. Мне кажется, формальная принадлежность к умме еще не является гарантией спасения и богобоязненности; в то же время непринадлежность к умме не является свидетельством того, что человек не будет удостоен спасения. Абу Ханифа справедливо полагал, что окончательный вердикт о внутреннем мире человека способен высказать только Аллах. Учитывая вышесказанное, можно утверждать, что реальная умма не преодолевает этничность; этничность преодолевается на духовном уровне, но кто является действительным членом такой «духовной уммы» – кто является богобоязненным в глазах Аллаха –

нам не дано знать. Таким образом, между принадлежностью к реальной умме и признанием собственной этничности нет противоречия. Путь к духовному единству возможен только в русле этничности. Коран нигде не учит тому, что нужно стыдиться собственной идентичности или отказываться от нее.

4. Российское мусульманство: Социальная реальность

Российское мусульманство может мыслиться двояко. С одной стороны, это группа граждан РФ, исповедующих ислам, а также характерные для этой группы традиционные практики ислама. С другой стороны, российское мусульманство – это концепт, результат осмысления той социальной, культурной и духовной реальности, которая сформирована в России под влиянием ислама; подобное осмысление также учитывает геополитические, цивилизационные и идеологические тенденции, в которые эта реальность вписана. Иначе говоря, нужно разделять российское мусульманство как социальную реальность и российское мусульманство как концепт или идеологему. В центре данной статьи находится второе понимание российского мусульманства, в то же время, будучи результатом осмысления и контекстуализации, оно может принимать разные концептуальные формы в умах разных мыслителей. Я допускаю, что возможны альтернативные способы осмысления российского мусульманства, поэтому предлагаю рассматривать мою попытку просто как один из вариантов.

Для того чтобы всерьез обсуждать концепт, нужно признавать традиционное российское мусульманство как социальную реальность. Мне кажется, здесь не может быть двух мнений. Ислам пришел в евразийские земли еще в VII в. н.э., и с тех пор он исповедовался в этом регионе многочисленными народами в разнообразных культурных условиях. На протяжении долгого времени российское мусульманство вызревало, как бы сочетая в себе несколько факторов: традиции местных народов; влияние других исламских культур (прежде всего, арабской, турецкой и персидской); взаимный обмен со славянскими и финно-угорскими народами; влияние европейской образованности (как правило, через посредничество русской образованности). Ни одна другая ойкумена, заселенная мусульманами, не может похвастаться столь широким и плодотворным культурным обменом. В результате ко второй половине XIX – началу XX в., в золотой век российского мусуль-

манства, мы имели уникальную социальную реальность и уникальный тип мусульманской образованности, который отличался и от арабского, и от турецкого, и от персидского, играя одну из ведущих ролей в мировой повестке дня.

Критики могут возразить: не является ли подобный эклектизм, напротив, свидетельством того, что послание Пророка было замутнено сторонними влияниями, особенно традициями местных народов? Мне представляется, что подобная пуританская критика бьет мимо цели, поскольку она не учитывает особенности функционирования традиционного общества и место религии в нём. Приведу замечания одного из наиболее тонких и внимательных русских философов – П.А. Флоренского: «Православный православен не только в догматах и, может быть, менее всего в них, а в том, что он не ест прежде, чем не прослушает раннюю обедню, что в праздник он ест пироги, что, не перекрестя лба, он не сядет за стол, что по субботам он парится в бане, словом, живет в определенном быту, что он сын православной культуры» [Флоренский 1994 (1909)]. В статье «Православие» Флоренский вообще подчеркивает эту бытовую сторону русского христианства. Как мне представляется, специалисты по культуре народов, исповедующих ислам, убедительно показали, что сходная идея применима и к этим народам. В традиционном обществе ислам проникает во все сферы жизни – архитектуру, музыку, язык, поверья, одежду, быт и пр. – в результате чего прежние обычаи, несшие немусульманскую семантику, переосмысляются и подвергаются освящению, т.е. наполняются новым смыслом, связанным с посланием Пророка. Традиционная культура, в которой центральное место занимает ислам, становится мусульманской культурой, т.е. на всех уровнях получает мусульманские смысловые оттенки. Не случайно специалисты говорят, например, о «татаро-мусульманской культуре», «татаро-мусульманской идентичности» и пр. В сознании представителя традиционного общества невозможно оторвать какую-либо сферу жизни от господствующего типа духовности, от религии, поскольку само это общество устроено так, чтобы во всех сферах обеспечивать связь между посюсторонним и потусторонним. По этому поводу имеется хорошая русская поговорка: «Без Бога ни до порога». Уместно будет привести и слова видного татарского просветителя XIX в. Хусаина Фазхана: «Мусульманин первым условием ставит религию, и нет ничего, чем для неё он бы не пожертвовал».

Таким образом, российское мусульманство как социальная реальность не может отвергаться, и оно требует самой обстоятель-

ной рефлексии. Подобная рефлексия тесно связана с изучением национальных культур отдельных мусульманских народов, поскольку, как уже было сказано, в традиционном обществе основным источником жизненных смыслов является господствующая духовная традиция.

Российская мусульманская культура интегрирует в себя ряд ойкумен (северокавказскую, поволжскую, крымскую и др.), обладающих значительным своеобразием. Существует множество попыток осмысления социальных реальностей, представленных на данных ойкуменах. Для иллюстрации моего утверждения о возможности и необходимости осмысления своеобразных форм практики российского ислама я сосредоточусь на одной из таких попыток. Речь идет о блестящей статье покойного В.М. Якупова «Татарское “богоискательство” и пророческий Ислам» [Якупов 2003]. По моему мнению, данная статья является хорошим примером той рефлексии над собственной традицией, в которой мы сейчас так сильно нуждаемся.

Валиулла-хазрат обращает внимание на то, что, согласно хадисам, мусульманская ученость будет деградировать при приближении к концу мира. Правильный ислам в такой трактовке – это тот ислам, который сохраняет преемственность, восходящую к самому Пророку. В случае татар это не реформаторские течения, а традиционные, мазхабические формы. Валиулла-хазрат справедливо подчеркивает, что «все попытки реформы Ислама – ваххабизм, ахмадия, бехаизм, – никогда не приводили к позитиву» [там же]; в отличие от адептов реформаторских течений, традиционный ислам в лице ханафитских ученых никогда не был замешан в террористических и кровавых ужасах. Как отмечает Валиулла-хазрат, татары могут и должны гордиться сохранением ханафизма в наиболее чистом виде без всяких изменений, т.е. «заслуга татар в том, что они смогли донести до современности чистый пророческий ислам, не искаженный ересями позднейших времен, XVIII и более поздних веков. Татары, получив ислам от сахабов Пророка (с.), так и хранят его как аманат» [там же].

Особая гибкость и интегральность ханафитского мазхаба, согласно Якупову, обусловлена наличием понятия «урф» (татар. «гареф»), которое предполагает, что одним из источников шариата является народный обычай. Иначе говоря, мазхабический ислам учитывает обычаи местных народов, вбирает их в себя, в результате чего «национальные обычаи не являются чем-то внешним по отношению к исламу» [там же]. Замечу, что в этом утверждении

Валиулла-хазрат подчеркивает ту же идею, что была высказана мною выше: с исламизацией традиционного общества все его сферы наделяются новыми мусульманскими смыслами и потому становятся частью ислама. Гибкость ханафитского мазхаба позволяет непротиворечиво сочетать этнические особенности и принципы исламского вероучения. Удачный пример подобного синтеза дает как раз татарская мусульманская культура. Именно поэтому, как пишет Валиулла-хазрат, «коранические медресы, сабантуи, посещение могилы сахаба в Булгаре никогда не были “проблемой” для татар-ханафитов – всё это является частью обычая, а значит, и не противоречит исламу» [Якупов 2003]. По его мнению, у татарских интеллектуалов и националистов лишь от незнания настоящего ислама возникают искания «нужного» ислама, ведь, по сути, «он всегда и был под рукой – только надо сходить в мечеть к своим же бабаям» [там же].

Валиулла-хазрат выделяет следующие типологические особенности татарской практики ислама:

1) послание Пророка принято татарами добровольно, что отражает их стремление к Истине; вообще же «мотивы поиска Истины и сохранения ее в чистоте пронизывают все века напряженной духовной жизни татар» [там же];

2) отсутствие отступлений и значительных ересей, тяготение к умеренности;

3) более высокий социальный статус женщины;

4) стремление к общей грамотности;

5) устойчивость религиозных воззрений даже в эмиграции, в состоянии рассеивания;

6) выборность мусульманского духовенства, традиции коллективного самоуправления махаллей, демократизм;

7) толерантность, способность к мирному сосуществованию с представителями других религий;

8) особая развитость наук акыды и калама, что обусловлено этноментальным своеобразием татар, которых характеризует «высокая степень приверженности логике, широта и глубина абстрагирования, достаточно высокая скорость мыслительной деятельности» [там же];

9) популярность накшбандийского тариката, который лучше всего соответствует эмоциональной устойчивости и сдержанности татар;

10) сердечное личное восприятие Божественного, которое отражается в популярности «дуа» – личных апелляций к Всевышнему.

Валиулла-хазрат видит две главные угрозы для традиционного татарского мусульманства: европейские эволюционистские теории и реформаторские течения внутри ислама. Он справедливо замечает, что эволюционизм и прогрессизм были преодолены на философском уровне в самой Европе еще в начале XX в. Татарские интеллектуалы, апеллирующие к «развитию» общества и неизбежности отмирания религиозности, опоздали со своей риторикой как минимум на 100 лет. Скорее в современной ситуации имеется тенденция к десекуляризации общества. Другая сила, ориентированная на искоренение традиционного ислама, – это реформаторские течения. Якупов пишет по этому поводу: «Реформирование как самоцель превратилось в особую мифологию, которая сейчас все более обретает черты национал-предательства. Наблюдается тенденция презрения к своей национальной нерформированной, а значит, плохой религии, которая выдает, видимо, имеющийся в душе негативизм, и к своей этничности из-за того, что она недостаточно “протестантна”» [Якупов 2003]. В связи с этим он справедливо подчеркивает преимущества ретроориентации, в том числе её жизненную необходимость для сохранения татар как нации: «Народ делает народом не только общая историческая судьба, но и общая вера, единая общенародная идея. Если не предпринять мер к сохранению традиционной мусульманской ментальности татар, потворствовать новому (по аналогии с уже существующим кряшенским) еще одному ваххабитскому расколу, навряд ли вообще удастся сохранить то, что называется этим народом сегодня, он просто распадется» [там же].

Рассмотрев особенности татарской практики Ислама и те угрозы, с которыми она сталкивается в наше время, Якупов заключает: «Татарская духовность настолько оригинальна и интересна, что действительно давно уже переросла себя, те рамки провинциализма, в которых она пока замкнута. Потенции татарского Ислама определено велики» [там же]. С этим утверждением нельзя не согласиться!

Я бы хотел добавить к тонким наблюдениям Валиуллы-хазрата еще несколько соображений. Много говорят о миролюбивости татарских мусульман, однако далеко не все понимают, в чем причина такой миролюбивости и толерантности. Дело в том, что в ханафитском мазхабе доминирует двухсоставное определение

веры, которое требует признавать достойным каждого человека, кто имеет внутреннее убеждение и кто осуществил словесное признание. В отличие от трехсоставного определения веры, к которому апеллировали идеологические противники Абу Ханифы, двухсоставное понимание закрывает доступ к обвинению в неверии на основе деяний, а значит, препятствует чисто субъективным суждениям о несправедности, которые лежат в основе всех религиозных войн. Абу Ханифа предложил оставить вердикт о внутреннем мире человека на суд Аллаха, что обозначает отказ от всех религиозных разногласий. Эта плюралистичная идея на протяжении многих столетий определяла ментальность мусульман Урала и Поволжья и господствующий у них тип религиозной культуры, что позволяло им мирно уживаться с иноверцами.

Другое важное соображение касается особой спаянности в татарском мусульманстве этнических и вероучительных компонентов. Исследователи отмечают, что уже в ранний период татарские формы практики ислама, находившиеся под сильным влиянием нескольких мусульманских регионов, особенно Средней Азии, обладали рядом специфических черт: отправление молитв и других ритуалов на родном языке, своеобразие зикра, манера одевания, нетрадиционные способы жертвоприношения, участие женщин в общих радениях и пр.; иногда говорят даже о «тюркском колорите» в системе ритуалов суфийской практики¹. Известно об особой близости тюркского ислама к простому народу, о его «народности», которая, например, в ранний период обеспечивалась распространением ясевизма в форме тюркоязычных хикматов. Не случайно «Диване хикмет» Ясави написан, вопреки традиции того времени, на тюркском языке. В общем, взаимопроникновение тюркских этнических черт (в форме народных обычаев, поэзии, языка и пр.) и принципов исламского вероучения отмечается уже очень рано. Данная тенденция, похоже, с веками только усиливается.

Спецификой обладает и суфийская практика у татар. Прежде всего, нужно отметить сильное влияние ясевизма, которое отчетливо видно в нашкбандийском тарикате. «Диване хикмет», «Ахырмазан китабы», «Марьям Ана хикаяты», «Бакырган китабы» вплоть до 1917 г. были настольными книгами в татарских мектебе и медресе. Ясави и Бакыргани оказали огромное влияние на татар-

¹ Эта идея получила подробное обоснование в обобщающем коллективном труде [Мухаметшин и др. (ред.) 2001].

ских суфийских поэтов Сайфа Сараи, Мавля Кулый, Идриса Хафиза, Кула Шарифа, Шамсетдина Заки и др. Широкое распространение в татарском суфизме получило почитание Пророка. Так, было подробно развито суфийское учение о сущности души Пророка, о Пророческом Свете («Нур-и Мехэммед-и»). Согласно этому учению, в Пророческом Свете проявлена вся полнота божественного знания, а все пророки появились путем излияния этого Света. Только во второй половине XIX – начале XX в. книга «Рисалэи Нурнамэ», где излагается учение о Пророческом Свете, переиздавалась 11 раз! Особой популярностью у татар пользовались маулиды – поэтические произведения о рождении Пророка; судя по всему, первыми авторами маулидов были именно тюркские поэты. Другой популярный жанр, связанный с почитанием Пророка, – это мираджнаме; в его основе лежит мирадж – таинственное путешествие Мухаммада и его вознесение к Аллаху, которое стало образцом для мистиков-суфиев. Среди татарских мусульман получило широкое распространение почитание святых, которые мыслились как носители благословения и силы, излитых на них Аллахом; в связи с этим на татарском языке были созданы многочисленные произведения жанра марсийа, посвященные восхвалению духовных учителей, шейхов, ишанов, мулл и др. – достаточно упомянуть обобщающие работы Шигабутдина Марджани и Ризы Фахрутдинова на эту тему. Можно сказать, что татарская суфийская литература, впитавшая в себя многие течения и влияния, является настоящим сокровищем ислама и духовной культуры¹. Но многие ли современные российские мусульмане обращаются к ее богатству? Многие ли способны углубляться в неё и компетентно рассуждать о ней? Очевидно, углубление в подобную бездну духовных смыслов требует куда больше времени, сил и сосредоточенности, чем прочтение популярных листовок об Исламе, большая часть которых импортирована извне и не отражает нашу духовную традицию.

Я бы не хотел сейчас подробно разбирать отдельные стороны татарской мусульманской практики, поскольку обширный материал по этой теме имеется в специализированных научных исследованиях, и каждый при желании может обратиться к ним самостоятельно. Мое внимание сейчас сконцентрировано на следующем тезисе: не вызывает сомнения, что татарская мусульман-

¹ Подробнее об особенностях татарской суфийской литературы см. замечательное исследование [Сибгатуллина 2001].

ская культура формировалась веками и обладает рядом специфических черт; эти черты не могут рассматриваться как нечто чуждое исламу; ислам интегрирует их в себя. Мы нуждаемся сейчас в обстоятельной рефлексии над собственной традицией, чтобы предотвратить размывание мусульманской практики. Приходится констатировать: пропаганда чуждых нам форм ислама паразитирует на невежестве самих российских мусульман относительно собственной традиции.

Хотелось бы извиниться перед моими не-татарскими коллегами за то, что я столько внимания уделил именно татарской культуре. Я остановился на родной культуре лишь для того, чтобы привести пример осмысления традиционного мусульманства. Как мы видим, подобное осмысление может делаться по нескольким направлениям, и оно сильно зависит от степени изученности национальной истории. Российское мусульманство в широком смысле включает в себя и северокавказскую, и башкирскую, и крымскотатарскую ойкумену. Каждая из них нуждается в изучении и осмыслении: только в таком случае нам удастся найти точки соприкосновения между ними и определить их внутриевразийские цивилизационные связи, что будет залогом формирования образа целостного российского мусульманства. Поскольку эта статья не претендует на полноту освещения и является, по сути, призывом к подобному осмыслению, то я позволил себе ограничиться лишь одним регионом.

5. Российское мусульманство: Концепт

Как я уже говорил, для меня очевидно, что российское мусульманство – конгломерат взаимосвязанных традиционных культур и религиозных практик – существует, прежде всего, как социальная реальность. В этом плане российское мусульманство отличается от арабского, иранского, африканского мусульманства, а также от набирающего силу американского и европейского мусульманства. Я убежден, что для сохранения – или, в нашей ситуации, лучше сказать «возрождения с последующим сохранением» – этой традиции необходима идеологема, или концепт, который бы ёмко схватывал основные особенности российского мусульманства и выявлял его место в контексте современных социально-политических, философских и цивилизационных трендов. Концепт российского мусульманства – это ответ на вопрос о том, как

в современных условиях выжить этому мусульманству, не утратив свою идентичность.

Для выстраивания полноценного концепта российского мусульманства необходимо решить три задачи. Во-первых, требуется глубокая рефлексия по поводу отдельных культурных ойкумен, существующих на территории РФ, — об этом шла речь в предыдущем параграфе, там же были приведены наброски, касающиеся татарской культуры. Во-вторых, необходимо определить, в чём заключается цивилизационное единство данных культурных образований, нужно понять, где пересекаются их формы духовности. Наконец, в-третьих, требуется увидеть стратегическое единство российских мусульман, вывести их цивилизационное единство на межцивилизационный уровень, вписать в более общий глобальный контекст. Последний шаг я определяю как контекстуализацию российского мусульманства, и этот шаг, с моей точки зрения, имеет наибольшую важность, поскольку он касается вопроса о сохранении российских мусульманских традиций; это стратегический взгляд в будущее, попытка предугадать ситуацию, и от проницательности этого взгляда зависит само наше будущее. Сейчас я бы хотел высказать свои предварительные мысли по поводу такой стратегии.

Выше было показано, что в геополитическом и идеологическом плане видны отчетливые тенденции, и наиболее важной из них является формирование новой цивилизационной расстановки. Евразийская ориентация кремлевской элиты говорит о том, что Россия взяла курс на то, чтобы занять место самостоятельного полюса с уникальной ценностной парадигмой. У российских мусульман имеются три варианта, которые в самых общих чертах можно описать следующим образом: 1) двигаться в русле общего идеологического тренда и возвращать на этом поле семена собственной традиции; 2) ориентироваться на исламскую цивилизацию и принимать внешние влияния оттуда, экспортировать другую форму мусульманства; 3) ориентироваться на европейскую цивилизацию, «европейские ценности», атеизм, безрелигиозность, короче говоря, вообще отказаться от собственного духовного наследия.

Мне, как патриоту и гражданину РФ, очевидно, что единственным адекватным решением является первый вариант. Но даже если попытаться посмотреть на ситуацию глазами противников цивилизационной самостоятельности России, то нельзя не отметить, что при выборе второго или третьего варианта подобные

критики оказываются в то же время противниками традиционного мусульманства в целом, т.е. противниками родной многовековой традиции. Безусловно, российским мусульманам не следует рвать связи с исламской цивилизацией – да это и невозможно! – однако бездумно перенимать отсюда реформаторские течения, игнорируя собственную многовековую религиозность, было бы огромной ошибкой. Я думаю, оптимальный вариант – возвращать семена родной традиции, охранять ее, приспосабливать к современному укладу жизни, при этом развивать образованность, используя передовые достижения Европы и ближневосточных стран. Такая охранительная позиция по отношению к родной традиции возможна только в рамках евразийской цивилизации и тех трендов, которые имеются сейчас. Вопрос лишь в том, смогут ли мусульмане проявить необходимую политическую и интеллектуальную волю. Важно понимать: евразийская модель – это не что-то заданное и не готовый проект, имеющийся в голове у кремлевских политтехнологов; евразийская модель – это соединение реалий евразийской цивилизации, которые отличаются от реалий любой другой цивилизации, с принципами традиционализма и духовности. Данная модель еще должна быть завоевана, и в этом завоевании активную роль обязано сыграть мусульманское население, особенно интеллигенция.

Ранее я уже выделил три составляющих новой евразийской парадигмы: традиционные ценности, традиционный мультикультурализм и умеренный консерватизм. Каким образом российское мусульманство может быть вписано в этот тренд и как оно может помочь полноценной реализации представленных стратегий? Я думаю, ответ тут лежит на поверхности.

Во-первых, наиболее яркими сторонниками традиционных ценностей – тех ценностей, которые отражают выработанные нормы поведения и отношения к действительности и которые явным образом сформулированы в наставлениях мировых религий, – выступают именно мусульмане и представители национальных меньшинств, т.е. носители тех культур, которые подверглись наименьшей эрозии и «модернизации» в советский период. Интересно, что российская политическая элита, прежде всего в лице Путина, при объяснении причин размежевания с ультралиберальными европейскими ценностями часто апеллирует к мусульманским народам. Так, можно напомнить о ссылках Путина на Чечню как на образец консерватизма, когда обсуждались проблема легализации однополых браков, дело Пусси Райт, Закон об оскорблении рели-

гиозных чувств верующих и Закон о запрете иностранного усыновления. По-моему, такого рода ссылки показательны. Это вовсе не отменяет того, что и среди христиан, иудеев и буддистов много сторонников традиционных ценностей, да и вообще, я думаю, российские граждане в целом (если не брать московскую «передовую» интеллигенцию) мыслят в рамках консервативной парадигмы, однако для меня очевидно, что мусульмане представляют собой ядро отечественного консерватизма.

Во-вторых, российское мусульманство имеет многовековой опыт мирного сосуществования с представителями других религий. Хотя история взаимоотношений Российского государства и мусульманских народов не такая благоприятная, какой её иногда склонны изображать, всё же, сопоставляя с опытом других цивилизаций, можно утверждать, что модель сосуществования, выработанная в Российской империи, была одной из наиболее плюралистичных и предоставляла широкие возможности для практики ислама (я не рассматриваю сейчас советский период, поскольку в эту атеистическую эпоху одинаково сильно пострадали все религии). Как уже указывалось выше, в самом татарском мусульманстве заложено это стремление к мирному сосуществованию. В современный период – период глобального кризиса идентичности и духовности, сосуществование и взаимодействие с другими религиями приобретают новый смысл – это борьба за моральный консерватизм и за сохранение легитимности религиозности как таковой.

В-третьих, российское мусульманство характеризуется умеренностью, оно способно сочетать современный образ жизни и мышления с принципами исламского вероучения. Российское мусульманство не является «пустынным», гипераскетичным, оно не призывает бежать в лес, проклинать технические достижения цивилизации и европейскую образованность. Благодаря гибкости и умеренности, оно способно вбирать в себя всё лучшее, что дает современная цивилизация. Однако оно всё же уверенно придерживается нравственных принципов, завещанных нам Пророком, и, в отличие от многочисленных случаев, фиксируемых среди европейских мусульман, никогда не поступает этими принципами. Умеренный традиционализм российского мусульманства является собой пример гармоничного сочетания, с одной стороны, духовности, приверженности традиции, консерватизма, а с другой – способности принимать новшества, просвещение и технический прогресс – в той степени, в какой они не противоречат общим

духовным устоям. Это, кстати, выступает одним из залогов успешной интеграции российских мусульман в современное общество, чего нельзя сказать о радикально настроенных фанатиках.

По этим трем направлениям российское мусульманство соответствует евразийской модели, и наша насущная задача состоит в том, чтобы теснее связать мусульманскую стратегию с общей цивилизационной стратегией, вписать первую во вторую. Для многих представителей российской интеллигенции и государственных деятелей такая связь неочевидна. Мы должны дать глубинное обоснование этой связи, чтобы тезис о российском традиционном мусульманстве как об элементе евразийской стратегии стал общим местом. В любом другом случае существует опасность маргинализации и конфронтации.

В данном разделе я хотел бы коснуться еще одной проблемы – проблемы духовного единства. Как отмечалось выше, важным элементом концепта российского мусульманства является идея о взаимосвязи духовных практик, притом как среди разных мусульманских ойкумен (татарской, башкирской, чеченской и др.), так и между исламом и другими религиозными традициями (православием, иудаизмом и буддизмом). Если мусульман-ханафитов ничего не объединяет в духовном плане с мусульманами-шафиитами, а эти две группы ничего не объединяет с православными и представителями других конфессий, то какой смысл им вырабатывать общую стратегию мирного сосуществования и противодействия кризису современности? Я всё-таки думаю, что православных, мусульман, иудеев и буддистов в рамках евразийской цивилизации связывает не только принадлежность к одному государству, но и обусловленное веками совместного проживания взаимовлияние и взаимопроникновение – как на уровне бытовом, так и на уровне культурном, результатом чего стало формирование особых мировоззренческих клише и особого религиозного стиля. Иначе говоря, следует предполагать существование уникального пространства духовности, характеризующего евразийскую цивилизацию. Это очень интересная тема, однако я сейчас имею возможность коснуться её лишь вкратце.

В одном из выступлений Путин заметил следующее: «Вы знаете, у нас восточное христианство – православие. И некоторые теоретики христианства говорят, что оно во многом даже ближе к Исламу, чем, скажем, к католикам. Я сейчас не хочу оценивать, насколько справедливо такое утверждение, но в целом сосуществование этих основных религий осуществляется в течение многих

столетий. И у нас выработалось за эти столетия, я имею в виду не последние десятилетия, именно за столетия выработалась определенная культура взаимодействия. Надо бы вспомнить об этих корнях»¹. На самом деле, тезис о том, что духовные традиции внутри евразийской цивилизации ближе друг к другу, чем к другим традициям за пределами этой цивилизации, имеет давнюю историю. Наиболее последовательно его развивали евразийцы, что вылилось в учение о «потенциальном православии». Согласно ранним теоретикам евразийства, язычество, буддизм и ислам кочевых народов Евразии близки к православию, и потому, с одной стороны, легко усваивают православную духовность, а с другой стороны, могут мирно сосуществовать друг с другом. Русские философы рассматривали эти традиции как не до конца «созревшее», «потенциальное» православие. Очевидно, такая формулировка обусловлена их личными конфессиональными предпочтениями, однако некоторая базовая интуиция здесь схвачена верно. Как и Путин, я сейчас не берусь оценивать тезис об особой конфессиональной близости евразийского мусульманства, православия, иудаизма и буддизма, да и неясно, каковы могут быть критерии такой близости (явно не догматические); моя задача состоит лишь в указании на то, что в результате многовековых взаимовлияний и, можно сказать, «взаимовлияний» культурных смыслов, эти традиции обрели общую мировоззренческую почву и выработали уникальный стиль религиозности.

Что характеризует этот стиль? Я бы выделил здесь несколько черт, которые сразу бросаются в глаза.

В первую очередь, евразийские традиции отличаются напряженным и искренним богоискательством. Богоискательство принимает форму поиска Истины. Ядро религиозности составляет не следование этическим установкам, не догматическая точность, не право, не ученость и не рассудочные философские схемы, а чистый и самоотверженный поиск Истины. Истина понимается как подлинное бытие, как то, что есть; в русском языке для так понятой Истины имеется хорошее слово – Правда. Религиозный человек, будь то православный, мусульманин, иудей или буддист, всегда ищет Правду и желает принести эту Правду в мир, чтобы сделать его справедливым. Это стремление к справедливости пронизывает всю религиозную литературу и получает причудливое воплощение в виде атеистического социализма второй половины

¹ Видеоисточник: <http://www.youtube.com/watch?v=nqyVYtWB894>

XIX в., особенно в его народническом варианте (на что обращал внимание Н.А. Бердяев). Религиозный человек ищет Правду самоотверженно, он готов пожертвовать собой за Правду, и это раболепие оставило заметный след в правовой и социальной психологии евразийских народов.

Евразийское богоискательство отмечено особой сердечной созерцательностью. Это не рассудочный и не экзальтированный, мечтательный поиск, а именно трезвый духовный взгляд, который неизменно связывается с сердцем как органом познания. У Ильина имеется прекрасная формулировка «русской идеи», т.е. той идеи, которая дарована народу свыше и которую он должен нести всему миру. Философу принадлежат такие строки: «Русская идея есть идея сердца. Идея созерцающего сердца. Сердца, созерцающего свободно и предметно; и передающего свое видение воле для действия, и мысли для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности. Вот путь нашего возрождения и обновления» [Ильин 1993 (1951)]. Как и евразийцы, Ильин верно схватил базовую интуицию, однако безосновательно связал её исключительно с православием. Я думаю, это следствие его незнакомства с другими духовными традициями. Сердце как орган познания занимает центральное место не только в православном исихазме, но и в основных направлениях суфизма и махаянского буддизма. В российском мусульманстве эта, сердечная, сторона суфизма получила особенно широкое развитие (что также подчёркивал В.М. Якупов). Сердце выступает одним из отличительных знаков суфийского ордена накшбандийа, внимание к вовлечению сердца в «ритм» и «дыхание» зикра является особенностью именно этого тариката. Изображения сердца, с вписанным в середине именем Аллаха часто встречаются в татарских шамаилях, эта же символика усматривается и в области формы мунаджатов. Можно сказать, в евразийских традиционных культурах сердце является как бы центром бытия, излучающим все конкретные аспекты социального быта.

Сердечное и сосредоточенное углубление в Истину обеспечило сдержанность евразийского характера, его недоверчивое отношение к сентиментальности, экзальтированности, показной религиозности, его духовную трезвость. Эта характеристика религиозного стиля явилась залогом последующего развития рациональности, способности интегрировать в себя элементы европейской образованности и перерабатывать их на свой лад. Показательно, например, что русская религиозная философия,

имея явно трансрациональную и непонятную европейцам ориентацию – область веры, – тем не менее всегда содержала сильный рациональный компонент и игнорировала при этом европейский сентиментализм и иррационализм. В случае татар эта духовная сдержанность и рациональность способствовала особому развитию наук акыды и калама. Стоит отметить, что рациональность никогда не выступала в евразийском характере вещь-в-себе, т.е. она не была самодостаточной (что характеризует, например, ново-европейскую рассудочность), но всегда оказывалась направленной на свои сердечные истоки, на область интуитивного, непосредственного знания, на область веры.

Еще одной важной чертой евразийского мировоззрения является особая внимательность к посюстороннему. Это проявляется в стремлении очистить, освятить и спасти мир. Евразийская религиозность не склонна к радикальному аскетизму и отречению от материального; скорее, она стремится стяжать духовное и открыть его в материальном, т.е. преодолеть утверждаемый авраамическими традициями разрыв посюстороннего и потустороннего, максимально сблизить эти два измерения. Это проявляется в суфийском убеждении, что лучше быть в миру с Аллахом, чем в уединении с Аллахом. Шейх Бахаутдин Накшбанд выразил это в следующей фразе: «Сердце к Возлюбленному (Аллаху), а рука – к делу». И такой подход действительно возобладавал в накшбандийском тарикате. Горячее желание облагородить, освятить, сакрализировать мир, т.е. чаяние особой пансакральности, получило отражение во многих религиозных представлениях – в мусульманском учении о том, что вся Вселенная живет и дышит именем Аллаха, в христианском учении о нетварных энергиях Бога, об иконопочитании, в специфичности философских систем русских мыслителей («религиозный материализм» С.Н. Булгакова, «конкретный идеализм» П.А. Флоренского и др.) и тех тем, которыми они интересовались (София, Вечная Женственность, эрос, символ, культ). Абстрактная, деистическая и оторванная от живой действительности «духовность» в целом чужда евразийскому мировоззрению.

Наконец, евразийский характер имеет удивительную способность впитывать в себя многие сторонние влияния, наделяя их при этом новыми смыслами. Эта гибкость, толерантность, всеотзывчивость отмечалась многими исследователями. Именно благодаря данной черте, русская православная культура смогла сочетать в себе и традиции дохристианских народов, и греческую ученость, и новоевропейскую образованность, и восточные влияния. Россий-

ская мусульманская культура, в свою очередь, смогла объединить домусульманские обычаи, элементы арабской, персидской и турецкой образованности, а в более поздний период – и европейской образованности. Примеров такого всеохватного и многостороннего синтеза нет среди других мусульманских культур. Безграничное евразийское пространство родило широкую евразийскую душу, которая ощущает свою способность вместить в своем лоне чуть ли не все человечество. Не с этим ли связаны мечты русских философов о Богочеловечестве (В.С. Соловьёв), об особой роли православия на пути к синтезу восточного и западного просвещения (И.В. Киреевский), о всеевропейском и всемирном назначении русского человека (Ф.М. Достоевский)?

Итак, я полагаю, что религиозная самобытность евразийских традиций заключается в сочетании следующих черт: напряженного и искреннего Богоискательства; углубления в Истину и выстраивания всех сфер жизни на основе сердечной созерцательности и любви; духовной трезвости и неприятия сентиментальности; внимательности к посюстороннему, особому чаянию пансакральности; гибкости, толерантности и отзывчивости. В той или иной мере каждая из представленных черт характеризует и другие культуры, однако в таком составе и в такой пропорции они, как мне кажется, встречаются только на евразийском пространстве, и это тот способ воплощения духовности, который объединяет евразийские традиции.

Давайте теперь подумаем: не ближе ли российское мусульманство к православию, чем к каким-нибудь центральноафриканским практикам ислама, смешанным с местными кровавыми обрядами? Не ближе ли суфийская духовность к русской монашеской созерцательности, чем к некоторым экзальтированным и агрессивным формам ближневосточной мусульманской проповеди? Не ближе ли православие к традиционному российскому мусульманству, чем к беснованиям харизматов и других протестантских сектантов или к смешанным формам христианства, вроде мексиканской версии католичества?

Я позволю себе оставить эти вопросы без ответов. Поскольку моя задача сейчас состоит лишь в том, чтобы обозначить проблему, мне не хотелось бы навязывать какое-то конкретное решение, к тому же оно требует детальной аргументации. Я намеренно ставлю вопросы провокационно, чтобы вычистить поле для свободной и откровенной дискуссии. Предвидя возможную критику, сразу скажу, что выдвинутый выше тезис о мировоззренческой

и стилевой самобытности евразийских традиций, в том числе российского мусульманства, не противоречит единству и универсальности ислама. Речь идет об этноментальном и культурном колорите, которым всегда окрашивается конкретная религиозная практика. Думаю, наличие такого колорита ни один исследователь отрицать не будет.

(Окончание в следующем номере.)

*Статья предоставлена автором для публикации
в бюллетене «Россия и мусульманский мир».*

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

Ш. Кашаф,

аспирант кафедры политологии
и политического управления,
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте
Российской Федерации

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГОСУДАРСТВА И МУСУЛЬМАНСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В КОНСТРУИРОВАНИИ СОЦИАЛЬНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ В УСЛОВИЯХ ВЫЗОВОВ ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИИ

Пристально вглядываясь в суть переломных моментов в истории человечества, нельзя не заметить, как всё в большей и большей степени она являет нам прецеденты драматической борьбы за коллективные сущности и связанные с ними социальные отношения. Многие из них достигают той степени, когда, говоря языком Платона, «все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни и каждый с самим собой» [Платон 2007: 93]. Повторять, что к значимой доле конфликтов в жизни государственно-организованных общностей причастно соперничество, в котором за умы, сердца людей и за власть сходились политика и религия – это было бы трюизмом, – но если в эпоху модерна притязания религии на функцию легитимации власти были ревизованы одновременно с её выдворением за пределы общественно-политического пространства в зону приватности, то в условиях постмодернити религия, трансформировавшая свою функциональность референтно последней инстанции, вновь быстро расширяет свое институциональное присутствие в публичной сфере.

«В нашу “постполитическую” эпоху, – пишет Славой Жижек, – когда политика в собственном смысле слова постепенно

заменяется экспертным социальным администрированием, единственным источником конфликтов становятся культурные (религиозные) или естественные (этнические) противоречия» [Жижек 2006: 13]. Последствиями такого «смещения политического в пространство идентичности» становится переосмысление политической роли религиозных акторов, которая «значительно возрастает» [Харкевич, Касаткин 2011: 221].

В мире глобализации за ресурс религиозных убеждений, которые, казалось, давно ушли с международной политической арены, и за использование теологических аргументов в политических спорах разворачивается серьезная борьба. Случай западного обращения к религиозности, как уточняет Жорж Корм, свидетельствует не столько о её возвращении, «сколько о противоположном – о применении религии», что зачастую обнаруживает существующий на Западе «кризис легитимности политической власти» [Корм 2012: 43–44; 180]. Помимо затребованности на Западе применения религии для «придания лоска» легитимности политическим актам, у современной политической теории и практики, утверждает С. Жижек, есть и иная необходимость в религии и теологии. По его мнению, «теология возрождается в качестве отправной точки для радикальной политики» [Жижек 2011: 397], поскольку теологические инструменты способны «побудить действующие в политике силы высвободиться из пут этико-юридических противоречий», а также «уничтожить множество священных коров либерализма» [Жижек 2011: 402–403].

Можно привести и другие объяснения экспертов, описывающих новые констелляции в идеологии и политике постсекулярного общества. Открыть двери сотрудничеству с религиозными объединениями национальное государство, теряющее многие свои характерные черты, понуждает время глобализации, «захватившей мир еще несколько веков назад и порождающей комплексный мультикультурализм как явление, одновременно привлекающее и отталкивающее» [Корм 2012: 21]. Глобализация ставит перед многими государственно-организованными обществами столь мощные вызовы, которые создают бифуркационные процессы для целых стран и народов. Будучи новым «мегатрендом», затрагивающим все сферы жизни обществ, а также идентичность групп и индивидов [Федотова 2011а: 74], она оказывается в противостоянии стремлению к сохранению идентичности всех и вся – людей, религий, государств и цивилизаций. Религия реагирует на это тем, что активнее выступает в роли субъекта политики, и в эпоху глобали-

зации и кризиса государственных институтов ей и церкви – «с присущей им способностью убедительно артикулировать моральные импульсы и солидаристские интуиции» [Хабермас 2008] – удаётся быть наиболее эффективными и востребованными для общества. В том числе благодаря способности вовлекать в свои структуры сильный гражданский актив, формулировать стратегии, исходя из осознанных и долговременных интересов, и содействовать их разрешению (см.: [Кувалдин 2010: 87; Мчедлова 2012: 22]).

Обладающая политической функцией религия способна оказывать влияние на формирование мировоззренческих установок людей, в том числе лиц, принимающих политические решения, а через это – изменять политическое поведение и свою политическую культуру. Воздействуя на выработку и принятие политических решений религия реализует политическую субъектность. Специалисты указывают также на её способность влиять на государственную (политическую) идеологию [Мациевич, Семедов 2012: 37]. Инкорпорируясь таким образом в структуру политической системы и элиминируя традиционные формы политических солидарностей, религия играет практическую роль в политическом процессе. Хотя высшие религиозные деятели – и предстоятель Русской православной церкви патриарх Кирилл, и глава Духовного управления мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ – новое наименование ДУМ Европейской части России) шейх муфтий Равиль Гайнутдин предпочитают говорить о своей «невовлеченности» в публичную политику. «У Церкви не должно быть никаких политических рычагов воздействия на власть, – утверждает патриарх Кирилл. – В противном случае Церковь становится политической силой, но тогда она теряет доверие общества, доверие народа» [Слово пастыря... 2011]. «Россия остается светским государством, в котором религия не стремится к политической власти, – вторит словам патриарха лидер российских мусульман Гайнутдин, – но властвовать над сердцами, возрождая нравственность и духовность» [Гусев 2011].

Однако четко обозначившийся в последнее время в российской политике консервативно-традиционалистский поворот удивительным образом совпал и с политическим дискурсом евразийского консерватизма, и с готовностью РПЦ быть не только элементом традиции в жизни современной России, но и активным идеологическим центром, продуцирующим консервативную идеологию и даже политические решения, и с евразийскими инициативами ДУМ РФ, носящими явный политический контекст. Всё это

характеризует новое состояние взаимодействия государства, властных элит и религиозных организаций, участие религиозных объединений в конструировании социальной и политической реальности в стране.

По меткому выражению М.М. Мchedловой, «новое “великое переселение” народов и религий, признание права на различия и религиозную самобытность, входящего в противоречие с политическим принципом светскости и традиционными моделями государственно-церковных отношений, послужили отправной точкой для того, чтобы на социально-политическую авансцену выдвинулась проблема проявления религиозных традиций в политических координатах» [Мchedлова 2014: 138].

Впечатляющие перестановки произошли и в российском стане субъектов строительства нации. С «передовой» nation-building'a уже практически ретировались многие: партии, которые в нашем случае, как замечает Л.В. Поляков, «это всего лишь симулякры подлинной, ценностно-рациональной, партийности», ставшие таковыми «не по злему умыслу, а по причине слишком юной для этого демократии и ввиду еще не переваренной “советской оскомины” от “партийности” как таковой» [Поляков 2012: 188], а также расколотая надвое интеллигенция, в силу своей неоднородности образовавшая в процессе своего «развода» два элитных фрагмента (по А. Салмину). Первый фрагмент – функциональный, ориентированный «на интеллектуальное обеспечение практического действия, предпринимаемого элитами политическими, на предвидение последствий действия, его легитимацию (или делигитимацию) и проч.», и второй – рефлексивный, представители которого «не ориентированы на непосредственное практическое действие с определенным результатом, а свободно экспериментируют во всем пространстве культуры» [Салмин 2001: 26].

Ожидать, что отечественный бизнес окажется в состоянии генерировать моральные ценности, на основе которых могла бы основываться политическая нация, также не приходится. Во-первых, «олигархические структуры сейчас живут не со своим народом» [Примаков 2014: 50]; во-вторых, им «сделана настолько мощная прививка против внутривнутриполитической активности, в особенности выходящей на федеральный уровень» [Каспэ 2012: 100], что оправиться от превентивных мер предстоит не скоро. Да и каких-то особых претензий на участие в «политико-культурном синтезе» оказавшийся стрессово неустойчивым крупный бизнес, «поприжатый» В. Путиным, но всё же оставленный в обмен на

договоренность честно платить налоги и не создавать свои структуры политического порядка, не высказывает.

Без кого не удастся сегодня построение центральной ценностной системы политической нации, как считает Сергей Каспэ, так это без «земных-трансцендентных центров», и пусть они даже конфессионально неоднородны, но «они уже “играют” на том поле, на котором еще только предстоит выстраивать нацию; на поле ценностей» [Каспэ 2012: 103]. Отводя церкви, этому социальному актору, постоянно находящемуся на самых высоких строчках в рейтингах доверия общественным институтам, место среди участников российского нациестроительства, С. Каспэ говорит о совершенно особом положении Русской православной церкви Московского Патриархата, которое «делает именно ее вторым необходимым участником nation-building» [Каспэ 2012: 103].

РПЦ и сама, считая себя выразителем чаяний миллионов россиян и влиятельной инстанцией с политически референтными позициями в обществе, прямо претендует на повышенную интенсивность собственной связи с областями сакрального и национального. За коллективную самоидентификацию национального сообщества и, прежде всего, за духовные референты мусульман как неотъемлемой части российской нации, готово также активно выступать идеологическое окружение Р. Гайнутдина – не в роли альтернативы государству, но равноположенного ему и РПЦ субъекта формирования национально-государственной идентичности.

Но тогда определенно следует приготовиться относить религиозные организации и различные конфессии, безусловно, ко второму – после государства – элементу в институциональной иерархии политической системы общества, на чем настаивают некоторые исследователи, обеспокоенные тем, что «в современной учебной российской политологической литературе данный факт подчеркнуто игнорируется и подвергается своеобразному “табуированию”» [Елишев 2012: 27].

Сегодня, когда с признанием многообразия современностей «соотношение модернизации и традиции изменилось» [Федотова 2014: 81], и победа инновации над традицией не рассматривается важнейшим признаком модернизации, а напротив, по мнению Э.А. Паина, выяснилось, что сама она «нуждается в опоре на традицию, поскольку традиционные символы и формы лидерства могут оказаться жизненно важной частью ценностной системы, на которой основывается модернизация» [Пайн 2009: 44], формули-

руемые западными странами принципы «недогоняющей» модернизации и развития на основе собственной идентичности, собственной культуры и традиций, обычаев и культурных кодов не кажутся архаичными, как это всегда представлялось либеральной трактовкой.

Считается, что большинство современных кризисов стали возможными, когда «эпоха идеалов сменилась эпохой интересов» – с приходом неолиберального проекта глобализации, «осуществляемого, прежде всего, США под прикрытием мультикультуралистских деклараций» [Пелипенко 2010: 322, 319]. Сэмюэль Хантингтон, провозгласивший: «Америка становится миром. Мир становится Америкой» [Хантингтон 2004: 572], – увязал исход выбора идентичности самими американцами не только с судьбой их собственной нации, но и с судьбой всего мира. Откровенный намек на потенциал влияния мирового гегемона, смещающего (до уподобления себе или полного разрушения в случае противостояния) иные культурные ядра национальной идентичности государственных и цивилизационных общностей, неугодных с точки зрения философских концепций и политических интересов США.

Сопутствующее распаду идентичности агрессивное продвижение ценностей одной культуры в угоду господствующим политическим установкам и в ущерб ценностям другой, игнорирование одними государствами интересов других нарушает баланс культурно-цивилизационного разнообразия как самой основы сосуществования государств и наций в мировом сообществе. Создается почва для различного рода дискурсов о «цивилизациях» и столкновениях, которые они могут вызвать, освященных авторитетом С. Хантингтона и продолженных в работах других успешных американских эссеистов. Как, например, в трудах Роберта Каплана, отвергающего «иудео-христианскую мораль, ценности которой непригодны для того, чтобы дать отпор варварству, которое вот-вот захватит весь мир» [цит. по: Корм 2012: 47].

По мнению некоторых российских исследователей, в частности С.В. КОРТУНОВА, мы становимся свидетелями своего рода «квалификационных турниров» ядер идентификации, результат которых «зависит от прочности или рыхлости сложившихся национальных идентичностей, их бескомпромиссности и жесткости, невосприимчивости к новому или, напротив, их гибкости, способности к адаптивному изменению, обновлению без утраты культурных идентификационных ядер» [КОРТУНОВ 2009: 10]. Именно в такие моменты, когда «перемалывающая» национальную иден-

тичность глобализация воздействует на идентификационное ядро страны, на её исторически сложившееся представление о самой себе, острее всего чувствуется необходимость пересмотра национальных стратегий в контексте возникающих вызовов, объединения солидарных усилий государства и нации, всех здоровых интеллектуальных сил общества в критическом осмыслении универсальных тенденций интеграции и дезинтеграции. По замечанию А.А. Пелипенко, последние в сегодняшнем мире представлены парадигмами глобализации и постмодернизма [Пелипенко 2010]. Ответом на специфический глобальный вызов национальной идентичности, предполагающий наличие стратегии и ценностную основу развития страны, является политика идентичности, которая должна допускать к участию в ней – помимо государства – религиозные организации и религиозные объединения в качестве субъекта государственной национальной политики.

В политологии, тезаурус которой изначально обогащался в основном за счет американских и западноевропейских трактовок дефиниций, понятием «вызовы» (challenges) принято обозначать проблемы общего характера, связанные с появлением каких-либо новых факторов в мировом развитии, ставящих под вопрос возможность нормального функционирования механизмов воспроизводства общественной жизни, стабильность системы международных отношений и т.д. [Глобализация 2002: 3]. Используемый в качестве синонимичного термин «угроза» (threat) отличается тем, что последняя может получить конкретное определение, с формулированием непосредственного её источника, устраняемого незамедлительными «ответами» военно-политического, экономического или иного характера. В отличие от угроз, реакция на «вызовы» допускает альтернативность: от отсутствия каких-либо действий и «существования» системы с дестабилизирующими её факторами, что рано или поздно может привести к коллапсу миропорядка, общества, до модернизации системы, изменяющей характер её функционирования и внутрисистемные связи [Бекетов 2009].

Ответная реакция на бифуркацию идентичности в различных общностях может также развиваться по пути выбора альтернатив. Двигаться в направлении резкого усиления (возрождения) значимости представлений об этнической, религиозно-конфессиональной, цивилизационной и других моделях идентичности, по которым, собственно, приходятся наиболее ощутимые и заметные удары эпохи всемирной экономической, политической, культурной и религиозной интеграции и унификации. Или же – в сторону

актуализации национальной идентификации, в рамках которой «личностная коммуникация заменяется на опосредованную, а реальная общность – кровная, территориальная, религиозная, психологическая – на воображаемую» [Костина 2010: 188]. Но и в случае принятия этой альтернативы не удастся избежать понуждаемого кризисом пересмотра основ национальной идентичности, как трудно избежать и того драматического расщепления понятия национального, которое, как считает российский аналитик В.В. Лапкин, «в зависимости от контекста может прочитываться как атрибут нации-государства, а может наполняться этническими и даже примордиальными коннотациями» [Лапкин 2008: 52].

О том, насколько для мусульманских политий оказывается важным вопрос сохранения и укрепления своей идентичности, свидетельствует то, что Президент Исламской Республики Иран (ИРИ) Хасан Роухани начал свою речь на 68-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН (17 сентября 2013 г., Нью-Йорк) фразой: «Наш мир является миром, полным страхов и надежд: страха перед войной и враждебными региональными и международными отношениями; страха перед смертоносными столкновениями религиозных, племенных и национальных идентичностей...» [цит. по: Раванди-Фадаи 2014: 272]. Говоря о страхах, с которыми сталкивается общество, иранский политик, конечно же, в своих обобщениях не замыкается в пределах исламского мира. Он рассуждает об угрозах для многих, кто сегодня уступает по своим возможностям Западу.

Заявление главы Ирана Х. Роухани вполне согласуется с дискурсом президента России В.В. Путина, который двумя днями позже на X конференции международного клуба «Валдай» (19 сентября 2013 г., Новгородская обл.) также подтвердил актуальность практически для всех стран и народов поиска новых стратегических подходов к сохранению своей идентичности, и особенно в условиях осуществления попыток возвращения к однополярной унифицированной модели мира, размывающей национальный суверенитет. В.В. Путин, связывая возникающие вызовы с внешнеполитическими и моральными аспектами событий, происходящих в мире, апеллирует к постоянным константам, которые дает религия: «Такому однополярному, унифицированному миру не нужны суверенные государства, ему нужны вассалы. В историческом смысле это отказ от своего лица, от данного Богом, природой многообразия мира» [Выступление Владимира Путина... 2013].

Как явствует из валдайской речи В.В. Путина, многие евро-атлантические государства в своём отрицании нравственных начал и любой традиционной идентичности – национальной, культурной, религиозной, половой, а также отказе от фундирующих ценностей, постулируемых христианством и другими мировыми религиями, приблизились к той черте, за которой неизбежно наступает утрата человеческого достоинства, глубокий демографический и нравственный кризис. Этого всего должна избежать Россия, которая в своей модели государства-цивилизации всегда стремилась следовать гибким подходам при учете национальной и религиозной специфики народонаселения страны, исходить из важности сохранения божественного мироздания в его единстве. Именно из модели государства-цивилизации проистекают особенности российского государственного устройства, как утверждает В. Путин, делая акцент на том, что христианство, ислам, буддизм, иудаизм, другие религии являются неотъемлемой частью идентичности и исторического наследия страны в современной жизни россиян.

Соединение мусульманского компонента вместе с другими конфессиональными идентификациями России в президентском дискурсе, по нашему мнению, нисколько не является натяжкой или передержкой: на территории этого многонационального и многоконфессионального государства проживает наибольшее количество мусульманского населения среди стран Европы. Официальные лица России постоянно говорят о её духовной, культурной и цивилизационной близости с мусульманским миром, для которого она является «органичной частью» (см.: [Выступление на встрече... 2009; Прямая линия с Владимиром Путиным 2014]). Президент РФ В. Путин стал первым, кто официально признал, что Россия – это и мусульманская страна. В декабре 2005 г., выступая на заседании парламента Чеченской Республики он заявил, что Россия всегда была самым верным и последовательным защитником ислама, а в его речи на торжественном собрании в октябре 2013 г. в Уфе, посвященном 225-летию Центрального Духовного управления мусульман России, ислам упоминается как «яркий элемент российского культурного кода» [выступление на торжественном собрании... 2013]. Такая оценка находит отражение во внутренней и во внешней политике страны, сказывается на её двусторонних отношениях с мусульманскими государствами, а также на участии в делах Организации исламского сотрудничества, где с 2005 г. Российской Федерации по просьбе В.В. Путина предоставлен статус наблюдателя.

Безусловно, можно говорить, что общность России и мусульманского мира продиктована не только их культурной близостью, но и теми вызовами, которые практически одновременно открылись им со стороны Запада. На наш взгляд, выявление схожих черт в их ответной реакции на вызовы западного мира позволит приблизиться к пониманию специфики нового осмысления императивов национальной идентичности мусульманских стран и России, которые сегодня имеют схожие или идентичные позиции по многим аспектам рационализации своей национальной и политической идентификации.

При конструировании российской идентичности также нужно исходить из собственного капитала традиций, на что обращается особое внимание в дискурсе Президента Российской Федерации В.В. Путина: «Необходимо историческое творчество, синтез лучшего национального опыта и идеи, осмысление наших культурных, духовных, политических традиций с разных точек зрения с пониманием, что это не застывшее нечто, данное навсегда, а это живой организм. Только тогда наша идентичность будет основана на прочном фундаменте, будет обращена в будущее, а не в прошлое» [Выступление Владимира Путина... 2013].

Путь к модерну через соединение преимуществ традиции и современности, осознанное возвращение к своему историческому «я», черпающее силу в духовных и религиозных источниках нации, – исторический тренд развития, проецируемый сегодня в сферу защиты общероссийских и общеевразийских традиционных ценностей руководством России, которое по многим вопросам выступает в тесном взаимодействии с духовными лидерами страны и представляемыми ими религиозными организациями.

Россия, всегда умевшая понимать и ценить мудрость Востока и прагматизм Запада, но, как полагает А.Г. Дугин, по-настоящему еще и не вступившая в современность (она только «топталась в преддверии, грезила, прикидывалась, старалась, но продолжала стоять там, где и была – на своём неизменном евразийском месте» [Дугин 2007: 200]), сегодня активно подбирает себе партнеров для более солидарной кооперации в незападном мире – на основе духовных констант, приверженности традиционным нормам и ценностям, которые были издавна ей присущи. «Среди них немалое место занимают ответственность индивида перед обществом и государством (наряду с его правами), религиозные идеалы (в противовес агрессивному секуляризму Европы)» [Наумкин 2014: 41].

Неслучайно насущные вопросы об ответственной саморефлексии последователей авраамических религий в переживаемую эпоху, а также роли и месте российских мусульман в социальной реальности России и формирующегося союзного евразийского пространства были вынесены в качестве программных в повестку X Международного мусульманского форума «Миссия религии и ответственность ее последователей перед вызовами современности» (10–12 декабря 2014 г., Москва)¹.

Актуальность проведения данного мероприятия, по словам одного из ключевых спикеров форума В.В. Наумкина, директора Института востоковедения РАН, члена-корреспондента РАН, обусловлена возрастающим давлением ряда западных государств, претендующих на исключительность и универсальность своих культурных ценностей, что «ставит под угрозу нашу цивилизационную идентичность, приверженность вошедшим в плоть и кровь наших народов нормам жизни, основам государственного устройства и морально-этическим принципам» [Виталий Наумкин... 2014].

Как утверждает председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ) и глава Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, заявленный Путиным проект, сохраняющий в новом веке и в новом мире идентичность народов и историческое Евразийское пространство, соответствует реалиям евразийской цивилизации, чаяниям российских мусульман и интересам всего гражданского общества. «И поскольку евразийская интеграция, – говорит он далее, – понимается не только как экономический проект, но и как традиционалистский проект, то вполне – в духе ранних евразийцев – можно говорить об “исходе к Востоку”» [Муфтий Равиль Гайнутдин... 2014].

Анализируя прозвучавшие на форуме основные тезисы Р. Гайнутдина, позиционировавшегося в официальных материалах мероприятия не только как глава крупнейшей мусульманской организации страны, но и член Совета по взаимодействию с рели-

¹ Соорганизаторами мероприятия выступили одиннадцать организаций, в том числе: Духовное управление мусульман Российской Федерации, Совет муфтиев России, Всемирный союз мусульманских ученых, Министерство по делам религии Турецкой Республики, Комиссия РФ по делам ЮНЕСКО, Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, Восточный факультет СПбГУ, Международный университет «Аль-Мустафа», Московский исламский институт, Фонд поддержки исламской науки, культуры, образования, Издательский дом «Медина».

гиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, можно выделить три основные позиции, к которым сводится репрезентируемый исламским лидером «здоровый консерватизм будущей евразийской идентичности». А именно: 1) защита традиционных ценностей, нравственных норм, принципов духовности, которые содержатся в постулатах мировых религий; 2) продуктивный культурный обмен между людьми разных религий и народов; 3) гармоничное сочетание образа жизни современного человека с религиозной практикой (что закреплено в традиции умеренного ислама понятием «срединный путь») [Муфтий Равиль Гайнутдин... 2014].

Как можно заметить, в публичном дискурсе Р. Гайнутдина российские мусульмане неизменно предстают как часть единой мусульманской уммы и одновременно как граждане Российской Федерации. Говоря об этом, лидер российских мусульман апеллирует к той высшей форме детерминированности, которая в исламе фиксируется общей верой в божественную предопределенность: «Провидение Всевышнего неслучайно связало воедино наши судьбы» [Муфтий Равиль Гайнутдин 2014]. Другой исторической миссией российского мусульманства, которое Р. Гайнутдин именует «субъектом общественно-политической деятельности», должна стать роль активного защитника общероссийских и обще-евразийских традиционных ценностей. Залогом успешности на пути исполнения этого предназначения глава ДУМ РФ видит здоровое консервативное начало, свойственное, по его представлениям, российским мусульманам, которые «в некотором смысле представляют собой ядро отечественного консерватизма» [Муфтий Равиль Гайнутдин... 2014].

По замечанию М.В. Гавриловой, современные исследователи политического дискурса [Hodge, Kress 1993; Van Dijk 2008; Van Dijk 2009; Fairclough 1992] отмечают, что последний всегда находится под контролем одной или более основных идеологий (консерватизм, либерализм, социализм, национализм, фашизм, анархизм), который совершается посредством (общественных) социальных установок, с одной стороны, (личных) и ментальных моделей конкретных событий и контекстных моделей коммуникативной ситуации – с другой [Гаврилова 2010: 82]. Неожиданное артикулирование мусульманскими религиозными деятелями своей приверженности идее консервативного варианта евразийской идеологии, знакомой нам еще по работам виднейшего представителя русской философской и социально-политической мысли

XIX в. К.Н. Леонтьева (1831–1891) и возвращенной в публичный дискурс нынешней политической элитой, фокусирует исследовательский интерес на постижении неявных смыслов ментального моделирования духовных лидеров, разделивших контекстную модель рациональной риторики российского президента.

Как мы можем догадываться, спичрайтеры президента В.В. Путина, трудившиеся над текстом его выступления на Валдае в 2013 г., предпочли усилить его ценностную апелляцию к прошлому и историческому коду России концептом «цветущая сложность», имплицитно закладывая возможность для дальнейшего развития президентского дискурса различными политическими и общественными силами. Терминологическая новация Константина Леонтьева, публично использованная главой государства для ёмкой и образной передачи имеющегося идентификационного многообразия российской нации, не ускользнула также и от внимания единомышленников и политических консультантов главы ДУМ РФ Р. Гайнутдина.

Новые консервативные устремления мусульманских деятелей, находящиеся в тесной увязке с ценностными, традиционалистскими и социально-политическими перспективами евразийской интеграции, в более развернутой форме оказываются представленными в целом ряде публичных текстов. Они адресованы, на наш взгляд, в первую очередь властным элитам как символический знак готовности акторов российского мусульманства к совместному с государством дискурсивному конструированию евразийской интеграции. Мусульманским авторам импонирует то, что Путин, как и классические евразийцы, провозглашает принцип цивилизационного плюрализма и многообразия применимым к евразийскому строительству, а также что он «выступает за многополярность, за неадекватность универсализации западных ценностей, без учета специфики каждой культурной ойкумены» [Мухетдинов 2014: 10–11].

Крайне приемлемой для мусульманских интеллектуалов выглядит не только цивилизационная, но и политическая, и конфессиональная рамки, задаваемые президентом В. Путиным, позволяющие сделать так, что в создаваемом Евразийском объединении «каждый сохранит свое лицо, свою самобытность и политическую субъектность» [Выступление Владимира Путина... 2013], будут открыты широкие возможности для действия четырех традиционных конфессий в формате светского общества.

«Это консерватизм, но не радикальный консерватизм, не фундаментализм ваххабитов и протестантских сектантов», – поясняет свою мысль Дамир Мухетдинов, первый заместитель председателя ДУМ РФ, в программной статье «Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации», написанной специально к открытию Международного мусульманского форума. Умеренным же консерватизм, по мысли Д. Мухетдинова, следует считать, поскольку он сохраняет простор мусульманам для их активной деятельности в общественной жизни, оставаться членами демократического общества и участниками всех выборных процессов. Кроме того, в умеренном консерватизме обнаруживается «уникальное сочетание здравого европейского демократизма, технического прогресса, образования и морального консерватизма, с равными правами четырех ведущих конфессий и малых культур» [Мухетдинов 2014: 12].

Политические аллюзии, пронизавшие ткань интеллектуального дискурса на площадке мусульманского форума с международным участием, оказались в прямом сопряжении с соответствующими идеями К.Н. Леонтьева и через обозначенные на форуме взгляды И. Гаспринского – известного сторонника развития этнического и конфессионального многообразия русско-тюркского мира, предназначенного к рождению будущего евразийского единства (союза).

Как известно, возвращению многонационального и многоконфессионального народа Крымского полуострова вместе с более чем 300-тысячным крымско-татарским населением в юрисдикцию России и её идентификационное пространство стало возможным в результате проведения в марте 2014 г. референдума на территории Республики Крым. Вызванные «крымской весной» перемены были очень стремительными, они радикально многое изменили для мусульманской общины Крыма (11% населения), особая роль в которой принадлежит крымским татарам [Бугай 2014: 88]. Интересы мусульман Крымского полуострова представляет Духовное управление мусульман Крыма (ДУМК), объединившее подавляющее большинство мусульманских общин на территории Крымского полуострова (по последним данным – более 350) [Муфтият Крыма... 2014].

Для Российского государства, политическая юрисдикция которого вновь объемлет Крым, является архизначимым, чтобы населяющие его мусульмане не только согласились с предложенным им российским гражданством, но также приняли и новый для

них связующий политический и социальный конструкт, выражаемый понятием «общероссийская национально-государственная идентичность».

Схожую управленческую задачу в начале 80-х годов XIX в. прекрасно формулировал И. Гаспринский – городской голова Бахчисарая, бывшей столицы Крымского ханства, снискавший славу «величайшего мусульманского реформатора XIX века», «человека, разбудившего тюркский мир» (все эти возвышенные эпитеты французский политолог А.А. Беннигсен с восхищением приводит в своей статье [Беннигсен 1993: 79], посвященной основоположнику джадидского (обновленческого) движения в России). В статье «Русское мусульманство» (1881) И. Гаспринский писал: «Желательно, чтобы эта еще внешняя, официальная связь... укреплялась и оживлялась сознанием не только ее политической необходимости, но и сознанием ее внутреннего исторического значения и полезности; желательно, чтобы русское мусульманство прониклось убеждением в том, что Провидение, соединив его судьбы с судьбами великой России, открыло пред ним удобные пути к цивилизации, образованности и прогрессу» [Гаспринский 1993: 27]. Таким образом, прозвучавшая на форуме констатация Р. Гайнутдина о предопределенности исторической связи судеб русского и мусульманского народов как результата «провидения Всевышнего», включенная также в цитированную статью Д. Мухетдинова, – это имплицитная цитатная аллюзия на осмысление феномена мусульманского сообщества России, относимая на счёт выдающегося политического деятеля Гаспринского.

Аналитики утверждают: «Конфронтация России со странами Запада носит несомненно не случайный характер и свидетельствует прежде всего о том, что евроатлантическая цивилизация продолжает отказываться признать нашу страну равным партнером, сколько бы наша страна ни оказывала ей помощи в различных регионах мира» [Хабутдинов 2014а]. Эту свою мысль историк и эксперт по мусульманскому сообществу А.Ю. Хабутдинов¹ в другом месте подкрепляет апелляцией к прецедентному тексту выдающе-

¹ А.Ю. Хабутдинов, председатель Экспертного совета Федерального ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования при Казанском федеральном университете, член Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки Российской Федерации, возглавлял Программный комитет X Международного мусульманского форума.

гося крымско-татарского мыслителя Исмаила Гаспринского¹ – «Русско-восточное соглашение» (1896), «актуальному как никогда» [Хабутдинов 2014b], в котором содержится весьма критичный взгляд насчёт целей Запада. «Действуя то против России, то против мусульман, – писал И. Гаспринский, – европейцы в том и другом случае извлекают выгоду и идут вперед... Если же посмотреть, с какой бессердечностью Европа угнетает весь Восток экономически, делаясь зверем каждый раз, когда дело коснется пенса, сантима или пфеннинга, то становится очевидным, что Востоку нечего ждать добра от Запада» [Гаспринский 1993: 62].

По словам современных лидеров крымского мусульманства, в переломный для крымско-татарского народа момент принятия очередного судьбоносного решения в их жизни, связанный с крымским плебисцитом и присоединением к России, им пришлось встретить противодействие со стороны активизировавших свою деятельность представителей различного рода сект, радикальных псевдоисламских течений в Крыму, людей с конфликтным мышлением, сохранявших критичность и подозрительность в отношении России. В этих условиях, как пояснил участникам Международного мусульманского форума муфтий Крыма Эмир-Али Аблаев, единственно верным путем стало разъяснение силовым, правоохранительным органам о недопустимости дестабилизации ситуации, запрете деятельности маргинальных организаций, а также приглашение в Крым морального лидера и духовного авторитета мусульман России Р. Гайнутдина для налаживания диалога с местной властью. «Благодаря его действиям, нашей позитивной позиции... мы смогли достойно выйти из данной ситуации» [Выступление хаджи Эмир-Али Аблаева... 2015].

Опрошенные нами в ходе мероприятия российские участники (руководители мусульманских религиозных организаций, имамы, представители мусульманских общественных организаций и СМИ) в большинстве своём считают, что присоединение Крыма к Российской Федерации усиливает позиции мусульманской уммы страны. Они также находят эффективными состоявшиеся в ходе официальных визитов председателя Совета муфтиев России Р. Гайнутдина и Президента Республики Татарстан Р.Н. Миниха-

¹ Гаспринский Исмаил Мустафович (1851–1914). Основоположник пантюркизма, главный идеолог татарского движения обновленчества – джадидизма, публицист, издатель первой татарской газеты «Терджеман» («Переводчик»), один из организаторов первой мусульманской партии «Иттифак аль-муслимин».

нова на полуостров в преддверии и по окончании крымского плебисцита дискурсивные коммуникации акторов российского мусульманства, включившихся в тяжелейшие интеллектуальные и политические диалоги со своими «братьями» по вере, истории, культуре. Автор статьи обратил на это внимание в ряде работ [см., например: Кашаф 2014а: 34–36; Кашаф 2014b: 54–59]), анализируя в связи с присоединением к России в 2014 г. Крыма дискурско-коммуникативные события лидеров мусульман России, репрезентирующие политическую субъектность акторов конструирования российской национальной идентичности в новом месте дислокации.

Возвращаясь к символическим смыслам Международного мусульманского форума, необходимо обратить внимание еще на два сюжета, которые сопровождали организованное ДУМ РФ мероприятие. И они связаны с первыми тремя днями работы форума. Так, готовность лидеров российских и евразийских мусульман к эффективному взаимодействию с политической властью России была уже символично подчеркнута самим фактом выбора места для дискуссий – вблизи Кремля и Государственной думы РФ. Крупнейшие мусульманские (суннитские и шиитские) богословы современности, исламоведы Евразии, верховные муфтии ряда стран евразийского континента, не поддержавших различные санкции США и Европейского союза, введенные в 2014 г. против России из-за её позиции по Крыму, расценили множество локальных и региональных конфликтов, гражданские противостояния с использованием военной силы, которыми охвачены сегодня многие регионы, «как один из вызовов современности и угрозу человечеству вообще» [Совместная декларация... 2014].

В рамках панельных дискуссий они вместе с представителями духовенства православия, иудаизма, католицизма и протестантизма, российскими политиками и учеными смогли содержательно обсудить и резолютивно закрепить целый ряд согласованных позиций¹. В частности, в принятых на форуме итоговых документах признается, что существующие вызовы подвергают человечество серьезным испытаниям, для их преодоления странами исторического Евразийского пространства чрезвычайно важно сохранить собственную национальную, культурную, религиозную идентич-

¹ Автор статьи принимал основное участие в разработке резолюций X Международного мусульманского форума, являясь ответственным секретарем Программного комитета.

ность, укрепить традиционную систему ценностей, институты поддержания социальной сплоченности.

Выражая общее мнение делегатов форума об особой опасности фундаментального вызова, имеющего «ценностную и цивилизационную природу», лидер российских мусульман Р. Гайнутдин подкрепил свое утверждение тезисом о необходимости ведения идеологической борьбы с нападающим на традиционные ценности ультралиберализмом, «а в случае реальной угрозы безопасности личности, семье, Родине» — то и физического противодействия [Муфтий Равиль Гайнутдин... 2014]. Близкую мысль на пленарной сессии форума высказал и председатель Комитета по образованию Государственной думы РФ В.А. Никонов, руководитель фонда «Русский мир», указавший на общие моральные идеалы, сближающие Россию, русских и исламский мир, в одинаковой степени являющихся «сторонниками культурного многообразия и противниками управления людьми из одного центра, который считает себя избранным диктовать свою волю, часто далекую от божественных заповедей, всему человечеству». В.А. Никонов также очень высоко оценил тот факт, что «ни одно исламское государство не присоединилось к санкциям, которые Вашингтон накладывает на Россию» [Вячеслав Никонов... 2014].

Третий день форума, по планам его организаторов, определенным образом неслучайно совпал с датой празднования Дня Конституции. Очевидно, что являющийся также членом Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ муфтий Равиль Гайнутдин, кому за две недели до мероприятия Министерство юстиции России выдало свидетельство о перерегистрации возглавляемой им централизованной религиозной организации — ДУМ Европейской части России — в ДУМ РФ в связи с фактическим распространением деятельности ДУМЕР гораздо шире пределов европейской зоны страны (читай, теперь и в Республике Крым, и в пределах Евразийского союза), как искушенный политик сознательно ввел «красную» дату календаря — 12 декабря — в интеллектуальную ткань мусульманского форума и назначил на неё старт очередного важного этапа в реконструкции Московской Соборной мечети, обещающей стать одной из самых впечатляющих в Европе.

Именно в День Конституции состоялось поднятие первого полумесяца на минарет исторической части комплекса Московской Соборной мечети, реконструкция которой и строительство её новой монументальной части получили в своё время поддержку

и одобрение политического лидера государства — президента В.В. Путина. Церемония водружения этого символа ислама в один из главных государственных праздников в нашей стране была актуальна как для тысяч верующих, так и для участников форума, пришедших также на это знаменательное событие. Духовные лидеры со всей Евразии смогли убедиться, что гарантии прав граждан на свободу совести и свободу вероисповедания, конституированные в Основном законе России, содержат реальное наполнение. Российские СМИ, передавая впечатления гостей церемонии, обратили внимание на эмоциональное откровение генерального секретаря Всемирного союза мусульманских ученых Али Мухиддина аль-Карадаги: «Когда я увидел, как поднимают полумесяц, испытал чувство, которое трудно описать. Светлая радость, духовный подъем. В России, в Москве, рождается новая мечеть. Даже слезы навернулись на глаза» [Подковенко 2014].

Сильнейшими переживаниями от увиденного в российской столице были охвачены и другие авторитетные мусульманские богословы — аятолла М.А. Тасхири, генеральный секретарь Всемирной ассоциации по сближению мазхабов, одновременно являющийся ответственным по делам Рахбара (Верховного лидера) Исламской Республики Иран, а также аятолла А.-Р. Арафи, член Высшего совета культурной революции Ирана, выразивший благодарность российскому народу и правительству за проявления положительного отношения к религиозным вопросам, связям с исламским обществом и с мусульманами, которым, в свою очередь, «необходимо принимать во внимание интересы государств и пользу для них» [Выступление аятоллы Али Резы Арафи... 2015].

Министр по делам религии Турецкой Республики Мехмет Гёрмез квалифицирует как положительный и заслуживающий изучения той же самой Европой многовековой опыт России, фундированный заложенными Екатериной II законодательными основами правового мирного сосуществования людей, придерживающихся разных религиозных воззрений. Однако поиски более глубоких следов нарративной идентичности российских мусульман приводят Гёрмеза к исламской цивилизации Поволжья, на землях которой еще при Аббасидах, при халифе аль-Муктадир Биллахе, направившем по просьбе правителей Булгара учителей-проводников во главе с Ибн Фадланом, исламом были сформированы первоначальные основы права, нормы и принципы гармоничного сосуществования традиционных для России религий. «И это был первый прецедент в истории, — подчеркивает М. Гёрмез, — когда

государство, созданное на берегах Волги, такое далекое от Багдада, вместе со своим правителем и всеми жителями, приняло ислам и стало мусульманским, а затем создало великую исламскую цивилизацию Поволжья» [Выступление министра Мехмета Гёрмеза... 2015].

Высокий уровень зарубежных гостей и соответствовавшая ему планка состоявшейся интеллектуальной дискуссии в очередной раз смогли убедить участников форума, присутствовавших на нем представителей структур гражданского общества и органов государственной власти, международных исламских организаций в соответствии СМР и ДУМ РФ статусу безусловных лидеров среди крупнейших религиозных организаций России, представляющих интересы мусульманства и страны в целом в культурном пространстве исламского мира. Особый акцент на солидный состав участников встречи (более 500 из 20 стран мира, в том числе Европы, Юго-Восточной Азии и Китая) был сделан и в приветственном письме главы Администрации Президента Российской Федерации С.Б. Иванова делегатам форума. Столь широкая и высокая представительность, полагает руководитель президентской администрации, – прекрасная основа для того, чтобы «в самом широком формате обсудить наиболее актуальные проблемы деятельности мусульманских организаций, их взаимодействия с органами государственной власти и институтов гражданского общества» [Сергей Иванов... 2014].

По мнению академика, дипломата и бывшего премьер-министра России Е.М. Примакова, под патронажем которого в 2006 г. была создана группа стратегического видения «Россия – исламский мир», продолжающая и сегодня осуществлять при участии общественных, государственных и духовных лидеров ряд важных крупных проектов, данное мероприятие является знаковым событием, а поднятые на форуме темы обсуждения весьма важны для мирового сообщества [Приветствие академика Е. Примакова... 2014]. Такая констатация отчасти дезавуирует критические оценки некоторых фрондирующих экспертов по поводу результатов международной деятельности российских муфтиятов в Новейшее время [Силантьев 2014].

По предложению шейха Мухаммада Юсуфа форум создал постоянно действующий рабочий орган в целях подготовки к учреждению Международного мусульманского форума (ММФ) в качестве постоянно действующей дискуссионной площадки и

юридически самостоятельной организации. Учредительное заседание ММФ, по предложению иранских участников, состоится в 2015 г. в Катаре, где располагается штаб-квартира Всемирного союза мусульманских ученых, и уже в своем новом статусе Международная встреча мусульман, 11-я по счету, пройдет в том же году в турецком Стамбуле, удовлетворяя предложение турецкого министра по делам религии.

Таким образом, солидаризируясь с некоторыми наблюдателями, можно сделать вывод, что самыми влиятельными исламскими религиозными центрами и представляющими их лидерами сегодня признается особая роль российского мусульманства, иницирующего из столицы России, «вокруг которой Запад тщательно выстраивает кольцо изоляции» [Мухаметов 2015], необходимость создания новой парадигмы внутриисламского и межконфессионального диалога, формализуемого рамками создаваемой организации ММФ, во благо устойчивого развития общества и нации, укрепления суверенитета и национальной идентичности всех партнеров на Евразийском пространстве.

Новая международная дискуссионная площадка с московской штаб-квартирой, на что надеется глава ДУМ РФ Р. Гайнутдин, позволит российской власти решать и такую важную задачу, как содействие создающемуся «геополитическому союзу по оси Москва–Анкара–Тегеран при участии всех здоровых сил» [Ахметова... 2014]. Именно тех сил, которые, окажутся готовыми извлечь из факта «разворота» России на Восток несомненную пользу для большинства народов Евразии, материализовав тем самым давнюю идею «русско-восточного соглашения», лелеявшуюся Исмаилом Гаспринским.

Подводя итог сказанному, следует зафиксировать, что с учётом особого положения религиозной идентичности в российской иерархии идентичностей все постсоветские режимы пытались в определенной степени использовать идеологический ресурс религии [Перепелкин, Стэльмах 2010]. В процессе современного конструирования российской властью идей, объединяющих общество, и формирующих у россиян чувство гражданственности и патриотизма, как мы видим, актуализация конфессиональной компоненты национальной идентичности присутствует со всей очевидностью. Наблюдается она и в политическом дискурсе мусульманских активистов.

Понятие «национальная идентичность» как категория политической практики и дискурса становится всё более часто экспли-

цируемым в публичном пространстве исламских лидеров как агентов символической власти. В процессе российского нациестроительства политические элиты оказываются вынужденными всё чаще обращаться к ресурсным возможностям религиозных институтов, преобразующих (по П. Бурдье) свой трансцендентный капитал в символический; «капитализации» прежде всего подлечит способность религиозной организации «производить авторитетные мнения, интерпретировать социальную и трансцендентную реальность, производить своими высказываниями перформативное воздействие» [Фидря 2009: 109], её, по обоюдному согласию между собой, государство и религиозные организации должны обратить на пользу российской нации.

Сюжеты, развернувшиеся в ходе X Международного мусульманского форума, дают его участникам и наблюдателям возможность почувствовать значимый импульс, чтобы задуматься над тесной связью национальной идентичности с жизнеспособностью государства как «способности отвечать на все новые вызовы истории» [Ахиезер 1996: 43]. Поразмышлять об этом, к сожалению, получается только в бифуркационные точки исторического развития, когда перед народом и страной возникает угроза их будущему, или, как подчеркивал религиозный и политический философ Н.А. Бердяев, когда катастрофы и переломы, достигающие особенной остроты в известные моменты всемирной истории, располагают к историко-философскому осмыслению происходящего.

По мнению представителей исламских интеллектуально-религиозных кругов, сегодня мусульманский мир и Россия, как его органичная часть, переживают именно такой драматический и переломный момент, когда в крайне обострённой форме выявляется проблема поиска путей сохранения собственной национальной, культурной, религиозной идентичности и традиционных социальных институтов. Российское мусульманство предлагает свой ответ на глобальные вызовы, не имеющий ничего общего с радикальным исламом, экстремистские формы демонстрации которого у всех на виду. Тем ценнее оказываются, пусть пока и менее заметные, проявления этого умеренно консервативного ответа в виде интеллектуальной полемики и умонастроений мусульман.

Исполняя просьбу Организационного комитета X Международного мусульманского форума, автор выражает признательность и благодарность журналам «Россия и мусульманский мир»,

«Власть», «Коммуникология» за оказанную информационную поддержку мероприятию.

Литература

1. Ахиезер А.С. Жизнеспособность России. Выступление // Жизнеспособность России. Материалы науч. конф. / Под ред. А. Володина и др. – М., 1996.
2. Ахметова Д. Муфтий Равиль Гайнутдин: В 2014 г. Россия сделала свой цивилизационный выбор. – Совет муфтиев России. Официальный сайт. – 2014. – 31 декабря. Доступ: <http://www.muslim.ru/articles/95/6315> (Проверено 10.01.2014.)
3. Бекетов Н.В. Бифуркационная природа экономических кризисов и социальных катастроф. – Credo New: сайт. – 2009. – № 1. – Доступ: <http://credonew.ru/content/view/798/61/> (Проверено 10.01.2015.)
4. Беннигсен А.А. Исмаил бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России // Россия и Восток. – Казань: Фонд Жиен, Татарское кн. изд-во, 1993. – С. 79–97.
5. Бугай Н.Ф. Формирование национального и конфессионального состава населения Республики Крым: Общество, политика // Голос минувшего. Кубанский исторический журнал. – 2014. – № 1–2. – С. 74–93.
6. Виталий Наумкин: Маскультура несет с собой массовую декультуризацию. – Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. [Электрон. ресурс]. 2014. 23 декабря. Доступ: <http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/8855> (Проверено 10.01.2015.)
7. Выступление аятоллы Али Резы Арафи на X Международном мусульманском форуме. – Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. – 2015. – 8 февраля. Доступ: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/8970> (Проверено 10.02.2014.)
8. Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай» // Российская газета. – 2013. – 19 сентября.
9. Выступление министра Мехмета Гёرمеза на X Международном мусульманском форуме. – Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. – 2015. – 12 февраля. Доступ: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/8977> (Проверено 13.02.2014.)
10. Выступление на встрече с постоянными представителями стран – членов Лиги арабских государств. – Президент России. Официальный сайт. – 2009 г. – 23 июня. Доступ: <http://www.kremlin.ru/transcripts/4804> (Проверено 10.01.2014.)
11. Выступление на торжественном собрании, посвященном 225-летию Центрального духовного управления мусульман. – Президент России. Официальный сайт. – 2013 г. – 22 октября. Доступ: <http://www.kremlin.ru/transcripts/19473> (Проверено 10.01.2014.)
12. Вячеслав Никонов: В России ценят то, что мусульманские страны не присоединились к санкциям. – Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. – 2014. – 12 декабря. Доступ: <http://dumrf.ru/common/event/8820> (Проверено 10.01.2014.)
13. Выступление хаджи Эмиралы Аблаева на X Международном мусульманском форуме. – Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. – 2015. – 26 января. Доступ: <http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/8921> (Проверено 28.01.2015.)

14. Гаврилова М.В. Экспликация идеологических представлений политика: Лингвокогнитивный подход // Полис. Политические исследования. – 2010. – № 3. – С. 80–89.
15. Гаспринский И. Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания Исмаила Гаспринского // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток. – Казань: Фонд Жиен, Татарское кн. изд-во, 1993. – С. 59–78.
16. Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток. – Казань: Фонд Жиен, Татарское кн. изд-во, 1993. – С. 17–58.
17. Глобализация и Россия (круглый стол) // Мировая экономика и международные отношения. – 2002. – № 9. – С. 3–4.
18. Гусев П. Что в умме у мусульман? // Московский комсомолец. – 2011. – 24 февраля.
19. Дугин А. Евразийский союз – демократическая империя постмодерна // Российское государство: Вчера, сегодня, завтра / Под общ. ред. И.М. Клямкина. – М.: Новое издательство, 2007. – С. 198–201.
20. Жижек С. Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие предметы / С. Жижек; пер.: А. Смирнов, М. Рудаков, А. Абельсинтов. – М.: Европа, 2011. – 474 с.
21. Елишев С.О. Религиозные конфессии и организации как значимый институт политической системы общества // Церковь и время. – 2012. – № 59. – С. 27–48. – Доступ: <https://mospat.ru/church-and-time/1232> (Проверено 10.01.2015.)
22. Жижек С. Некоторые политически некорректные размышления о насилии во Франции и не только // Логос. – 2006. – № 2. – С. 3–25.
23. Каспэ С.И. Политическая теология и nation-building: Общие положения, российский случай. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 191 с.
24. Кашаф Ш.Р. В тисках идентичности: Исламские сообщества в публичном пространстве Запада и русско-мусульманского мира // Россия и мусульманский мир. – 2014. – № 10. – С. 18–36.
25. Кашаф Ш.Р. Конструирование нации в идентификационном пространстве России: Дискурс коммуникации акторов российского мусульманства в Крыму // Позитивный опыт мониторинга и регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014. – С. 54–59.
26. Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI в. Геополитика и кризис постмодерна. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2012. – 288 с.
27. Кортунов С.В. Национальная идентичность: Постижение смысла. – М.: Аспект Пресс. – 2009. – 589 с.
28. Костина А.В. Кризис современной идентичности и доминирующие стратегии идентификации в границах этноса, нации, массы (окончание) // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – № 1. – С. 187–194.
29. Лапкин В.В. Модернизация, глобализация, идентичность. Общие проблемы и российские особенности // Полис. Политические исследования. – 2008. – № 3. – С. 50–58.

30. Мациевич И.В., Семедов С.А. Политические религии в современном мире // Вестник института социологии. – 2012. – № 4. – С. 35–49.
31. Муфтият Крыма. – Духовное управление мусульман Крыма. Официальный сайт. – 2014. – 11 декабря. Доступ: <http://qmdi.org/index.php/ru/muftiyat> (Проверено 10.01.2014.)
32. Мухаметов А.-Р. Рождественское послание Гайнутдина. Проповедь для элиты и общества. – Ансар. Информационно-аналитический канал: сайт. – 2015. – 23 января. Доступ: <http://www.ansar.ru/analytics/2015/01/23/57184> (Проверено 28.01.2014.)
33. Мухетдинов Д. Российское мусульманство: Призыв к осмыслению и контекстуализации // Минарет ислама. – № 3–4. – 2014. – С. 4–28.
34. Мчедлова М.М. Современные параметры возвращения религии: Ракурсы проблемы // Вестник института социологии. – 2012. – № 4. – С. 11–24.
35. Мчедлова М.М. Традиция и современность: религиозные координаты // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2014. – № 3. – С. 133–143.
36. Наумкин В.В. Цивилизации и кризис наций-государств // Россия в глобальной политике. – 2014. – № 1. – С. 41–59.
37. Пелипенко А.А. Штрихи к портрету постсовременности // Вопросы социальной теории. Научный альманах. Т. 3. Вып. 1 (3). – М., 2009. – С. 318–340.
38. Перепелкин Л.С., Стэльмах В.Г. Человек верующий: религия и идентичность // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Ин-т философии РАН; Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Глостановой. – М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. – С. 373–395.
39. Платон. Сочинения в 4 т. Т. 3. Ч. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – С. 87. – 731 с.
40. Подковенко А. На Соборной мечети в Москве установили первый полумесяц. – Вести.ру. – 2014. – 13 декабря. Доступ: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2197545> (Проверено 10.01.2014.)
41. Приветствие академика Е. Примакова X Международному мусульманскому форуму. – Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. – 2014. – 17 декабря. Доступ: <http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8827> (Проверено 10.01.2014.)
42. Примаков Е.М. Вызовы и альтернативы многополярного мира: Роль России / Е.М. Примаков; Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Ф-т политологии; Отв. ред. П.А. Цыганков и И.И. Кузнецов; Авт. вступит. ст. А.Ю. Шутов; Сост. А.В. Топычканов. – М.: Издательство Московского университета, 2014. – 320 с.
43. Прямая линия с Владимиром Путиным. – Президент России. Официальный сайт. – 2014 г. – 17 апреля. Доступ: <http://www.kremlin.ru/news/20796> (Проверено 10.01.2014.)
44. Раванди-Фадаи Л.М. К вопросу о положении национальных и религиозных меньшинств // ИРАН: История и современность / Под ред. Л.М. Кулагиной, Н.М. Мамаедовой; Сост. И.Е. Федорова, Л.М. Раванди-Фадаи. – М.: ИВ РАН; Центр стратегической конъюнктуры, 2014. – С. 271–274.

45. Салмин А.М. A la recherche du sens perdu. Российская интеллектуальная элита и постсоветская власть // Решение есть всегда! Сборник трудов Фонда ИНДЕМ, посвященный 10-летней годовщине его деятельности. – М.: ИНДЕМ, 2001. – С. 18–72.
46. Сергей Иванов: Результаты X Международного мусульманского форума послужат укреплению мира. – Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. – 2014. – 17 декабря. Доступ: <http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8828> (Проверено 10.01.2014.)
47. Силантьев Р.А. Международная политика российских муфтиятов в новейший период // Вестник Московского государственного лингвистического университета. – 2014. – № 2. – С. 173–182.
48. «Слово пастыря». Выпуск от 6 марта 2011 г. – Русская православная церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. – 2011 г. – 6 апреля. Доступ: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1446026.html> (Проверено 10.01.2014.)
49. Совместная декларация участников X Международного мусульманского форума. – Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. – 2014. – 10 декабря. Доступ: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/documents/8807> (Проверено 10.01.2015.)
50. Федотова Н.Г. Модернизация и традиция // Знание. Понимание. Умение. – 2014. – № 2. – С. 91.
51. Федотова Н.Н. Глобализация и изучение идентичности // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 1 – С. 72–80.
52. Фидря Е.С. Трансцендентный капитал как внесоциальное отношение: Попытка концептуализации // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2009. – № 2. – С. 96–112.
53. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? О новом европейском порядке. – Русский журнал: электрон. журн. – 2008. – 23 июля. Доступ: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (Проверено 10.01.2014.)
54. Хабутдинов А.Ю. «Русско-восточное соглашение» Исмоила Гаспринского (1896): Актуально как никогда. – Ислам в СНГ: сайт. – 2014. – 19 февраля. – Доступ: <http://www.islamsng.com/ukr/faces/7594> (Проверено 10.01.2014.)
55. Хабутдинов А.Ю. Всего один месяц март: Россия и Крым // Медина аль-Ислам. – 2014. – № 149. – 2014. – 16 мая. – Доступ: <http://www.idmedina.ru/medina/?5856> (Проверено 10.01.2014.)
56. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; Пер. с англ. А. Башкирова. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2004. – 635, [5] с.
57. Харкевич М.В., Касаткин П.И. Биополитика и религия в эпоху Постмодерна // Вестник МГИМО Университета. – 2011. – № 6. – С. 217–222.
58. Fairclough N.L. Discourse and Social Change. – Cambridge: Polity Press. 1992.
59. Hodge R., Kress G.R. Language as Ideology. – L.: Routledge. 1993.
60. Van Dijk. Discourse and Context. A Sociocognitive Approach. – Cambridge: Cambridge University Press. 2008.
61. Van Dijk. Society and Discourse. How Context Controls Text and Talk. – Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

Статья предоставлена автором для публикации

С. Филатов,

кандидат исторических наук,

старший научный сотрудник (ИВ РАН)

КАБАРДИНО-БАЛКАРИЯ В ПОИСКАХ

РЕЛИГИОЗНОГО МИРА

(Окончание)

Большинство населения КБР (около 3/4) составляют кабардинцы, балкарцы и другие традиционно мусульманские народы. Рядом с мусульманами сосуществует многочисленная христианская община, представленная православными, протестантами и микроскопической, но заметной в общественной жизни католической общиной. Русских и других традиционно христианских народов около 200 тыс. – 1/4 населения республики.

В организационном отношении РПЦ представлена в КБР Нальчикским благочинием Пятигорской и Черкесской епархии (епархия включает приходы Минераловодского, Предгорного и Кировского районов Ставропольского края, а также республик Кабардино-Балкария и Карачаево-Черкесия), выделенной из Ставропольской епархии в 2009 г. Пятигорскую епархию возглавляет архиепископ Феофилакт (Денис Анатольевич Курьянов), уроженец города Грозного (Чечено-Ингушская АССР). Нальчикское благочиние насчитывает 20 приходов, в которых служат 23 священника. Возглавляет благочиние протоиерей Валентин Бобылев.

Православие и другие христианские конфессии появились на территории нынешней КБР сравнительно поздно – в XIX в. Христианами являются, в основном, русские, живущие преимущественно в казачьих районах на границе со Ставропольским краем (города Прохладный и Майский), а также в Нальчике. На территории Северной Осетии в Моздокском районе живут православные кабардинцы, отказавшиеся от ислама еще в XIX в. Сегодня многие русские покидают регион из-за отсутствия работы, а в 1990-е и нулевые годы – из-за близости к чеченскому театру военных действий. «Чемоданным» настроениям способствует усиление влияния радикального ислама.

В 1990–2003 гг. Ставропольскую епархию, в которую входили и северокавказские республики, возглавлял митрополит Гедеон (Докукин). Он осознавал себя «православным патриотом» и рассматривал свою епархию в качестве форпоста на границе Рос-

сии с мусульманским миром. Гедеон, как он заявил мне в интервью 20 октября 1998 г., стремился сохранить «православную чистоту Священного Кавказа». По мнению митрополита, государство должно всячески поддерживать Русскую православную церковь, а церковь в свою очередь пропагандировать государственные интересы. Постоянно проходили его встречи с муфтиями и госчиновниками. В местной прессе появлялись сообщения о том, что церковь и мечеть способны принести мир на Северный Кавказ¹. Епархия постоянно старалась оказывать посильную гуманитарную помощь населению Чечни². Митрополит гордился результатами своей деятельности и, в частности, тем, что «на территории края не было ни одного конфликта с мусульманами непосредственно на религиозной почве».

В то же время в прессе Гедеон подвергался резкой критике за неспособность найти адекватные ответы на проблему межэтнических отношений. Российский журналист Максим Шевченко, например, резко осудил «идеальные отношения митрополита с возрождающимся казачеством» (виновным, по мнению автора, в росте анархии, межнациональных конфликтах и моральном разложении церковной жизни). Он фактически обвинил Гедеона в разжигании межэтнических и межрелигиозных конфликтов на Северном Кавказе и призвал разделить епархию, открыв кафедры в каждой из столиц, входящих в епархию субъектов Федерации. Шевченко, может быть, был слишком резок в своих оценках, но действительно в речах и проповедях Гедеона было слишком много о национальных интересах России, но слишком мало о признании национальных интересов кабардинцев, карачаевцев, осетин и других горских народов³.

В 2003–2011 гг. глава Ставропольской епархии – епископ Феофан проводил на Северном Кавказе политику безусловного приоритета мирного сосуществования ислама и православия. На всех уровнях – от приходского до епархиального развивались связи и сотрудничество с местными мусульманскими, а также властными структурами. Феофан старался не допускать ничего, что могло бы вызвать недовольство у горских народов. В частности,

¹ Известия. 26.03.1998. Ставропольские губернские ведомости и Вечерний Ставрополь 26.03.1998.

² Ставропольские губернские ведомости. 18.03.1998.

³ НГ-религии. 24.07.1997.

активная проповедь среди мусульманского населения, каковым, по большей части, являются кабардинцы и балкарцы, не поощрялась.

Благочинный Кабардино-Балкарии до 2003 г. – протоиерей Леонид Ахидов, священник, имевший большой опыт служения на Северном Кавказе, хозяйственник с консервативными взглядами. Отец Леонид делал ставку на развитие и укрепление уже существующих православных приходов в Кабардино-Балкарии, в том числе на создание при них воскресных школ. Социальная работа священников заключалась, по большей части в помощи военно-служащим в военных частях и госпиталях Кабардино-Балкарии. Леонид сумел получить согласие властей республики на строительство собора в Нальчике и женского монастыря. Мало того, он добился от властей финансовой помощи на первом этапе этихстроек.

При новом руководстве православие стало играть более заметную роль в общественной жизни республики, а церковная жизнь стала богаче. В. Бобылев наладил отношения и с республиканскими чиновниками, и с главами местных администраций, которые стали помогать благочинию в реставрации и строительстве храмов. При о. Валентине был построен собор Марии Магдалины в Нальчике и был приведен в порядок женский Свято-Троицкий монастырь в Зольском районе. Монастырь был создан Екатериной, дочерью Алексея Хомякова, в середине XIX в. До революции он был известен на всю Россию образцовой организацией хозяйственной деятельности, в частности сельскохозяйственного производства. Сейчас в монастыре обитают пять уже немолодых сестер, во главе с игуменьей – матерью благочинного. Окрестное население – сплошь мусульмане, но среди отдыхающих на Кавказских Минеральных Водах пользуются популярностью экскурсии в монастырь.

В развитие политики дружбы народов благочинный совместно с муфтием и раввином микроскопической иудейской общины Нальчика выступают в вузах, посещают школы и общественные собрания. Постоянно организуются (обычно по инициативе властей) различного рода мероприятия, направленные на расширение контактов и укрепление связей между христианами и мусульманами. Архиепископ и благочинный достигли определенных успехов в налаживании отношений с интеллигенцией. Причем не только с русской, но и с горской. Концерты и выставки, в организации которых православные принимают участие, привлекают не

только православных русских, но и более широкие круги интеллигенции.

Особое внимание архиепископа и благочинного к воскресным школам дает свои плоды. Школы есть при всех церквях, они сравнительно (учитывая малочисленность русского населения) популярны, многие дети из этих школ проявляют себя в различных формах церковной активности. В 2013 г. создан молодежный православный центр «Мир всем» при соборе, который возглавил молодой священник Константин Осипов. Основные занятия этого центра – развитие катехизации силами мирян, помощь больным и престарелым, организация концертов для немощных и в детских домах. Отец Константин видит свою задачу в воспитании лидеров-мирян.

Большое сожаление у благочинного вызывает состояние местного казачества. По мнению о. Валентина, оно находится в постоянном кризисе и расколе. Казаки редко приходят в церковь. В основном, они охраняют крестные ходы и помогают в хозяйственных нуждах приходов – «когда батюшка, к примеру, просит сложить кирпичи». В вере, по словам о. Валентина, «казачество – холодное». Оригинальная культура казаков и их быт еще сохранились в Прохладном, Майском, а также в некоторых станицах, например Котлярейской, Екатериноградской.

Среди молодежи, с которой работает отец Константин, есть и молодые казаки. По мнению отца Константина, молодое поколение казаков в отличие от стариков ближе к церкви и из многих из них будут хорошие православные. В то же время отец Константин отмечает своеобразие казачьего менталитета, ярче всего выраженного в распространенной среди казаков поговорке: «Русские за власть, казаки за свободу».

Среди прихожан есть немного кабардинцев и балкарцев (большинство из смешанных семей), один священник – балкарец. В некоторых храмах в богослужении частично используется кабардинский язык. Одной из особенностей религиозной жизни в Кабардино-Балкарии, утверждает о. Валентин, является то, что кабардинцы, будучи мусульманами, посещают богослужение в православной церкви. Немногие принимают крещение и становятся практикующими православными, но интерес имеют. Как отмечает о. Валентин, «люди здесь, на Северном Кавказе, не переходят из одной веры в другую, а уходят от атеизма».

Относительно новое занятие православных КБР – социальное служение. В последние годы приходы собирают и раздают те-

плую одежду беднякам и обеспечивают многодетных родителей детским питанием. В станице Александровской созданы детский приют на 30 мальчиков и богадельня. В 2013 г. начал работать реабилитационный центр для наркоманов.

Заметную роль в религиозной жизни КБР играет протестантизм. Протестантские церкви представлены в Кабардино-Балкарии практически всеми основными направлениями – от немецких лютеран до харизматов и адвентистов. Из редко встречающихся течений в КБР действуют общины пятидесятников-субботников, выходцев из Молдавии, которые на территории России были фактически истреблены в советское время. В республике около 40 протестантских церквей и групп, как зарегистрированных, так и незарегистрированных. По числу зарегистрированных общин протестанты стоят на втором месте после мусульманских объединений. И хотя в КБР нет многотысячных церквей (в основном, общины не превышают 100–200 человек), протестанты заняли важное место в общественной и религиозной жизни республики – власти признают заслуги евангельских общин в социальном служении и отмечают значительную роль в обращении части кабардинцев и балкарцев в христианство. В условиях борьбы с экстремистскими тенденциями, с ваххабизмом, власти не видят угрозы со стороны протестантских церквей, отмечая их роль в воспитании здоровой молодежи, в борьбе с наркозависимостью, в служении по тюрьмам и зонам. В рамках национальной миссии протестанты нашли свои формы проповеди, обращения к историческим христианским корням и этике кабардинцев и балкарцев.

Наиболее многочисленны и влиятельны среди протестантов баптисты, принадлежащие к Российскому союзу евангельских христиан-баптистов (РСЕХБ). Дом Молитвы РСЕХБ в Нальчике возглавляет пастор-балкарец Александр Ахматович Мечиев (в центральной общине более 200 человек). Балкарскую церковь (около 30 человек) в Нальчике возглавляет пастор Алим Махмудович Кульбаев. Всего по КБР семь церквей и пять групп. В Прохладном действует известный на Северном Кавказе и в целом на Юге России Северо-Кавказский Библийский институт ЕХБ. В институте обучается около 120 человек из различных евангельских церквей.

История евангельского движения в Кабарде началась еще в начале XIX в. В 1802 г. под покровительством русского правительства была основана евангелистская шотландская миссия под Пятигорском в колонии Карасс (ныне – Иноземцево). Директором

миссии был проповедник Галлоуэй. Миссия занималась распространением Священного Писания (до 5 тыс. в год) и проповедью. Отчеты миссии посылались в Эдинбург. Шотландские евангелисты писали о том, что в Кабарде они впервые услышали от мусульман признание того, что Иисус является Духом Божиим и придет судить мир в последний день. Шотландская миссия в Кабарде проработала до начала 20-х годов XIX в. Первая российская община баптистов появилась в Нальчике в 1918 г.

Баптистские церкви в республике являются самыми многочисленными из всех протестантских, верующие устраивают молодежные лагеря, существует многочисленное молодежное служение, в церковь приходят студенты и учащиеся. Миссия устраивает благотворительные акции, распространяет гуманитарную помощь, помогала чеченским беженцам в 1990-е годы и в начале 2000-х годов (при церкви питалось около 320 семей чеченцев).

Власти считают баптистов традиционной церковью, однако общины, которые проходят перерегистрацию, тщательно проверяются различными органами власти. Баптисты известны в республике своим социальным служением, тем, что работают в тюрьмах, хорошей репутацией пользуются строительные бригады баптистов.

С властями баптисты, по словам пастора Александра Мечиева, живут в мире и без противостояния, «пытаемся, чтобы Христос стал для них также откровением». Объединению ЕХБ разрешается проводить служения и проповедовать в зонах. С православными у баптистов также сложились братские отношения, вместе с благочинием РПЦ церковь ЕХБ договорилась распространять библейскую литературу на кабардинском и балкарском языках (православные заказывают в Библейском обществе, а баптисты развозят). Верующих также пускают работать и помогать в психдиспансере и в наркодиспансере, откуда наркозависимых часто направляют в баптистский центр для реабилитации наркозависимых в ст. Павлодольская и в ст. Зольская в Северной Осетии. Как отмечает пастор, в отличие от других регионов, в республике баптистам беспрепятственно позволяют совершать социальное служение в домах престарелых, в детских домах, домах инвалидов, верующие от имени церкви дарят подарки на праздники, собирают гуманитарную помощь, продукты.

Наряду с этим в церкви ведется активная миссионерская работа среди местного населения – кабардинцев и балкарцев. Существуют отдельные кабардинские и балкарские группы, которые

собираются и читают Новый Завет и христианскую литературу на своих родных языках, также распространяемую миссией баптистов (Евангелие на кабардинский язык перевел швед Лео Мартинсон). Пастор-балкарец Александр Мечиев объясняет мусульманам, что у них с христианами много общего, например, мечеть переводится как Дом Молитвы, а мусульманин – как «покорный Богу». Для удобства миссии, считает Мечиев, необходимо вывешивать новые христианские призывы – вместо обычного баптистского «Мы проповедуем Христа Распятого» просто «Бог есть Любовь». Мечиев считает, что среди кабардинцев намного легче проповедовать, так как у них еще сохранились христианские корни в языке, в именах. У балкарцев христианских корней уже меньше. В рамках адыгской этики христианской традицией можно считать почитание старших, а также некоторые пословицы, например, «Кто в тебя камнем, ты в того хлебом». Кабардинцам проповедники часто просто говорят, чтобы они возвращались к Богу Живому, напоминают о христианских корнях (Шагенов – это фамилия священническая, Карданов – дьяконская).

Христианская миссия неоднозначно воспринимается среди кабардино-балкарского общества. В некоторых случаях обращенных в христианство родственники лишают погребения в родном селе, но такие случаи редки. Презентацию Нового Завета на кабардинском и балкарском языках Церковь ЕХБ проводила публично на самых разных площадках – в Институте бизнеса, в Драмтеатре, в ДК профсоюзов.

Пастор Мечиев, в одном из своих интервью, записанных автором в ноябре 2013 г., говорил, что «мы должны проповедовать всем народам без экстремизма, не используя культурные ухищрения; церковь, конечно, принимает быт и культуру, но вносит туда Евангелие. Каждый верующий является миссионером и должен им быть». Число новообращенных из числа кабардинцев и балкарцев, масштабы своей миссии баптисты не афишируют, так как это политически опасно при возрастающем влиянии ислама в республике.

В Коране говорится, что в религии нет принуждения, и пастор Мечиев также проповедует, что христианство не принуждает никого, а рассказывает о том, что делает Христос. С 1998 г., по словам пастора, в рамках миссионерского служения никаких серьезных конфликтов с властями или представителями общественности не было. Мечиев ездит по селам и деревням, раздает Евангелие на кабардинском и балкарском, и большинство людей доброжелательно берут и читают, в том числе на русском языке.

Мирный, светский ислам в народе пока существует, но эта ситуация также меняется, полагает пастор. Сама жизнь показывает людям, что лучше, а что хуже: когда братья убивают друг друга, кабардинцы и балкарцы убивают друг друга якобы ради «чистого ислама». Конечно, такой «ислам» никому не нужен.

Тюремное начальство охотно пускает пастора к мусульманам, учитывая угрозу создания джамаатов в зонах разделения на «зеленых» (мусульман) и «черных» (так мусульмане называют православных за то, что они, по их мнению, искажают Писание). Проповедь пастора пользуется успехом в зонах. Мечиев раздает Евангелия всем, отмечая, кто читает и Коран, и Библию. Александр Мечиев отмечает: «Я сам балкарец и был мусульманином, и верю в Троидного Бога, и считаю, что веру эту надо доносить до всех. Христос говорил, что меня Отец сделал любящим все народы, от одной крови Бог создал род человеческий по всему лицу земли».

В КБР существует небольшая, но очень активная католическая община, состоящая из трех приходов – Святого Иосифа (в Нальчике), Святого Семейства (в Прохладном) и Благовещения (в Благовещенке). Исторически католики (немцы и поляки) присутствовали на территории современной КБР с конца XIX в. В начале XX в. наиболее крупным католическим поселением было село Благовещенка, насчитывавшее несколько сотен поляков-католиков. Подпольно религиозная жизнь в Благовещенке не прекращалась и в советское время. Возрождение организованной церковной религиозной жизни началось в городе Прохладный еще до перестройки. С 1962 г. из Казахстана и Средней Азии стали переселяться в этот город немцы – лютеране и католики. К немцам присоединились поляки и прибалты. Они организовали вместе с монахинями из Латвии католическую общину, которую раз в три месяца посещали священники из Литвы. Первым постоянным священником в КБР был в 1993–1996 гг. Бронислав Чаплицкий, возглавивший приход в Прохладном.

В Нальчике приход возник благодаря строителям из Польши. В 1987 г. в Нальчик из Польши на строительство крупных курортных объектов были приглашены польские фирмы. Работники этих фирм образовали общину, которую возглавил священник из Польши. Несколько десятков разрозненных католиков Нальчика примкнули к этой общине. После отъезда польских строителей сохранился активный приход из местных жителей.

Священники Богдан Чаплицкий (1993–1996) и наследовавший ему Майкл Скрин (1996–1999) сумели организовать три стабильных прихода, но подлинный расцвет начался при ирландском священнике Конне Дохерти (1999–2005). Благодаря харизматичной личности этого священника католические общины выросли численно, в них развились культурные, благотворительные и просветительские инициативы. При отце Конне католики завоевали авторитет у властей республики и горской интеллигенции. С 2005 г. отец Кон возглавляет большой армяно-католический приход в Отрадненском районе Краснодарского края.

С 2005 г. настоятель приходов в КБР – отец Лоран Флиши (из Орлеана), принадлежащий ордену Св. Иоанна. Вместе с ним служат еще два брата из этого ордена. Приход в Нальчике (около 100 прихожан) собирается в перестроенной квартире в центре города. Помощник о. Лорана в Нальчике – балкарец из Казахстана Еркин Аймурзаев.

Приходы в Прохладном (около 50 человек) и Благовещенке (около 50 человек) имеют свои церковные здания. С властями республики отношения доброжелательные, препятствий нет. В приходах представлены все социальные слои и возраста. Среди них есть поляки, русские, немцы, а также горцы из смешанных семей. Серьезная работа ведется с молодежью, организуются летние лагеря «Каникулы с Богом». Молодежь обучается конному спорту, благодаря тому что отец Лоран – большой любитель конного спорта. Он создал конюшню в Благовещенке, где тренируют своих молодых последователей. При церкви также существуют неформальные кружки «Друзей Церкви» и «Друзей французской культуры», объединяющие по преимуществу представителей горской интеллигенции.

В Благовещенке католические миссионеры построили большой реабилитационный центр для наркоманов. Община также помогает интернату для умственно отсталых детей в Нальчике и обществу инвалидов в Прохладном. В Кабардино-Балкарии дети прихожан обеспечиваются канцелярскими школьными предметами. С тех пор как епископ Феофилакт возглавил православную епископскую кафедру, установились добрые отношения с православными, обсуждаются планы совместной благотворительной деятельности. Такие же отношения с баптистами. С руководством ДУМ редкие дружеские встречи.

При всех постсоветских руководителях республики основной задачей религиозной политики было преодоление исламского

экстремизма (а также потенциально возможного религиозного фактора в межэтнических конфликтах). С середины 1990-х годов до наших дней в республике действует экстремистское мусульманское террористическое подполье. Власти разными средствами ведут с ним борьбу.

В начале 1990-х годов имел место непродолжительный, но бурный взрыв балкарского национализма и сепаратизма. Он был быстро подавлен. Однако идеи балкарского самоопределения постоянно возникают и приводят к тщательно скрываемым властями конфликтам между кабардинцами и балкарцами. Официальной политикой в республике является равенство двух народов, при котором все руководители – кабардинцы, а их заместители – балкарцы. Надо отметить, что власти успешно справились с задачей недопущения создания отдельного балкарского муфтията.

РПЦ и другие христианские конфессии в религиозной политике умиротворения играют конструктивную роль, всячески поддерживая идеи толерантности и межрелигиозного сотрудничества. В послании Президента КБР Валерия Кокова в начале 2001 г. в абзаце, посвященном религии, был провозглашен основной принцип: «Важной приметой перемен в жизни республики стало становление новой модели отношений между религиозными организациями и государством. В республике нет и не должно быть места крайним течениям ни в исламе, ни в православии, ни в других конфессиях. В Кабардино-Балкарии не было и не будет места религиозному, да и иному экстремизму»¹. Несмотря на то что главы республики менялись с тех пор дважды, а методы религиозной политики еще чаще, принципы эти остались неизменными.

В 1994–1995 гг. властями был сформирован стратегический союз РПЦ и официального ислама – Духовного управления мусульман Кабардино-Балкарии (ДУМ КБ). Объединительная концепция заключалась в том, что две основные традиционные религиозные общины должны отвечать за духовное возрождение народа, сотрудничать с властями и между собой. В декабре 1995 г. при Президенте Кабардино-Балкарской республики был учрежден совет по связям с религиозными организациями, куда вошли два православных священника, четыре представителя от мусульманского духовенства и раввин.

По отношению к православию власти подчеркивают свое уважение. Благочинный о. Валентин Бобылев был награжден

¹ Газета Юга, № 5, 1.02.2001.

орденом Дружбы по представлению Валерия Кокова. Конкурс на строительство будущего центрального храма Нальчика – собора Марии Магдалины проводился под личным руководством президента Кокова. В выборе проектов храма принимали участие Коков и епископ Феофан. Другие христианские конфессии – католики, пятидесятники и баптисты свободно арендуют помещения для богослужения и занимаются социальной и благотворительной работой. Благодетель принимает деятельное участие в Совете по взаимодействию с религиозными организациями при президенте республики. По словам благодетельного о. Валентина, церковь в КБР ощущает «абсолютную поддержку со стороны властей – республиканских и местных администраций». Со своей стороны, глава КБР постоянно заявляет, что все должны жить в мире и согласии и ничего не должны делить, он посещает по праздникам как мусульман, так и православных.

Представители православия, ислама, иудаизма входят в Общественный совет при главе республики и в Общественную палату, а также участвуют в основных конференциях, форумах и программах, которые организуются при поддержке властей. Крупнейшей религией в республике является ислам. ДУМ объединяет 125 объединений, практически в каждом населенном пункте есть либо мечеть, либо община. По спискам регистрации религиозных объединений на втором месте стоит протестантизм – 26 протестантских церквей, на третьем месте православие – 21 организация.

В республике действует специальная Программа по воспитанию толерантности среди молодежи. Министерство образования и молодежной политики КБР проводит школы толерантности и организует Центры миротворчества и толерантности. Среди школьников проводится конкурс «Религия и толерантность»: в рамках конкурса дети рисуют и пишут стихи на тему дружбы народов и мира между религиями, противодействия экстремизму. В жюри входят художники, учителя, писатели, священник РПЦ, муфтий и раввин. Социальные и культурные проекты проводятся под лозунгами «Мы разные, но мы вместе», «Добрые дела – наша религия».

Молодежный проект «Куначество» объединяет детей и семьи разных национальностей и религий. Подростка – из семей русских, кабардинцев, балкарцев – селят в какую-либо семью на неделю, и он становится гостем – кунаком. Все семьи собираются перед открытием проекта, а затем, по его завершении, делятся впечатлениями, начинают дружить семьями. Специально для про-

екта на основании адыгских традиций и обычаев разработан Кодекс Кунака о почитании старших и этике поведения.

Представители власти отмечают влияние протестантских церквей в республике, которые привлекают также кабардинцев и балкарцев, однако это не вызывает острой реакции в обществе. Вполне терпимо власти относятся и к социальной деятельности протестантов и католиков, которые помогают бомжам и несут служение в больницах.

В 2010 г. при поддержке администрации проводился Межконфессиональный лагерь с участием православных и мусульман, благочинию РПЦ и иудеям власти помогают проводить праздники – епархиальную ёлку и Пурим. Существует специальный оргкомитет по проведению хаджа (в 2012 г. выехали 440 человек, в 2013 г. – 319). Семинары и конференции для мусульман проводит Фонд поддержки исламской культуры и образования.

Все эти воспитательно-просветительские мероприятия наверняка до какой-то степени сдерживают рост исламского экстремизма, равно как и антитеррористическая деятельность правоохранительных органов. Однако до победы еще далеко.

*«Экономические, социально-политические
и этноконфессиональные проблемы стран Востока»,
М., 2014 г., с. 179–199.*

С. Новосёлов,

кандидат исторических наук, доцент

(Астраханский государственный университет)

КАСПИЙСКИЙ САММИТ В АСТРАХАНИ – БУДЕТ ЛИ ПОСТАВЛЕНА ТОЧКА В ОПРЕДЕЛЕНИИ СТАТУСА

На фоне происходящих событий на Ближнем Востоке и Украине, кажется, что вопрос о геополитической ситуации в Каспийском регионе отошел на второй план. Но этот регион все еще сохраняет свою актуальность для глобальной геополитики. Геополитическая борьба, идущая на разных уровнях в Каспийском регионе, порождает новые моменты, и трудно прогнозировать, к чему приведут эти процессы. Каспийский регион продолжает сохранять свою геополитическую актуальность. С момента образования независимых государств на Южном Кавказе и в Центральной Азии европейцы и американцы, основываясь на явно

завышенных оценках углеводородного потенциала региона, активно взаимодействовали с местными руководителями. При этом расширение сотрудничества с прикаспийскими государствами для западных правительств было элементом международной стратегии, для ТНК – выгодным бизнесом. Соответствующим образом внешнеполитическую линию выстраивали и региональные державы, играя на противоречиях между Россией и Западом. Но когда выяснилось, что запасы углеводородов здесь не так уж велики, ЕС и США начали терять к региону политический интерес. Сегодня активность западной дипломатии здесь не столь уж и высока. На сцене остались лишь представители бизнеса, движимые экономическими интересами [4].

Но это не означает, что Запад окончательно и бесповоротно забыл о Каспии. Катализатором «возвращения» сюда западной дипломатии могут как раз являться происходящие события на Украине и серьезное обострение на этом фоне отношений России с ЕС и США. На первый взгляд, можно подумать: а какое влияние могут оказать события в этой географически отдаленной стране на Каспий? Но следует учесть, что украинские события возникли из соперничества на общем уровне европейской и евразийской моделей интеграции. Почти все государства, расположенные на Каспии (косвенно и Иран включился в этот процесс), входят в российский план евразийской интеграции. Поэтому в зависимости от того, как события будут развиваться на Украине, ситуация в Каспийском регионе может измениться в том или ином направлении, когда, например, Вашингтон захочет начать наступление на геополитические позиции России с целью уменьшения ее международного влияния [3, 5–6].

Оградить себя от недружественных действий западных стран в районе Каспийского моря можно, прописав в Конвенции о правовом статусе Каспия пункт о том, что все вопросы решаются исключительно в пятистороннем формате.

Начиная с 1992 г. пять прикаспийских государств не могут выйти на подписание Конвенции о статусе Каспийского моря. До настоящего времени идет лишь согласование принципов, на основе которых все государства региона согласились бы осуществлять совместное управление общим водоемом [1].

Де-юре (согласно Венской конвенции 1978 г. о праве преемстве государств в отношении договоров) сегодняшний правовой режим Каспия определяется положениями советско-иранских договоров между РСФСР и Персией от 26 февраля 1921 г. и между

СССР и Ираном от 25 марта 1940 г., по которым каспийская акватория рассматривается «как море советское и иранское», т.е. как объект совместного использования прибрежных государств. Но в данных договорах отсутствует пункт, который бы регулировал раздел нефтегазовых запасов каспийского шельфа. Прибрежные страны сталкиваются со сложностями при реализации своих национальных интересов, тем самым увеличивая конфликтный потенциал региона.

В то же время де-факто северная часть Каспия уже поделена. Россия, Азербайджан и Казахстан поддерживают единое предложение – разделить дно по принципу «срединной линии» (равное удаление от берегов) в пределах географических границ прикаспийских стран, акватория же при этом должна остаться в общем пользовании. Более того, они уже подписали соответствующие двусторонние соглашения о разделе морского дна. Россия и Казахстан заключили соглашение о разграничении дна северной части Каспия (6 июля 1998 г.) и подписали протокол к нему (13 мая 2002 г.). 23 сентября 2002 г. Россия и Азербайджан заключили также соглашение о разграничении сопредельных участков дна северной части Каспия. А 14 мая 2003 г. эти страны подписали трехстороннее российско-азербайджано-казахстанское соглашение о точке стыка линий разграничения сопредельных участков дна Каспийского моря. То есть раздел шельфа северной части Каспийского моря уже осуществлен двусторонними межгосударственными договорами. Однако легитимность проведенного «северными» соседями раздела категорически не признается Ираном, по причине того, что на эти три государства приходится 64% подводной площади Каспийского моря, а из 36% оставшейся площади морского дна Ирану достается всего от 11 до 14%, что никак не устраивает Тегеран, при этом его зона, по имеющимся оценкам, бедна с точки зрения углеводородного потенциала.

В южной части Каспия – в треугольнике между Азербайджаном, Ираном и Туркменистаном достичь аналогичных договоренностей пока не удалось. В частности, не решен давний спор относительно принадлежности нефтеносного месторождения Кяпаз (по-туркменски – Сердар) между Азербайджаном и Туркменистаном. Азербайджан озабочен наращиванием российского и иранского военного присутствия в зоне Каспия. Туркменистан выступает за разграничение дна и недр Каспийского моря на зоны, исходя из принципа срединной линии по договоренности с сопредельными Казахстаном и Ираном и противолежащим Азербайджа-

ном. Наибольшая напряженность у Ирана с Азербайджаном. Оба государства претендуют на одни и те же нефтеносные зоны. Современная позиция Ирана по принципам разделения Каспийского моря официально озвучена руководителем публичной дипломатии и прессы Ирана Шахрияром Амузегаровым в журнале «Вестник Кавказа» от 24 февраля 2014 г.: «Принимая во внимание позиции некоторых прикаспийских стран, касающиеся раздела дна и недр Каспийского моря, Исламская Республика Иран заявила о том, что какой-либо раздел должен основываться на международных нормах и принципе справедливости, учитывая данный принцип, доля Ирана будет составлять 20%. Доля других стран, с учетом особых условий и факторов, оказывающих влияние на раздел, может быть менее или более 20%» [9, с. 34].

Но с Ираном не всё так просто. Есть мнение, что иранское руководство сознательно затягивает переговорный процесс, чтобы таким образом добиться выгодного для себя решения по Каспию. А без достижения консенсуса с Ираном говорить о подписании полноценной Конвенции о правовом статусе Каспийского моря невозможно. В соответствии с нормами международного права любое изменение правового статуса Каспийского моря после распада СССР может приниматься только на основании консенсуса, т.е. согласия всей пятерки прикаспийских государств. Следуя этим положениям, до окончательного определения правового статуса Каспийского моря любые действия прибрежных государств, противоречащие существующему статусу или не получившие одобрения всех пяти прикаспийских стран, могут оцениваться любой из сторон как неприемлемые.

Между странами «пятерки» также немало и других двух-, трех- и многосторонних противоречий. Имеет место противоречие, например, в отношении правовой базы строительства «Транскаспийского газопровода» из Туркменистана в Азербайджан по дну моря. Азербайджан, несмотря на то что особой выгоды от транзитных платежей туркменского газа не видит, сделал политический выбор в пользу США и Евросоюза, усиленно продвигающих этот проект. Баку готов даже закрыть глаза на ущерб его собственным экономическим интересам, ведь туркменский газ на рынке Турции усилит конкуренцию с азербайджанским газом. К реализации данного проекта пытаются подключиться и внерегиональные силы. Сейчас главную поддержку проекту оказывают ЕС и США. В августе 2010 г. США выделили Азербайджану почти 2 млн долл. для подготовки нового ТЭО проекта. А Европейский союз выдал

мандат Еврокомиссии на ведение переговоров по правовой базе проекта «Транскаспийского газопровода» с Азербайджаном и Туркменистаном по поставке газа в Европу через Каспийское море. ЕС буквально навязывает Азербайджану и Туркмении проект «Транскаспийского газопровода», игнорируя, что такие вопросы должны решать прикаспийские государства, а не ЕС. В спор о газопроводе вмешался и Китай, потребовавший от Туркменистана отказаться от дальнейших переговоров с Баку и Брюсселем. Пекин вложил почти 10 млрд долл. в трубопровод, по которому газ из Туркменистана пойдет в Китай. В итоге Ашхабад сделал крутой разворот от альянса с Баку и ЕС в пользу Пекина.

При этом следует понимать, что любой трубопровод является мощнейшей транзитной магистралью и его строительство (не говоря уже о технологическом обслуживании) грозит серьезными экологическими проблемами. Поскольку биоорганические ресурсы Каспийского моря неделимы, экологические сдвиги любой части непременно скажутся на всей акватории, и потому предложение весьма противоречиво. Подобные действия должны быть согласованы всей каспийской пятеркой. В данной связи, можно предположить, что принцип кондоминиума является единственно верным решением определения правового статуса Каспия, так как удовлетворяет требованиям всех каспийских государств. Объединение усилий всей пятерки и отсутствие размежевания (границ, эквивалентных наземным) будут способствовать рыбному промыслу, которым заняты огромные объемы населения берегов всех государств; позволят не допустить дальнейшего ухудшение экологической ситуации; упрочат торговые связи; будут служить дополнительным гарантом геополитической безопасности каспийских государств.

Консенсус необходим и по некоторым другим вопросам. Например, о военной деятельности, совместной борьбе с терроризмом и о борьбе с наркотрафиком.

Что касается военного сотрудничества, то это довольно сложный вопрос. Несомненно, в разрабатываемой ныне Конвенции по статусу Каспия должны найти отражение и вопросы военной составляющей, поскольку у всех прибрежных стран есть свои военные флоты, и их деятельность должна регулироваться.

Сейчас общего юридически обязывающего документа в этой сфере нет. И это — потенциальный источник новых разногласий. Сейчас все пять прикаспийских государств наращивают свою военную мощь на Каспии, оснащают свои ВМС новейшими образ-

цами оружия. Постоянно проводят военные учения. А некоторые из них – Азербайджан и Казахстан – имеют при этом тесные воен-но-технические связи с некаспийскими странами, в первую оче-редь с США. До сих пор Каспия это сотрудничество напрямую не касалось. Но вот уже Казахстан устами своего президента Нурсул-тана Назарбаева некоторое время назад заявлял о готовности пре-доставить НАТО порт Актау на Каспии для транзита грузов из Афганистана и обратно. То есть фактически порт Актау на какое-то время станет базой войск США и его союзников. Но при отсутствии соглашения о статусе Каспия иностранное военное присутствие, несогласованное со всеми соседями, может стать до-полнительным раздражителем во взаимоотношениях каспийской «пятерки». А это, в свою очередь, только отдалит перспективы заключения долгожданного соглашения.

Не стоит забывать и об азербайджано-израильском сотруд-ничестве в военной сфере. Баку закупил у Тель-Авива современно-го оружия и боевой техники на 1,2 млрд долл. Конечно, это раз-дражает главного военно-политического противника Израйля – Иран – и негативно отражается на ирано-азербайджанских отно-шениях.

Практически все прикаспийские страны, кроме России, осуществляют широкомасштабное военное сотрудничество с не-каспийскими, «третьими странами». Список этих государств широк: США, Израиль, Китай, Северная Корея, Южная Корея, Турция, Германия, Индия, Пакистан, Украина, Польша [8].

На состоявшейся 22 апреля 2014 г. в Москве встрече мини-стров иностранных дел прикаспийских государств было объявлено о проведении в сентябре 2014 г. в Астрахани IV Саммита прикаспийских государств.

Проблемы Каспийского моря фактически состоят из геополитической, геоэкономической и международно-правовой состав-ляющих. В этой связи, выстраивается своеобразная иерархия вопросов, связанных с Каспийским регионом, которые имеют дву-сторонние, многосторонние и региональные аспекты [7, с. 18].

Самую верхнюю строчку этого списка, безусловно, занимает проблема определения международно-правового статуса. Поэтому, несмотря на все вопросы официальной повестки саммита: вопросы экологии и сохранения биоресурсов (сохранение популяции осет-ровых рыб и выработка механизма введения моратория на их вы-лов), экономики региона и транспортировки нефти, товаров и гру-зов, а также реализации соглашений о сотрудничестве в сфере

безопасности в районе Каспия и принцип невмешательства некаспийских государств в дела региона – главным вопросом (возможно негласным) будет стоять определение территориально-правового статуса Каспийского моря [2].

Тем более что проблема лежит преимущественно не в плоскости международного права, а в политическом волеизъявлении каспийских государств.

Но поскольку Каспий – это кладовая углеводородов, согласование его правового статуса затрагивает не только политический, но и экономический фактор, а именно: добычу нефти и газа. Речь идет и о государственных интересах, и о потенциальных миллиардах долларов для компаний. Здесь нужны очень осторожные шаги и подвижки, вплотную затрагивающие национальный бизнес в пяти странах, чтобы наконец-то подойти к формированию документа и его подписанию. В связи с этим, не только на предстоящем астраханском саммите прикаспийских государств, но и в ближайшие годы вопрос разработки Конвенции по Каспию вряд ли будет решен, но перспективы продвижения к общему согласию есть.

Литература

1. Бобкин Н. Спор о Каспии / Н. Бобкин // Фонд стратегической культуры: электронное издание. – Режим доступа: <http://www.fondsk.ru/news/2013/12/23/spor-o-kaspii-24778.html>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
2. Булгаков Р. Единый Каспий выгоден всем / Р. Булгаков // Центр геополитических исследований «Берлек-Единство»: электронное издание. – Режим доступа: <http://berlek-nkp.com/analytics/1481-r-bulgakov-edinyy-kaspiy-vygoden-vsem.html>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус. (Дата обращения: 28.03.2014.)
3. Дмитриев А.В. Юг России в миграционном и этноконфликтном измерениях: Монография / А.В. Дмитриев, П.Л. Карабущенко, Г.В. Клочков, Р.Х. Усманов. – Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2010. – 233 с.
4. Дмитриев А.В. Геополитика Каспийского региона: Взгляд из России: Монография / А.В. Дмитриев, П.Л. Карабущенко, Р.Х. Усманов. – Астрахань: Издательский дом Астраханского государственного университета, 2004. – 318 с.
5. Жильцов С. Нефтегазовая схватка в Центральной Азии / С. Жильцов // Независимая газета: электронное издание. – 11.06.2013. – Режим доступа: http://www.ng.ru/energy/2013-06-11/12_gaz.html, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
6. Карабущенко П.Л. Элиты и этноконфликты в геополитическом пространстве «Великого Каспийского региона» / П.Л. Карабущенко // Каспийский регион: Политика, экономика, культура. – 2009. – № 3 (20). – С. 17–22.

7. Кушкумбаев С. Каспий на перекрестке геополитических интересов: Нефть, политика, безопасность / С. Кушкумбаев // Caspian. Kazakhstan. Almaty. – 1999. – Р. 18.
8. Сажин В. Каспий 2014: Как разделить пирог? / В. Сажин // Российский совет по международным делам: электронное издание. – Режим доступа: http://russiancouncil.ru/inner/?id_4=3627#top, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус. (Дата обращения: 30 апреля 2014.)
9. Студнева Е. Правовой статус Каспия в пятистороннем формате / Е. Студнева // Международная жизнь: электронное издание. – Режим доступа: <http://interaffairs.ru/read.php?item=11026>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.

*«Каспийский регион: Политика, экономика, культура»,
Астрахань, 2014 г., № 3, с. 90–94.*

Е. Ионов,

кандидат исторических наук (ИМЭМО РАН)

СТРАТЕГИЧЕСКИЙ КУРС ДУШАНБЕ

Таджикистан стоит перед угрозой политической и социальной нестабильности, что связано с рядом внешних и внутренних факторов. Резко возросла напряженность на таджико-афганской границе. Внутри страны из-за крайней бедности населения и отсутствия рабочих мест создаются условия для распространения радикального исламизма. Настораживающим фактором является повышение внимания к Таджикистану со стороны США, которые, как свидетельствуют события последних лет в различных регионах мира, стремятся использовать внутреннюю нестабильность отдельных стран для решения собственных внешнеполитических задач.

В этих условиях стратегическим курсом Душанбе становится сближение с Москвой. Оно находит отражение, во-первых, в усилении военно-технического сотрудничества России и Таджикистана, как на двусторонней основе, так и в рамках ОДКБ, и, во-вторых, в интересе, который с некоторых пор руководство республики стало проявлять к интеграции в рамках Евразийского экономического союза (ЕАЭС). Как заявил осенью 2014 г. президент Э. Рахмон, «Таджикистан анализирует экономическую базу и правовые документы Евразийского экономического союза и не исключает присоединения к этому союзу»¹. Всесторонним изуче-

¹ <http://berlek-nkp.com/tadzhikistan/3048-tadzhikistan-rassmatrivaet-...>

нием возможных последствий присоединения республики к ЕАЭС занимается в настоящее время специальная экспертная группа при президенте РТ, в которую вошли представители Министерства экономического развития и торговли республики, а также Евразийской экономической комиссии¹.

Следует иметь в виду, что Таджикистан входил в состав ЕврАзЭС, правопреемником которого стал ЕАЭС, и, соответственно, обладает опытом интеграционного общения на постсоветском пространстве. За время существования ЕврАзЭС было подписано свыше 50 торгово-экономических соглашений, в которых принимал участие и Таджикистан, причем многие из них не потеряли своей актуальности. Вместе с тем вступление республики в ЕАЭС, которое предполагает более высокий уровень интеграции, осложняется рядом факторов.

Во-первых, Таджикистан, так же как и Киргизия, является членом ВТО, что требует дополнительной работы по гармонизации его законодательства с законодательствами других стран — членов ЕАЭС.

Во-вторых, в республике опасаются, что введение единого тарифного регулирования на границе с Китаем будет препятствовать притоку дешевых китайских товаров, заполняющих сейчас внутренний рынок республики. По данным официальной китайской статистики, Поднебесная стала главным торговым партнером РТ, оттеснив Россию на второе место. (Таджикская статистика первое место в товарообороте республики отводит РФ, что свидетельствует о значительных объемах «серого» импорта из КНР, который не учитывается таджикскими таможенными органами.)

В-третьих, на сегодняшний день не сняты до конца противоречия по пограничным вопросам между Таджикистаном и Киргизией, которая де-факто уже вступила в ЕАЭС. Дело доходит до пограничных столкновений, подрывающих отношения Бишкека и Душанбе. Кроме того, незавершенность процесса делимитации таджико-киргизской границы затрудняет определение единого таможенного пространства ЕАЭС. По мнению экспертов, если бы Таджикистан вступил в Таможенный союз и ЕАЭС одновременно с Киргизией (её присоединение к союзу намечено на май текущего года), то в результате создания с ней единого таможенного пространства могли бы быть сэкономлены значительные средства,

¹ http://asialive.info/2015/02/posol_rossii_vstuplenie_v_eaes_prineset_tadzhiki_stanu...

которые запросил Бишкек на обустройство своих таможенных границ.

К числу выгод, которые республика может получить от вступления в ЕАЭС, таджикские эксперты относят значительное расширение рынка сбыта местной продукции. В частности, они отмечают, что в связи с введенными Россией ограничениями на поставки продукции европейских сельхозпроизводителей аграрии Таджикистана значительно увеличили свой экспорт на российский рынок¹. В дальнейшем они могли бы закрепить за собой эту нишу. Кроме того, снятие таможенных ограничений в рамках ЕАЭС может способствовать развитию и повышению конкурентоспособности таких отраслей экономики РТ, как добыча полезных ископаемых, животноводство и хлопководство. При этом могут существенно возрасти инвестиции из стран ЕАЭС в экономику Таджикистана. В частности, Казахстан проявляет интерес к инвестированию в экономику РТ, учитывая наличие в республике особых экономических зон, в которых действуют налоговые льготы и преференции. Наконец, особое значение для республики могло бы иметь облегчение условий трудовой миграции.

Однако если вопрос о присоединении к ЕАЭС находится пока на стадии самого предварительного обсуждения, то военнотехническое сотрудничество Москвы и Душанбе отличается высоким уровнем развития. Военная помощь России особенно актуальна в связи с ростом угроз со стороны таджико-афганской границы. Власти Таджикистана крайне встревожены обострением ситуации на афганских рубежах, которое в Душанбе связывают с выводом основного контингента сил международной коалиции из Афганистана.

В начале февраля текущего года руководители правоохранительных органов страны заявили о скоплении большого количества вооруженных отрядов на афганском берегу реки Пяндж. Как сообщают источники, в 2014 г. таджикские военные зафиксировали более 100 нарушений таджико-афганской границы. В декабре боевики захватили в заложники четырех таджикских пограничников. Вылазки афганских нарушителей продолжались и в этом году, несмотря на то что с 28 декабря 2014 г. Таджикистан перешел на усиленный режим охраны границы².

¹ <http://berlek-nkp.com/tadzhikistan/3484-cgi-berlek-edinstvo-tadzhikistan-stal-...>

² <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1422956700>

Общая протяженность таджико-афганской границы составляет 1344 км – это 60% бывшей советско-афганской границы. В настоящее время её охраняют 16 тыс. пограничников, что почти в 2 раза меньше, чем во времена СССР. Кроме того, после ухода в 2005 г. российских пограничников значительно ухудшилось техническое обеспечение защиты южных рубежей республики: у таджикских пограничников нет ни авиационной поддержки, ни современных систем охраны. В связи с этим ещё в сентябре 2013 г. на заседании Совета коллективной безопасности ОДКБ в Сочи Э. Рахмон обратился с просьбой о помощи к партнерам по ОДКБ. Судя по всему, в Душанбе считают, что даже наличие в Таджикистане российской 201-й военной базы не может полностью исключить прорыва боевиков.

В Сочи было принято решение об оказании Таджикистану военно-технической помощи для укрепления пограничных войск республики. Подсчитано, что на обустройство таджико-афганской границы потребуется 45 млн долл. По словам генерального секретаря ОДКБ Н. Бордюжи, государства – члены ОДКБ берут на себя обязательства по оказанию помощи в создании инфраструктуры охраны таджико-афганской границы: строительство застав и контрольно-пропускных пунктов, создание технических заграждений¹. При этом Таджикистан и сам немало делает для её укрепления. В частности, несмотря на экономические проблемы, республика вложила значительные средства в строительство новых пограничных застав и укомплектование офицерского состава.

Однако решения, принятые в Сочи в 2013 г., не были выполнены полностью, что вызывало недовольство официального Душанбе. По словам таджикского эксперта по проблемам безопасности К. Джалилова, «если Россия и страны ОДКБ будут тянуть с обещаниями, Таджикистан, скорее всего, вынужден будет обратиться за поддержкой к другим партнерам – Китаю, Индии или Европейскому союзу»². В декабре 2014 г. на очередном саммите глав стран – участниц ОДКБ в Москве президент РТ вновь поднял вопрос о предоставлении в полном объеме помощи по обеспечению безопасности таджико-афганской границы. Со своей стороны, российский президент указал на другую сторону «афганского» вопроса. По мнению В. Путина, приоритетным является налаживание и расширение связей с правительством Афганистана, что

¹ <http://berlek-nkp.com/main/1291-tadzhikistanu-neobhodima-dostatochno-...>

² <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1422956700>

должно помочь также скорейшей нормализации обстановки в регионе¹. На саммите председательство в ОДКБ перешло от России к Таджикистану.

По словам Бордужи, была подписана программа перевооружения Вооруженных сил Таджикистана, аналогичная работа ведется с Киргизией. По словам генсека ОДКБ, «все Вооруженные силы, особенно те формирования, которые входят в состав Коллективных сил ОДКБ, должны иметь однотипное, оперативно совместимое современное вооружение, военную технику и связь»². Свидетельством дальнейшего развития сотрудничества России и Таджикистана в военной сфере стали итоги состоявшегося в конце января текущего года рабочего визита в Душанбе заместителя министра обороны РФ А. Антонова.

Согласно официальному сообщению, «были намечены пути выполнения решений, принятых президентами двух стран, по повышению боевых возможностей Вооруженных сил Таджикистана в противодействии террористическим угрозам с афганской территории в условиях вывода оттуда международных коалиционных сил»³. По словам российского представителя, военное ведомство РФ «сделает все возможное для того, чтобы Вооруженные силы Таджикистана были мощными, квалифицированными и оснащенными современными вооружениями и военной техникой»⁴.

Помимо внешних угроз, в республике существуют условия для нарастания социальной нестабильности, которая в мусульманских странах принимает окраску радикального исламизма. Его питательной средой является крайняя бедность населения, которая даже по официальным данным охватывает до 32–35% жителей республики. Нехватка рабочих мест, связанная с отсутствием развития реального производства, усугубляется в настоящее время возвращением сотен тысяч мигрантов из России, ставших невъездными в результате ужесточения российского миграционного законодательства. Эксперты не исключают того, что часть бывших гастарбайтеров может примкнуть к экстремистским группировкам.

По данным Всемирного банка, объем денежных переводов таджикских трудовых мигрантов из России сопоставим с 50% ВВП

¹ <http://berlek-nkp.com/tadzhikistan/3627-cgi-berlek-edinstvo-obitogah-sammita...>

² <http://rus.ozodi.org/content/article/26795002>

³ <http://berlek-nkp.com/tadzhikistan/3868-v-dushanbe-svizitom-nahoditsya...>

⁴ <http://rus.ozodi.org/content/article/26815607.html>

республики. Эксперты считают, что в результате обесценения рубля и ужесточения правил пребывания в России объемы денежных переводов граждан РТ могут сократиться с нынешних 4 млрд долл. до 2 млрд долл.¹ Для снижения негативного эффекта в республике разработан антикризисный план, в котором главное место занимает создание 200 тыс. рабочих мест. При этом, как отмечают наблюдатели, расчет делается на китайские инвестиции в реальный сектор экономики. Однако выполнимость этих планов вызывает сомнения, поскольку по условиям таджико-китайских соглашений предусматривается, как правило, привлечение китайской рабочей силы.

В этих условиях весьма настораживающим представляется усиление внимания к Таджикистану со стороны Вашингтона, активизация которого на постсоветском пространстве несёт угрозу социально-политической дестабилизации. В конце первой недели февраля текущего года в Таджикистане находились два помощника госсекретаря США – заместитель госсекретаря США по вопросам Южной и Центральной Азии Д. Розенблум и заместитель госсекретаря по вопросам демократии, прав человека и международной религиозной свободы С. Фельдштейн. По мнению экспертов, эти визиты были связаны с попыткой предостеречь руководство Таджикистана от «интеграционной ошибки» и отражали озабоченность Вашингтона по поводу сближения Душанбе и Москвы в связи с наметившимся курсом на интеграцию в формате Евразийского экономического союза.

К этим визитам было приурочено заседание Координационного совета по развитию при президенте Таджикистана, в состав которого входят 30 многосторонних и двусторонних организаций, а также подразделений ООН. В ходе заседания, в котором приняли участие посол США в Таджикистане С. Эллиот и исполнительный директор Всемирного банка Й. Фриден, партнеры пообещали оказать республике помощь в связи с влиянием экономической ситуации в России на таджикскую экономику².

Позиция Запада нашла отражение в рекомендациях аналитиков британского центра Center for Eurasian Strategic (CESI), где отмечалось, что «президенту Э. Рахмону необходимо пересмотреть свою внешнюю политику и дальнейший экономический курс, чтобы сохранить стабильность в стране». «Нахождение в зоне влия-

¹ <http://rus.ozodi.org/content/article/26827243.html>

² <http://rus.ozodi.org/content/article/26839788.html>

ния России несет основные риски как для политического режима в Таджикистане, так и для общей системы безопасности страны», – цитирует публикацию CESI эксперт «Независимой газеты» В. Панфилова¹.

Усиление внимания Вашингтона к Таджикистану некоторые эксперты связывают также с парламентскими выборами в республике, намеченными на март текущего года. Основная борьба за депутатские мандаты развернулась между правящей Народно-демократической партией Таджикистана (НДПТ) и Партией исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ). На предыдущих выборах НДПТ получила 55 из 63 мест в нижней палате парламента, по два депутатских места досталось коммунистам, Партии экономического развития и ПИВТ. Три партии – Демократическая, Социалистическая и Социал-демократическая никогда не получали достаточно голосов избирателей, чтобы иметь хотя бы один депутатский мандат².

На нынешних выборах ПИВТ приняла меры по увеличению числа своих членов и сторонников за счет трудовых мигрантов из России, с которыми регулярно встречается лидер партии М. Кабири³. На сегодняшний день их число достигает 2 млн человек, что составляет значительную часть электората 8-миллионной страны. Основным козырем в борьбе за власть главного конкурента правящей партии стала разваленная экономика и бедственное положение рядовых граждан. При этом оппозиция солидарна с властью в вопросе возможного вступления в ТС и ЕАЭС. По словам Кабири, «постепенное вхождение в Евразийский союз отвечает чаяниям и ожиданиям таджикского народа, который имеет общую историю, культуру и опыт совместного проживания со всеми народами, живущими на евразийском пространстве».

Выступая на Втором Казанском общественном форуме «Евразийская интеграция: достижения и проблемы» в ноябре 2014 г., он отметил, что народ Таджикистана, согласно последним опросам, больше всех в регионе поддерживает региональные интеграционные процессы. Касаясь проблемы исламского радикализма, оппозиционный политик подчеркнул, что для предотвращения

¹ <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1423196820>

² <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1423170360>

³ <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1419600540>

роста его влияния необходимо расширять сотрудничество между странами не только в сфере безопасности.

«Сегодня вопрос борьбы с радикализмом волнует всех нас, в том числе политические партии региона. Мы думаем, что одними силовыми методами эту проблему решить невозможно. Необходимо предпринять комплекс мер политического, правового и культурного характера», – заявил М. Кабири¹.

*«Россия и новые государства Евразии. ИМЭМО РАН»,
М., 2015 г., № 1, с. 109–115.*

¹ <http://www.regnum.ru/news/polit/1871254.html>

ИСЛАМ В СТРАНАХ ДАЛЬНОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Е. Дорошенко,

кандидат филологических наук

ЦЕЛЬ – КАДДАФИ:

«ЛИВИЙСКАЯ КАМПАНИЯ» В СМИ

«Сейчас, когда я произношу эти слова, в небе кружат самолеты, а вокруг меня рвутся снаряды. ...[Но] мы не будем думать о смерти или жизни. Мы будем думать о зове долга». Муаммар Каддафи, 7 июня 2011 г.

20 октября 2014 г. исполнилось три года со дня трагической гибели Муаммара Каддафи. Чем дальше от нас это событие в истории, тем большее значение оно приобретает: неявные политические смыслы с течением времени проступают всё четче, и то, что изначально, на волне всеобщей эйфории по поводу «победы» над «диктатором», отменялось и игнорировалось, теперь ни у кого не вызывает сомнений. Каждый новый взрыв на востоке Ливии, в Бенгази, каждое столкновение между группировками, уносящие человеческие жизни, свидетельствуют не о приближении вожденной демократии, а о том, что в стране идет жестокая борьба за власть и деньги. Теперь, спустя почти четыре года с момента свершения «революции 17 февраля», уже невозможно отрицать тот факт, что Ливия ступила на путь распада, хаоса, как бессмысленно постоянно ссылаться и на переходный «постреволюционный» период и надеяться, что население само преодолее все трудности. Разочарование людей в «демократии», по крайней мере, в том виде, в котором она подается новыми властями сейчас, очевидно: и в выборах в Учредительную ассамблею, проходивших в феврале 2014 г., и в июньском голосовании за членов нового парламента – «Палаты представителей», призванной сменить Всеобщий национальный конгресс (ВНК), участвовали менее 1/4 всех граждан страны, имеющих избирательное право. Из 3 млн 400 тыс. избирателей на февральские выборы явились менее 500 тыс.¹, а на

июньские – 630 тыс.² Подобные результаты вряд ли можно считать залогом устойчивости и показателем легитимности создаваемых «демократических институтов», особенно с учетом того, что в обоих случаях процедура голосования сопровождалась всплесками насилия со стороны вооруженных группировок «экс-революционеров». Следовательно, в более глобальной перспективе «ливийская проблема», реальная или надуманная, заключалась не только и не столько собственно в Каддафи и его режиме, хотя определенные силы и пытаются теперь «списать» на «диктатуру» неисчислимые беды страны³.

Ливийская кампания 2011 г., начавшаяся в Бенгази, запомнилась мировой общественности многим: и натовскими ударами с воздуха, далеко не всегда точно попадающими в цель⁴, и варварским убийством лидера страны, и, безусловно, развернутой СМИ «войной», главным оружием в которой были слова и образы. Объективный и, по возможности, полный анализ роли ведущих телевизионных новостных каналов, информационных агентств, печатных и интернет-изданий в событиях того времени сейчас представляется особенно актуальным для нашей страны, которой, к сожалению, пришлось соприкоснуться с чем-то подобным «ливийскому сценарию» в сфере внешней политики. Развитие ситуации на Украине показало, что, вопреки нашему убеждению, намеренное «непонимание», одностороннее игнорирование вопиющих фактов могут сопровождать взаимодействие Запада не только с далекой от России «третьей» сырьевой страной, над углеводородными ресурсами которой решили установить контроль. Именно поэтому опыт ливийской кампании СМИ сейчас представляет для российской дипломатии особую ценность.

Идеологическое противостояние Запада, в частности США и Ливии, началось еще в 1980-е годы, в самый разгар «холодной войны», т.е. задолго до попыток тотальной «демократизации» Ближневосточного и Северо-Африканского регионов в 2011 г. Стремление Муаммара Каддафи распространить свое влияние на соседние государства, сотрудничество с неугодными Америке лидерами, контакты с СССР по вопросам поставок вооружения, вклад в освободительную борьбу Палестины, а также «экспорт» оригинальной политической доктрины, изложенной в «Зелёной книге», – всё это не могло не привлечь внимания тогдашнего президента Соединенных Штатов Рональда Рейгана. Внешняя политика Великой Социалистической Народной Ливийской Арабской

Джамахирии (ВСНЛАД), с точки зрения Рейгана, идеально подходила под определение «государственного терроризма»⁵.

В книге «Libya: the Vilified Revolution» («Ливия: очернённая революция»), изданной в 1984 г., профессор социологии Восточного университета Вашингтона, эксперт в области СМИ Уильям Пердью пишет: «Язык Рейгана [в оригинале “Reaganspeak”, т.е. «рейганояз». – *Авт.*] это вид политической риторики, где простые и конкретные значения слов заменяются символическими смыслами и аллегориями. В нем заложена идеология. Этот язык является одним из средств контроля массового сознания, с помощью которого от населения добиваются поддержки политического курса [данной] администрации и преследуемых ею интересов. В таком политическом языке примитивные ярлыки используются вместо полноценного анализа, а образы “опасности” или “миссии” применяются для дискредитации... или же усиления [чувства] солидарности... С уверенностью можно сказать, что государственные агентства Соединенных Штатов, особенно при администрации Рейгана, являются источниками официальной информации, касающейся Ливии. Идеология терроризма, в которой центральное место отведено именно этой североафриканской стране, таким образом распространяется за счет использования этих “внутренних” данных ведущими фигурами теперешней администрации США в выступлениях перед общественностью и [транслируется] сетями корпоративных СМИ»⁶.

Это – очень чёткая характеристика сути и механизмов идеологической кампании, развернутой против Каддафи в 1980-е годы. За «войной слов» в конце концов последовали и действия. После многочисленных провокаций со стороны американских ВВС в заливе Сидр тогда противостояние достигло своей кульминации: 15 апреля 1986 г. Соединенные Штаты осуществили бомбардировку ливийской территории. Вот как это событие освещалось Би-би-си: «По меньшей мере 100 человек погибли в результате ударов с воздуха, нанесенных авиацией США по столице Ливии, Триполи, и по району Бенгази. 66 самолетов, некоторые из них вылетели с баз, расположенных в Великобритании, атаковали [Ливию] в час ночи... Спикер Белого дома Ларри Спикс сообщил, что удары были направлены на ключевые военные цели, однако, судя по сообщениям [с места событий], ракеты поразили также Бен Ашур, густонаселенный район на окраине Триполи. По резиденции Муаммара Каддафи был нанесен удар прямой наводкой, в результате которого погибла приемная дочь ливийского лидера Ханна

Каддафи. Президент Рейган оправдал целесообразность [операции], возложив на Ливию ответственность за терроризм против Америки... Он утверждал, что США воспользовались правом на самооборону, изложенным в ст. 51 Устава ООН⁷. Сейчас кажется, что происходившее в 1986 г. в точности повторилось в 2011 г., с разницей лишь в масштабе. Как и четверть века назад, военным действиям предшествовала кампания в СМИ, призванная обеспечить успех операции, причем с использованием тех же терминов и образов. Эта кампания состояла из трех фаз, каждая из которых подробнее рассматривается ниже.

Фаза 1. «Демонизация и очернение как способы создания образа “врага”».

Эта фаза началась в феврале 2011 г. после того, как в Бенгази, предположительно, мирные демонстрации были жестоко подавлены властями. Тематически она построена на противопоставлении «демонического» образа Каддафи («тиран», «диктатор») и «героических» образов повстанцев, как рядовых граждан, вынужденных взять в руки оружие. Этот этап кампании характеризуется высоким темпом нагнетания и благодаря соцсетям, «опробованным» в качестве средства мобилизации, большим охватом и вовлечением аудитории. «Диктаторство» Каддафи преподносится в качестве исходной установки «по умолчанию», данности: он таков уже потому, что о нем так говорят⁸, а следовательно, и «преступления режима», которые вменяются ему в вину, существуют, их не может не быть, 27 раз речь зашла о кровавом угнетателе собственного народа. Вот как, например, рисует заданный образ издание *Wall Street Journal* в статье, опубликованной 25 февраля 2011 г.: «Человек, которого Рональд Рейган называл “бешеным псом Ближнего Востока”, сейчас вполне оправдывает свой титул, развернув кровавую кампанию против собственного народа и [тем самым] напомнив нам, почему мы так долго его ненавидим. ...20 лет спустя круг замкнулся, и вот мы снова с ужасом следим за Каддафи по телевизору... Урезонить Каддафи, кажется, невозможно. Порочный режим Каддафи оставляет Ливию в гораздо худшем состоянии, чем она пребывала на момент [совершенного им] переворота 1969 г. ...Став в один ряд с Иди Амином и императором Бокассой, Каддафи вскоре пополнит пантеон карикатурных диктаторов, оставивших от своих государств одни руины. С учетом того, что в последние годы политика США в отношении Ливии перестала выражаться в терминах открытого обвинения, сменившись тихим неодобрением, мы можем лишь надеяться, что

ливийцы всё еще помнят те десятилетия, когда мы были злейшими врагами Каддафи»⁹.

Помимо того, что эти утверждения несут негативную субъективно-оценочную эмоциональную окраску, они также имеют декларативный характер, т.е. в структурно-смысловом плане они построены так, чтобы заявить и убедить, а не объяснить и доказать. Здесь же приводится и краткий пересказ истории ливийско-американских отношений 1980-х годов, причем в стиле именно времен «холодной войны»: фактологическую базу вытесняют стереотипы, основанные на ассоциативном ряде, который, в свою очередь, насаждается в сознании обывателя вместе с понятием «тиран». Впрочем, бесспорных свидетельств кровавых расправ, необходимых для окончательного закрепления образа, в нужный момент не оказалось под рукой ни у «оппозиции», ни у правозащитных организаций, поэтому «недочет» решили скомпенсировать вводом темы «изнасилований», совершенных якобы армией Каддафи. Тогда в свете рампы появляется Эман аль-Обейди, живое воплощение героического и вместе с тем идеально укладывающегося в западные нормы феминистской политкорректности образа женщины из «новой Ливии». О том, как над ней «надругались каддафисты», Эман говорит открыто, на весь мир¹⁰, тем самым ломая традиционные табу, многие десятилетия существовавшие в «авторитарном» ливийском обществе. Расчет стоящих за ней сил, по всей видимости, был на то, что достоверность подобных заявлений проверить будет почти невозможно, как минимум, по двум причинам.

Во-первых, в хаосе нарастающего конфликта провести какое бы то ни было расследование крайне трудно, и, во-вторых, местное население автоматически относит такие темы к «закрытым»: в Ливии обсуждать подобное просто не принято, и уж тем более на телеэкране и в прямом эфире. Однако тема сексуального насилия, как оружия, будто бы всюду использовавшегося «режимом» наряду с огнестрельным, при всей своей очевидной нелепости, прижилась. «Тиранический образ» Каддафи в результате приобрел еще один нелицеприятный оттенок, а затем, несколько лет спустя, появились и книги соответствующего содержания¹¹, в красках описывающие, как «диктатор» вершит «насилие» над всей страной, и не только в переносном смысле. Тем не менее авторам этих «непредвзятых журналистских расследований» стоило бы внимательно изучить доклады правозащитных организаций *Human Rights Watch* и *Amnesty International*, вынужденных, по прошествии времени,

признать, что факты совершения подобных преступлений солдатами армии Каддафи «не подтвердились»¹². При этом аналогичные правонарушения повстанцев впоследствии уже были многократно доказаны¹³.

С другой стороны, «героический» образ «революционеров» как «народной» силы, сопротивляющейся «диктатору», можно проследить во многих статьях, поднимающих вопрос о том, кто же эти люди, бросившие вызов «авторитарному» правлению: «Так кто же такие ливийские повстанцы? Они это... Ливия. Они гордые, убежденные националисты, со своими недостатками и неопытные в деле управления страной. Однако, в целом, они самая большая надежда на лучшее будущее для Ливии, лучшее, чем всё то, что мог предложить Каддафи»¹⁴. Такая положительная оценка призвана уничтожить все сомнения в том, что «революция» легитимна и что на смену «отжившему режиму» приходят те, кому власть в стране принадлежит по праву. Таким образом, базовая концептуальная часть пропагандистской кампании 2011 г. против Каддафи выстраивается на стереотипах, возникших еще в 1980-х годах. Одной из основополагающих западных пропагандистских установок периода «холодной войны» была «внешняя угроза» безопасности США, исходившая от «государств с террористическим режимом», в число которых входила и Ливийская Джамахирия. В реальности «террористической угрозы» как таковой мир убедился 11 сентября 2001 г. Западным идеологам оставалось лишь обосновать, почему вместо «Аль-Каиды», которая, как утверждается, несла прямую ответственность за взрывы зданий Всемирного торгового центра, удар следовало нанести именно по Ираку.

В итоге, «скрытую» угрозу обнаружили в отсутствии «демократии» на Ближнем Востоке: несмотря на то что этот регион не граничит с США, местная «диктатура» уже одним своим существованием бросает вызов «единственно верному», т.е. проамериканскому политическому мироустройству, а заодно и всем сопутствующим ценностям и образу жизни.

Такая интерпретация прослеживается, например, в выступлении Дж. Буша 2003 г. на заседании Национального фонда в поддержку демократии: «То, что западные страны в течение 60 лет смирялись и закрывали глаза на отсутствие [демократических] свобод в государствах Ближнего Востока, нисколько не укрепило нашу безопасность. ...В долгосрочной перспективе стабильности невозможно достичь, пожертвовав свободой»¹⁵. Следовательно, нынешний президент Барак Обама, в 2008 г. избравший одной из

главных тем¹⁶ своей предвыборной кампании «контраст» по отношению к курсу Буша-младшего, на деле оказался убежденным продолжателем политики предшественника, добившись «демократизации» Ливии военными средствами.

Фаза 2. Идеологические нормы международного права: «Обязанность защищать» как концептуальное обоснование военной кампании НАТО в Ливии.

После того как образ «врага, творящего беззаконие» создан, и имя «цели» в сознании мировой общественности перешло из разряда «нейтральных» в разряд «отрицательных», усилиями СМИ оказавшись внутри плотного кокона, свитого из негативных ассоциаций, наступает пора действовать. В каком-то смысле эффективность первой фазы обусловлена исторически: Каддафи можно было припомнить и «террористическое» прошлое, и даже «психическую нестабильность»¹⁷, а затем, умело манипулируя фактами и используя соответствующий лингвистический материал, добиться нужных результатов. Однако для того чтобы военная кампания НАТО хотя бы выглядела законной, требовались решения более высокого уровня в рамках концепции международного права. В случае с Ливией соответствующим «легитимным» основанием стала обязанность защищать, что, впрочем, уже тогда вызвало неоднозначную реакцию СМИ. По мнению одних авторов-аналитиков, «администрация Обамы действовала совершенно правильно, отстаивая главный принцип “обязанности защищать”: суверенность государства не лицензия диктатора на убийство мирных жителей. ...“Обязанность защищать” не планировалось применять в качестве меры воздействия на любой режим, который ведет себя неправильно. Она рассчитана только на те случаи, когда совершаются массовые зверства геноцид, военные преступления, преступления против человечности и этнические чистки»¹⁸. Другие настаивают на том, что, «применив [в случае с Ливией концепцию] “обязанности защищать”, Совет Безопасности содействовал сближению [понятий] легитимной (т.е. этически оправданной) и законной (т.е. допустимой с точки зрения права) интервенции. ...Совбез [тем самым] сократил разрыв между легитимностью и законностью. Однако этические и правовые основания для [интервенции] того и другого [типа] весьма туманны. Самое главное, и легитимные, и законные результаты операции вовсе не гарантированы»¹⁹. То, что последовало за принятием резолюций СБ ООН 1970 и 1973 в рамках концепции «обязанности защищать» хорошо известно²⁰. Та ситуация, в которой оказались страна и её население

в настоящее время, подтверждает, что даже международное право может быть использовано в идеологических целях и, фактически, стать частью более глобальной пропагандистской кампании. Даже официальным лицам на самом высоком уровне, видимо, тогда было очень трудно поверить, что «революционеры» из «защитников» мирного населения превратятся в мучителей и мародеров, совершающих преступления как раз против тех, чьи права они отстаивали с оружием в руках, да еще и заручившись поддержкой могущественных международных организаций ООН и НАТО.

Фаза 3. После убийства Каддафи.

Эта фаза, основным содержанием которой стала «победа» над «тираном», как ни странно, продолжается и по сей день. Доказательством тому служит выпущенный Би-би-си в 2014 г. документальный фильм под названием «Бешеный пёс: тайный мир Каддафи»²¹, в котором, как в каталоге, отражены все без исключения темы пропагандистских кампаний СМИ с 80-х годов до текущего момента. При этом доказательная база остается, мягко говоря, неубедительной. Чтобы понять истинное значение главной «победы революции» 2011 г. с позиций дня сегодняшнего, нужно попытаться проанализировать то самое событие, которое стало началом нового периода в истории Ливии, т.е. убийство «диктатора» повстанцами. Как отмечают известные бельгийские социологи Жан-Клод Пайе и Тюлай Умай в своей статье «Культ убийства и символические законы западного варварства»²², расправа над Каддафи имеет символический смысл. Это своеобразное жертвоприношение, растиражированное международными СМИ как в виде ярких повторяющихся образов, так и в вербальной текстовой форме. Многократную трансляцию видео последних минут жизни Каддафи и, без пауз и переходов, сцен безудержной эйфории повстанцев, окруживших его мертвое тело, следует расценивать как принуждение общественности «наслаждаться зрелищем смерти», грубым вмешательством в повседневную жизнь обывателей²³. Вместе с тем обращает на себя внимание и тот факт, что звуковым сопровождением к этому визуальному ряду служат выкрики «Аллах велик», хотя всё происходящее носит явно антиисламский характер. И убийство как таковое, и двукратное нарушение правил, касающихся погребения, противоречат как мусульманским, так и общечеловеческим нормам. Никак не препятствуя, а наоборот, поощряя подобное, новая власть в лице Переходного национального совета (ПНС) поставила себя выше существовавшего в Ливии традиционного уклада общественной жизни, заявила о своей

«легитимности», символически расположив «политику» над религией и моралью. Резко «перевернув» устоявшуюся систему ценностей, правительство, сознательно или нет, открыло путь идеологии радикальных исламистов: основой государства, законность которого выстраивалась, фактически, на ритуальном убийстве, был официально провозглашен... шариат²⁴.

Кадры «линчевания» Каддафи, включают Пайе и Умай, «говорят нам не столько о самом конфликте, сколько о состоянии нашего (т.е. западного. – *Авт.*) общества, и о будущем, уготованном Ливии бесконечной войной»²⁵. Безусловно, подобные поиски символизма и уж тем более следов первобытных ритуалов в наше просвещенное время можно было бы посчитать преувеличением и объяснить излишним рвением ученых во всём находить этнографические параллели и делать поспешные обобщения о человеческой природе, если бы не созданный ранее прецедент с казнью Саддама Хусейна. По случайному (или нет?) стечению обстоятельств его повесили в мусульманский праздник Ид аль-Адха, «День жертвоприношения», а видео с мобильного телефона, как и кадры смерти Каддафи, вскоре появились в СМИ, хотя и не получили столь широкого распространения. Аналогия с «ритуальным убийством» напрашивается сама собой.

В отличие от относительно ясных целей двух предыдущих фаз создать отрицательный образ «врага» и оправдать таким образом военную операцию необходимость продолжать медиакампанию после того, как программа уже выполнена, кажется избыточной. Возможно, теперь Запад пытается уверить себя и общественность, что всё предпринятое было правильным, а Каддафи «виноват» уж тем, что повёл себя не так, как от него ожидали, и не ушел «в нужный момент». Происходит очередная смысловая подмена: если с ним так обошлись, значит, он действительно того заслуживал, а имели ли место все те преступления, которые ему приписывают, не столь важно. Приблизительно в том же духе в 2009 г. британский премьер-министр Тони Блэр высказывался и по отношению к Ираку: несмотря на то что оружие массового уничтожения так и не было найдено, война против Саддама Хусейна была полностью оправданна, поскольку таким образом был положен конец его диктатуре²⁶.

Между тем сам Муаммар Каддафи четко видел будущее, уготованное стране, еще в самом начале «арабской весны»: «Разве вы хотите, чтобы пришли американцы и оккупировали вас? Превратили вас в Афганистан, Сомали, Пакистан или Ирак? Это

произойдет с нашей страной. Наша страна станет похожей на Афганистан»²⁷.

* * *

В настоящий момент даже самые оптимистичные надежды на демократическое будущее Ливии выглядят, по меньшей мере, неубедительно. Смерть лидера страны Муаммара Каддафи даже в ритуальном, жертвенном смысле не предотвратила последующей массовой гибели невинных людей, а поэтому действия НАТО и подотчётных им сил не могут быть оправданы никакой «целесообразностью». Война в Ливии продолжается, и, возможно, тем, кто отстаивал «права народа», давно уже пора перестать сражаться с идолами и образами из прошлого и иметь мужество признать существование реальных, а не мнимых проблем.

Примечания

- ¹ Libya votes on constitutional saaembly-<http://america.aljazeera.com/articles/2004/2/20low-turnout-in-libyaasvote-forconstitutiondraftingbody.html>
- ² Fahim K., Zway S.A. Violence and uncertainty mar Libyan Election for a New Parliament. – <http://www.nytimes.com/2014/06/26/world/africa/violence-and-uncertainty-mar-libyan-election-for-a-new-parliament.html>
- ³ Scherer S. Western countries alarmed as Libya slides towards chaos. – <http://uk.reuters.com/article/2014/03/06/uk-libya-conference-idUKB REA2523B20140306>
- ⁴ Мейсан Т. «Трагедия в Сормане». – <http://www.voltairenet.org/Tragediya-v-Sormane>
- ⁵ The President's News Conference, April 9, 1986. – <http://www.reagan.utexas.edu/archives/speeches/1986/40986d.htm>
- ⁶ Perdue William D. The Ideology of Terrorism: «Reaganspeak» and the Politics of Paranoia Against Libya – in: Libya: the Vilified Revolution [ed. by Themba Sono]. – USA, Progress Press Publications, 1984. – P. 35–36.
- ⁷ 1986: US launches air strikes on Libya. – http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/april/15/newsid_3975000/3975455.stm
- ⁸ См., напр.: Libya crisis: UN Security Council to meet over Gaddafi crackdown. – <http://www.theguardian.com/world/2011/feb/22/libya-crisis-un-security-council>; Libyan Dictator Gaddafi wanted by ICC for crimes against humanity. – <http://www.novinite.com/articles/129675/>
- ⁹ Abrams E. Our bargain with the new Gaddafi. – <http://online.wsj.com/news/articles/SB10001424052748703842004576163212492956024>
- ¹⁰ Sly L. After Libyan woman's rape claims, methods of Gaddafi government put on display. – http://www.washingtonpost.com/world/Libyan-woman-offers-glimpse-into-workings-of-gaddafi-government/2011/03/26/AFhBEbdB_story.html

- 11 См., напр.: Cojean A. Gaddafi's Harem. New York, Grove Press. 2013; Aames A. The Rape of Libya: Four decades of suffering under Muammar Gaddafi. Create Space Independent Publishing Platform, 2012.
- 12 Cockburn P. Amnesty questions claim that Gaddafi ordered rape as weapon of war. – <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/amnesty-questions-claim-that-gaddafi-ordered-rape-as-weapon-of-war-2302037.html>
- 13 Amnesty accuses Libyan militias of unbridled torture. – <http://www.cbc.ca/news/world/amnesty-accuses-libyan-militias-of-unbridled-torture-11261506>
- 14 Murphy D. So who are the Libya's rebels exactly? – <http://www.csmonitor.com/World/Backchannels/2011/0719/So-who-are-Libya-s-rebels-exactly>
- 15 Abrams E. Op. cit.
- 16 Campaign Themes, Strategies, and Developments. Barak Obama's campaign themes and strategies. – <http://www.icpsr.umich.edu/icpsrweb/instructors/setup2008/campaign-strategies.jsp>
- 17 См., напр.: Post Jerrold M. Qaddafi Under Siege. A political psychologist assesses Libya's mercurial leader. – http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/03/15/qaddafi_under_seige?wp_login_redirect=0
- 18 Patrick S. A New lease on life for humanitarianism. How operation Odyssey Day will revive RtoP. – <http://www.foreignaffairs.com/articles/67674/stewart-patrick-a-new-lease-on-life-for-humanitarianism>
- 19 Doyle W. Michael. The Folly of Protection. Is Intervention against Qaddafi's regime legal and legitimate? – <http://www.foreignaffairs.com/articles/67666/Michael-w-doyle/the-folly-of-protection>
- 20 См., напр.: Дорошенко Е.И. Операция «Объединенный защитник»: Все грани реальности // Азия и Африка сегодня. – 2014. – N 4. (Doroshenko E.I. 2014. Operatsiya «obyedinyonnyi zashchitnik»: vse grani realnosti // Aziya i Afrika segodnya. № 4) (in Russian).
- 21 Подробнее см.: <http://www.bbc.co.uk/programmes/b03tj0n0>
- 22 Paye C., Umay Tulay. The Cult of killing and the symbolic order of western barbarism. – <http://www.voltairenet.org/article178162.html>
- 23 Ibidem.
- 24 McConnell D., Todd B. Libyan leader's embrace of Sharia raises eyebrows. – <http://edition.cnn.com/2011/10/26/world/africa/libya-sharia/>
- 25 Paye J.C., Umay Tuay. Op. cit.
- 26 Butt R., Norton Taylor R. Tony Blair admits: I would have invaded Iraq anyway. – <http://www.theguardian.com/uk/2009/dec/12/tony-blair-iraq-chilcot-inquiry>
- 27 Excerpts from Libyan Leader Muammar al-Qaddafi's Televised Address, February 22, 2011 – in: The New Arab Revolt. What Happened, What It means, and What comes Next. USA, Council of Foreign Affairs.

*«Азия и Африка сегодня»,
М., 2014 г., № 10, с. 26–30.*

В. Кириченко,
соискатель, научный сотрудник (ИБ РАН)
**ПОЛОЖЕНИЕ ШИИТСКОГО МЕНЬШИНСТВА
В САУДОВСКОЙ АРАВИИ: СОЦИАЛЬНЫЙ
И ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

Численность шиитского населения Королевства Саудовская Аравия достигает 27,6 млн человек¹. Шииты составляют от 10 до 15% от этого числа. Около 80% шиитов – имамиты (умеренное течение, почитающее 12 имамов). Они проживают преимущественно в Восточной провинции. Эта провинция богата нефтью, поэтому большинство населения занято в нефтяном секторе. Кроме того, в провинциях Джизан (юго-восток страны) и Наджран (на границе с Йеменом) проживают зейдиты и исмаилиты. Последние традиционно относятся к крайним шиитам, хотя со времени образования этих течений их сторонники стали более умеренными. На западе Аравийского полуострова в Хиджазе также проживает около 1 тыс. шиитов².

Как известно, больше всего шиитов живет в Иране и Ираке. Саудовская Аравия последовательно боролась за чистоту ислама и выступала против шиитов. В частности, в 1801 г. мавзолей внука Пророка Хусейна в городе Кербела (Ирак) был разрушен ваххабитами, но со временем шииты его восстановили. Восточная часть Саудовской Аравии – родина выдающихся шиитских правоведов, таких как Ибрагим аль-Катифи (XVI в.), Ахмад Зайн ад-Дин аль-Ахсаи (ск. в 1801 г.) и Али аль-Хунайзи (ск. в 1944 г.). Здесь до середины 40-х годов XX в. существовали шиитские образовательные центры. В 1944 г. после их закрытия властями (вследствие дискриминационной политики) большинство студентов-богословов уехали в Ирак³.

Традиционно шииты проживают на территории Аравийского полуострова в районе аль-Хасса (аль-Ахса). Эта область перешла под власть эмира Неджда в 1913 г. после того, как Абдулазиз ас-Сауд отвоевал её у османов. В связи с этим российский восточ-

¹ <http://business-sunrise.com/naselenie-saudovskoj-aravii/>

² Saudi Arabia 2012. International Religious Freedom Report, p. 2. – <http://www.state.gov/documents/organization/208622.pdf>

³ <http://www.currenttrends.org/research/detail/the-shiites-of-saudi-arabia>

ковед А.М. Васильев отмечает, что «захват богатой провинции и выход к Персидскому заливу гарантировали жизнеспособность и дальнейшее укрепление государства Саудидов»¹. Уставшее от османских поборов население помогло будущему королю Саудовской Аравии укрепить свою власть, но в 1925–1927 гг. под давлением ихванов² правитель ограничил права шиитов аль-Хассы. Ихваны считали шиитов идолопоклонниками и настаивали на их принудительном обращении в «истинный» ислам. По настоянию Абдаллы аль-Джилауи, губернатора области аль-Хасса, было разрушено несколько шиитских мечетей. Опасаясь дальнейших репрессий, многие шииты были вынуждены бежать в Ирак и Бахрейн, где была небольшая шиитская община. Оставшиеся в аль-Хассе шииты, возмущенные притеснениями, подняли восстание, однако оно было быстро подавлено. Позже, когда Ибн Сауду удалось обуздать ихванов, он разрешил шиитам отправлять свои религиозные обряды в частном порядке. Однако им по-прежнему было отказано строить мечети и религиозные школы³.

В 1932 г., после того как Неджд и Хиджаз были **объединены в одно государство**, и было провозглашено создание Королевства Саудовская Аравия, положение шиитов ухудшилось. С момента основания Саудовской Аравии в 1932 г. шиитское меньшинство подвергается дискриминации. Шииты не занимают должностей в администрации, их не привлекают к работе в силовых структурах. Периодически шиитское население поднимало восстания, однако власть их подавляла.

После иранской революции, уже в ноябре 1979 г. начались активные выступления местных шиитов. Сначала это были мирные демонстрации, которые разгонялись отрядами национальной гвардии. Наблюдатели отмечали, что столь жесткое отношение властей к демонстрациям шиитов было связано с тем, что эти

¹ Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745 – конец XX в.). – М., 1999. – С. 262–263.

² Ихваны – исламское религиозное военное ополчение, которое представляло собой главную военную силу первого правителя Саудовской Аравии Ибн Сауда (еще до объединения страны) и сыграло ключевую роль в становлении его в качестве правителя большей части Аравийского полуострова при создании путем объединения различных территорий и племен нового государства – Саудовской Аравии.

³ David Commins. The Wahhabi Mission and Saudi Arabia I.B. Tauris. – London – New York, 2006. – P. 76.

события произошли почти одновременно с захватом Священной мечети в Мекке¹.

Второй всплеск недовольства произошел в феврале 1980 г., когда рабочие, занятые в нефтедобыче (в большинстве своём – шииты), выступили с требованием, чтобы доходы от нефти, добываемой в Восточной провинции, шли на развитие провинции². Следует отметить, что шииты КСА повсеместно заняты на низкоквалифицированной работе.

Иностранные исследователи на примере компании АРАМКО отмечают, что на высокооплачиваемых постах шиитов практически нет³. В ряде публикаций местных шиитов считают не арабами, а выходцами из Ирана. Власти постоянно подозревают местных саудовских шиитов в связях с Ираном. Тем не менее в 70–80-х годах в Саудовской Аравии постепенно стали появляться религиозно-политические организации шиитов. Они возникли как ответ на притеснения со стороны суннитского большинства.

Старейшей шиитской организацией Саудовской Аравии является «Шиитское исламское движение за реформы», которая возникла в конце 70-х годов, и постепенно были созданы отделения движения в разных районах королевства. С самого начала власти стали пристально наблюдать за работой организации и филиалов, но их деятельность направлена главным образом на образование, благотворительность, программы консультирования и обслуживания мечетей. Наиболее видные деятели, в том числе ее лидер Хасан ас-Сафар, стремятся выступить в роли посредников между властями и шиитскими массами. Благодаря усилиям ас-Сафара,

¹ 20 ноября 1979 г. священный для мусульман город оказался в руках мятежников. Заложниками в главной мечети Мекки оказались 6 тыс. человек. Саудовскому королю Халеду пришлось обратиться за помощью к французским властям. В результате штурма мечети погибло более сотни военных. Из нескольких сот террористов выжило лишь несколько десятков. Позже все террористы были казнены. Количество жертв среди паломников официально названо не было.

² Ramazani R.K. *Revolutionary Iran Challenge and Response in the Middle East*. – Baltimore & London, 1987. – P. 40.

³ Goldberg J. *The Shii minority in Saudi Arabia. Shiism and Social Protest*, New Haven, 1986. – P. 237. In David Commins. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* I.B. Tauris. – London – New York, 2006. – P. 169.

шииты получили разрешение проводить памятные мероприятия в связи с ашурой¹.

Еще в 1993 г. король СА Фахд ибн Абд аль-Азиз во время встречи с шиитскими лидерами страны пообещал, что более не будут допускаться никакие формы дискриминации по отношению к шиитам. Была объявлена амнистия политическим эмигрантам. Однако на деле проблема дискриминации по отношению к шиитам осталась нерешенной.

Успех шиитской исламской революции в Иране способствовал радикализации части шиитского населения КСА. В 1987 г. в Саудовской Аравии шиитами была создана организация «Хизболла аль-Хиджаз». С самого начала она была клерикальной группировкой, ориентированной на Иран и смоделированной по образцу ливанской организации «Хизболла».

В 1970-х годах группа саудовских шиитов, которые проходили обучение в г. Неджефе у аятоллы Мухаммада Бакира ас-Садра², познакомились с учением Хомейни. После иранской революции они переехали в г. Кум, где в середине 1980-х годов сформировали организацию «Таджму Улама аль-Хиджаз» («Собрание улемов Хиджаза»), ставшую позднее частью «Хизболла аль-Хиджаз». Клерикальное крыло «Таджму Улама аль-Хиджаз» действовало на базе Хаузы аль-Хиджазии (Хиджазской духовной академии) в Куме. По мнению западных исследователей, эти названия указывают на то, что, как и аятолла Рухолла Хомейни, участники организации использовали термин «Хиджаз» (территория на западе Аравийского полуострова, часть Саудовской Аравии, историческое место возникновения ислама) применительно ко всей Саудовской Аравии, чтобы подорвать легитимность династии ас-Саудов. Члены организации также называли себя «Хиджазин», или «Хатт аль-Имам», т.е. линия Имама (Хомейни): под этим именем они до сих пор известны в Саудовской Аравии. И хотя небольшая община шиитов проживает в Медине, основатели

¹ Ашура – 10 мухаррама (т.е. 10 числа первого месяца мусульманского года по Хиджре), поминальный день, когда происходят специальные церемонии в память Хусейна, внука Пророка, погибшего при Кербеле в 680 г.

² Мухаммад Бакир ас-Садр, великий аятолла, сейид известный также как аш-Шахид аль-Хамис (пятый мученик) (1935–1980), – известный иракский шиитский богослов, правовед, философ, основатель Партии исламского призыва.

«Таджму» и «Хизболлы» были выходцами из Восточной провинции, в основном, из аль-Ахсы¹, Сафвы и Тарута.

31 июля 1987 г. во время хаджа у Великой мечети возник инцидент, в который была вынуждена вмешаться саудовская полиция. В ходе столкновений с полицией погибло свыше 400 человек, в основном это были иранские паломники. Власти Ирана и Саудовской Аравии перекладывали вину друг на друга, что привело к серьезному ухудшению отношений между двумя странами. И хотя в инцидент были вовлечены главным образом иранцы, спецслужбы королевства подозревали наличие связей между паломниками из Ирана и саудовскими шиитскими организациями. Ситуация вызвала общественный резонанс в мусульманском мире, причем оба государства стремились повлиять на общественное мнение за рубежом и дискредитировать противоположную сторону.

Спустя неделю после трагического инцидента «Хизболла аль-Хиджаз», созданная в мае 1987 г., выпустила одно из своих первых заявлений с призывом восстать против режима Саудидов. Среди основателей «Хизболлы аль-Хиджаз» были лидеры «Таджму Улама аль-Хиджаз»: шейх Хашим аш-Шахс, шейх Абд аль-Карим Хубайл и Абд аль-Джамиль аль-Маа. С самого начала у «Хизболлы аль-Хиджаз» было два крыла: одно для религиозных и политических действий – «Таджму Улама аль-Хиджаз», второе – для военных целей. В августе 1987 г. произошел взрыв на нефтяном заводе в г. Рас аль-Джуайма. Правительство объявило, что это был несчастный случай, но позднее взрыв был охарактеризован как диверсия «Хизболлы аль-Хиджаз». Через полгода, в марте 1988 г., прогремели взрывы на нефтехимическом заводе Садаф в г. Джубейл, ответственность за которые взяла на себя «Хизболла аль-Хиджаз». Теракт совершила небольшая группировка «Хизболлы», состоявшая из четырех выходцев из Тарута. Один из них был служащим завода Садаф, а другой сражался на стороне «Хизболлы» в Ливане и прошел военную подготовку. Несколько бомб также сдетонировали на очистном заводе в Рас Тануре (основной нефтяной порт на берегу Персидского залива). Последовали широкомасштабные аресты, и когда силы безопасности вступили в бой с тремя членами «Хизболлы аль-Хиджаз», было убито и ранено несколько саудовских полицейских. Позже трое участников пере-

¹ Аль-Ахса – крупнейшее губернаторство в Королевстве Саудовская Аравия, известное богатейшими запасами нефти. Сафва и Тарут – города на побережье Персидского залива.

стрелки, еще один член организации были публично казнены. Казнь четырех боевиков была санкционирована фетвой Совета Ассамблеи старших улемов, предписывавшей смертную казнь в отношении диссидентов, обвиненных в «диверсии». В ответ «Таджму Улама аль-Хиджаз» распространила заявление под заголовком «Казнь четырех бойцов на Аравийском полуострове». Аналогично поступила и «Хизболла аль-Хиджаз». Кроме того, с осуждением казни выступил иранский аятолла Хосейн-Али Монтазери¹, а МИД Ирана обнародовало заявление, в котором отрицало причастность к акциям «Хизболлы аль-Хиджаз».

Некоторые члены «Хизболлы аль-Хиджаз», желая отомстить за казни соратников, убили нескольких саудовских дипломатов и представителей за рубежом. В сентябре 1989 г. 16 кувейтских шиитов были обезглавлены за контрабанду взрывчатых веществ и закладку бомб в районе Великой мечети в Мекке в июле 1989 г. Они были членами группировки «Хизболла аль-Кувейт», но являлись шиитами иранского и саудовского происхождения. Действительно, семейные связи между шиитами аль-Хассы и шиитами-эмигрантами в Кувейте обычно крепки и продолжают играть роль в развитии сети «Хизболлы» в Персидском заливе. Несколько шиитов из аль-Хассы были также арестованы, после чего члены организаций «Хизболла аль-Кувейт» и «Хизболла аль-Хиджаз» на пресс-конференции в Бейруте объявили о грядущем возмездии. Уже в ноябре 1989 г. «Организация Священной войны в Хиджазе» заявила о своей ответственности за убийство саудовского дипломата в Бейруте, в отместку за казнь 16 кувейтцев и четырех саудовцев².

С конца 1980-х годов несколько членов «Хизболлы аль-Хиджаз» совершали поездки из Ирана в Ливан, где они, скорее всего, проходили военную подготовку. Они использовали погребальный комплекс Сейиды Зейнаб в Дамаске как место вербовки новых членов среди тех, кто совершал паломничество к мечети

¹ Великий аятолла Хосейн-Али Монтазери (1922–2009) – один из наиболее влиятельных политиков Ирана в период правления аятоллы Хомейни. Был одним из лидеров исламской революции 1979, с 1980 г. считался официальным преемником Хомейни, однако в 1989 г. впал в немилость в связи с разногласиями с Хомейни по вопросам внешней и внутренней политики.

² Middle East Journal. Vol. 64. N. 2. P. 187. Matthiesen T. Hizbullah al-Hijaz: History of the Most Radical Saudi Shia Group.

Сейиды Зейнаб¹. Саудовские шииты также сражались на стороне ливанской «Хизболлы» против Израиля на юге Ливана.

В 1996 г. грузовик со взрывчаткой взорвался около американских казарм в саудовском городе аль-Хобар² на побережье Персидского залива. 19 американцев погибли, 400 были ранены. После того как «Хизболла аль-Хиджаз» была обвинена во взрывах, большинство ее членов были арестованы. Применение репрессивных мер заметно сократило численность организации. В 1997 г. произошло улучшение отношений между Саудовской Аравией и Ираном, которое последовало вслед за приходом к власти Мохаммада Хатами³ в 1997 г., что привело к постепенному сворачиванию деятельности «Хизболлы аль-Хиджаз», хотя её духовные лидеры по-прежнему пользуются популярностью в некоторых частях Восточной провинции⁴.

Отношения между Саудовской Аравией и Ираном, несмотря на периодические улучшения, остаются напряженными со времен исламской революции 1979 г. Эти державы издавна конкурируют за политическое влияние в регионе Персидского залива. Это соперничество имеет и конфессиональный аспект. Иран – шиитская держава, а Саудовская Аравия – претендует на роль лидера суннитского мира. При этом иранцы постоянно критикуют Саудовскую Аравию за прозападную политику. В свою очередь, саудиты недовольны тем, что Иран стремится укрепить свое влияние в арабском мире, опираясь на шиитов арабских стран.

С начала 1990-х годов иранские власти неоднократно выражали пожелание нормализовать отношения с Саудовской Аравией. Со своей стороны Саудовская Аравия также делала шаги навстречу Ирану. В 1999 г. Саудовскую Аравию с официальным визитом

¹ Сейида Зайнаб бинт Али ал-Кубра – внучка Пророка Мухаммеда по линии его дочери Фатимы аз-Захры и его зятя Али ибн Абу Талиба. Особо почитается мусульманами-шиитами в силу принадлежности к семье Мухаммеда.

² База была построена в 1979 г. недалеко от города Дахран, Восточной провинции Саудовской Аравии, но не использовалась до войны в Персидском заливе в 1990 г. Во время и после войны там базировались коалиционные силы, действующие на территории Дахрана, в том числе военнослужащих из США, Саудовской Аравии, Франции и Великобритании. Семьи саудовских военных проживают в южной части комплекса.

³ Мухаммад Хатами – пятый президент Исламской Республики Иран в 1997–2005 гг.

⁴ Middle East Journal. Vol. 64. N. 2. P. 179. Matthiesen T. Hizbullah al-Hijaz: History of the Most Radical Saudi Shia Group.

посетил президент Мохаммад Хатами (предшественник М. Ахмадинежада). Подчеркивая значение этого визита, саудовский министр иностранных дел Сауд Аль-Фейсал заявлял, что «обе стороны будут и в дальнейшем прилагать усилия к тому, чтобы ликвидировать все препятствия, стоящие на пути созидания образцовых отношений между Ираном и другими государствами региона, потому что мы разделяем общую судьбу»¹. Позднее М. Ахмадинежад, шестой президент Ирана (2005–2013), также неоднократно встречался с саудовским монархом. Однако внешнеполитические амбиции обеих стран не способствуют сближению позиций двух стран. Примером очередного обострения отношений Саудовской Аравии и Ирана может служить шпионский скандал, разразившийся в марте 2013 г.

19 марта 2013 г. в Министерстве внутренних дел Саудовской Аравии заявили об аресте 18 шиитов по подозрению в шпионаже в пользу Ирана. 16 из них были саудовцами, а двое других – гражданами Ливана и Ирана. Среди арестованных оказались представители шиитской интеллигенции и духовенства². МИД Ирана опровергло обвинение Саудовская Аравия в подготовке шпионов.

Несмотря на имеющиеся разногласия, в августе 2014 г. представители Саудовской Аравии и Ирана заявили о желании открыть новую страницу отношений. Эти намерения исходят из официально провозглашенного курса иранского руководства на такриб – сближение двух исламских течений – суннизма и шиизма. 25 августа 2014 г. в столицу Саудовской Аравии г. Эр-Рияд с официальным визитом прибыл заместитель министра иностранных дел Ирана Хосейн-Амир. Иранский дипломат встретился с принцем Саудом аль-Фейсалом, министром иностранных дел Саудовской Аравии, который отметил, что его страна готова улучшить отношения с Ираном, добавив, что Саудовское королевство надеется урегулировать любые разногласия с Исламской республикой в ходе будущих переговоров.

26 августа 2014 г. по итогам переговоров, проходивших в г. Джидда, Хосейн-Амир Абдоллахиян и министр иностранных дел Саудовской Аравии Сауд аль-Фейсал подчеркнули важность открытия новой страницы в политических отношениях между

¹ <http://i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-11816.html> Косач Г.Г. О визите президента ИРИ М. Ахмадинежада в Саудовскую Аравию.

² <http://english.alarabiya.net/en/2013/03/26/Espionage-ring-in-Saudi-Arabia-linked-to-Iran-interior-ministry.html>

двумя странами. В повестке дня было обсуждение региональных проблем, в частности в районе Персидского залива, а также и угрозы мусульманскому миру. Оба министра выразили особую озабоченность в связи с использованием религии экстремистскими группами в качестве инструмента, что приводит к искажению образа ислама¹.

Встреча дипломатов состоялась в то время, когда боевики из террористической организации «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ) захватили значительные части Сирии и Ирака, имеющего общую границу как с Ираном, так и с Саудовской Аравией. Подобная ситуация не может не беспокоить как Эр-Рияд, так и Тегеран. Можно предположить, что угроза со стороны ИГИЛ будет способствовать улучшению отношений между странами, хотя бы временно. Тем не менее видимость потепления в отношениях ни в коей мере не скрывает жесткой конкуренции обеих держав в регионах, где реализуются приоритеты их внешней политики². Саудовцев особенно беспокоит влияние Ирана на шиитскую общину, проживающую в королевстве.

В Саудовской Аравии, также как и повсюду в арабском мире, среди народа популярны антиамериканские настроения. Нередко шиитов обвиняют в пособничестве американцам. Шииты же стремятся доказать преданность «арабской родине». Для этого, как отмечает французский исследователь Л. Луэр, шииты КСА, большинство которых, как мы уже отмечали, проживают в богатом нефтью районе аль-Хасса, вынуждены постоянно разоблачать имеющиеся якобы у США планы, согласно которым Саудовскую Аравию ожидает раздел, причем аль-Хасса отойдет к Бахрейн³. Что касается исмаилитов Наджрана, то они также сталкиваются с дискриминацией, но, в отличие от шиитов Восточной провинции, они малочисленны, что заставляет их не вступать в конфликт с властями. То же можно сказать и о саудовских зейдитах⁴.

Антиамериканизм саудовских шиитов усилился после вторжения США в Ирак и последовавшего за этим падения режима Саддама Хусейна. 30 апреля 2003 г. шиитские активисты передали

¹ <http://en.trend.az/azerbaijan/politics/2305708.html>

² Там же.

³ Цит. по: Социальные и гуманитарные науки. РЖ. Серия 9. Востоковедение и африканистика. – 2007. – № 2. – С. 124. Louer L. La Reconfiguration du chiisme politique au Moyen-Orient. Etudes de la documentation française.

⁴ <http://www.iimes.ru/?p=15531>

Абдаллаху ибн Абд аль-Азизу, наследному принцу и премьер-министру королевства, документ, названный «Партнеры в Отечестве». В этом документе подчеркивается, что саудовские шииты – «исконная, неотделимая часть дорогого Отечества, которое является для них единственной Родиной и которому они беспредельно преданы»¹. В документе от имени саудовских шиитов высказана серьезная озабоченность событиями, происшедшими в Ираке и на Ближнем Востоке, и выражается надежда на то, что руководство королевства возьмет на себя роль гаранта исламской солидарности. Одновременно авторы документа напомнили руководству страны о неравноправном положении шиитов в королевстве.

В этих условиях саудовский режим вынужден был отреагировать и предпринять какие-то шаги. В 2005 г. в Саудовской Аравии была создана Комиссия по правам человека (аль-Ляджна ли хукук аль-инсан). Она состоит из 24 человек, из них шиитов только двое. Комиссия рассматривает жалобы относительно судебных решений, которые можно расценивать с точки зрения фаворитизма. Однако этот орган не занимается делами, связанными с религией или толерантностью в межконфессиональных отношениях. В Меджлис аш-Шура (Консультативный совет, подобие парламента, члены которого могут предлагать законы на рассмотрение совету министров) входит лишь пять депутатов-шиитов из 150². В первом составе меджлиса, учрежденном в 1993 г., из 60 членов был только один шиит³.

В 2008 г. представители шиитской общественности выдвинули «Проект шиитской интеграции в политические и национальные структуры: Программа действий для решения проблемы конфессиональной дискриминации». Этот проект был представлен наследному принцу, Султану Бен Абдель Азизу, и в него вошли две инициативы.

1. О решении проблемы дискриминации и маргинализации шиитов на основании конфессиональных причин и обеспечении равного отношения к шиитам на основе гражданства.

¹ http://www.aljazeera.net/in-depth/shia_saudia/2003/5/5-31-9.htm

² Saudi Arabia 2012. International Religious Freedom Report. P. 4. – <http://www.state.gov/documents/organization/208622.pdf>

³ Sukkar Atif Abdullah Political Reform and its impact on political stability: A case study of the Kingdom of Saudi Arabia During the period from 1990 to 2010, Michigan, 2010. – P. 167.

2. О прекращении политики государства, которая приводит к разделению по конфессиональному признаку и может поставить шиитов в оппозицию к государству¹. Инициативы осталась без внимания властей.

На официальном уровне проблема шиитов почти никогда не обсуждается. В то же время в среде радикалов-ваххабитов активно обсуждаются вопросы о том, насколько шииты лояльны саудовским властям². Суннитское руководство страны с подозрением относится к шиитам, рассматривая их как потенциальных предателей. Негласная дискриминация шиитов проявляется в фактическом запрете их участия в органах государственного управления, элитных частях Вооруженных сил и органах безопасности. В средствах массовой информации шиитская проблема также не освещается. Хотя шииты на востоке могут использовать принципы Джафаритского мазхаба³ в решении вопросов семьи, наследства и дарения, область их постановлений географически ограничена районами Аль-Катиф и Аль-Хасса. Шииты из других частей страны, в том числе на территории провинции Наджран на востоке, и шиитских районов Медины на западе, не имеют доступа в шиитские суды. Более того, власть шиитских судов Восточной провинции ограничена суннитскими судами, которые имеют право наложить вето на решения шиитских судов⁴.

С точки зрения саудовского правительства, паломничество шиитов в Иран нежелательно, однако позволено совершать паломнические поездки в почитаемые шиитами города в Ираке – Неджеф и Кербелу⁵. Однако посещать шиитские святыни в Иране по-прежнему не рекомендуют: саудовских шиитов, которых заподозрили в том, что они посещали Иран, на два года лишают

¹ <http://www.saudishia.com/?act=artc&id=328>

² Вестник МГИМО-Университета. – 2013. – № 2. – С. 109.

³ Джафаритский мазхаб – школа исламского права (фикха), которой следуют шииты-имамиты. Основатель джафаритского толка – имам Джафар ибн Мухаммад ас-Садик, почитаемый имамами как шестой непорочный имам.

⁴ Saudi Arabia 2012. International Religious Freedom Report. P. 4. – <http://www.state.gov/documents/organization/208622.pdf>

⁵ Посещение шиитских святынь – городов Неджефа и Кербела в Ираке – затруднено в связи с ростом военной угрозы в регионе. Иранские власти уже в 2003 г. закрыли пограничный переход «Аль-Мунзирийя» для своих паломников. Шииты, участвующие в ежегодном хадже в Саудовской Аравии, считают своим долгом посетить и иракские святыни. Иначе хадж считается неполным.

паспорта¹. Для того чтобы подорвать иранское влияние на шиитов королевства, саудовские власти периодически глушат исходящий от иранского спутника «Бадр» сигнал арабоязычного канала новостей «Аль-Алям»².

С февраля 2011 г. шиитские демонстрации в КСА участились. Сначала шииты призывали освободить всех политзаключенных, требовали свободы слова, собраний и объединений и выступали за прекращение дискриминации³. Однако позднее их требования стали более радикальными и переросли в выступления против правящей династии. Это произошло после ноября 2011 г., когда при разгоне демонстрации саудовские силы безопасности убили пятерых протестующих, множество было ранено.

Шииты выдвигали многие инициативы, направленные на смягчение общественного напряжения с начала протестов в районе Катиф в феврале 2011 г., которые были представлены губернатору Восточной провинции принцу Мухаммаду бин Фахду. Одной из них стала «Молодежная инициатива» группы молодых саудовцев. В документ были включены пункты, касающиеся прав человека, и в частности религиозных меньшинств. К сожалению, эта и другие инициативы не были реализованы властями.

Примечательно, что после того как 14 марта 2011 г. Саудовская Аравия ввела войска в Бахрейн для подавления акций протеста против правящего режима, шииты Саудовской Аравии потребовали вывода войск, продемонстрировав солидарность с бахрейнскими единоверцами.

В провинции Аль-Хасса шиитов нередко задерживают за публичную молитву или использование баннеров с шиитскими лозунгами. Так, в феврале 2011 г. был арестован шиитский богослов Тауфик аль-Амир, после того как в своей пятничной проповеди он высказался за установление конституционной монархии и соблюдение прав шиитского населения⁴.

В июле 2013 г. во время рейда по домам антиправительственных активистов в Восточной провинции силы безопасности

¹ http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/1999/irf_saudiara99.html

² http://tvstat.cnews.ru/article/2012/03/01/arabskiy_mir_stanovitsya_liderom_sputnikovogo_glusheniya_479666

³ <http://www.tehrantimes.com/middle-east/108718-saudi-forces-kill-teenage-boy-in-qatif>

⁴ World Report 2012: Saudi Arabia <https://www.hrw.org/world-report-2012/world-report-2012-saudi-arabia>

КСА убили подростка. Инцидент произошел в деревне ат-Туби в области Катиф. 19-летний Али Хасан аль-Махрус стал 17-й жертвой противостояния саудовского режима и протестующих, начиная с 2011 г.¹

В июле 2013 г. прошли антиправительственные демонстрации в восточном регионе Катиф. Участники акций выражали солидарность с политическими заключенными и задержанными ранее участниками акции протеста против правящей династии ас-Сауд². Участники демонстраций потребовали от властей королевства освободить заключенных оппозиционеров и узников совести, в том числе аятоллу Шейха Нимра Бакира ан-Нимра, арестованного в 2012 г. Прежде ан-Нимра арестовывали дважды: в 2004 и 2006 гг. В 2009 г. он выступил за отделение Восточной провинции в случае, если власти продолжат нарушать права шиитов. После этого заявления 35 его сторонников были арестованы, но самого Нимра тогда арестовывать не стали³. В период политической напряженности, вызванной «арабской весной», ан-Нимр выступал против насилия по отношению к полиции. «Оружие слова сильнее, чем мощь свинца», — заявил он. В 2012 г. ан-Нимр был снова арестован⁴. В 2013 г. появилась информация, что ан-Нимр был приговорен к смертной казни за подстрекательство к беспорядкам и ожидает исполнения приговора. В августе 2014 г. в регионе Аль-Катиф прошли акции, участники которых требовали освободить ан-Нимра и прекратить репрессии по отношению к шиитам⁵.

Власти Саудовской Аравии стремятся свести к минимуму недовольство среди шиитов. Делая финансовые вливания в социальную сферу, саудовское государство пытается снизить степень напряженности в обществе, существенно ослабляет влияние «арабской весны» на своих граждан. Примером могут служить законодательные акты начала 2011 г. и государственный бюджет на 2012 г. В феврале 2011 г., когда события «арабской весны» были в разгаре, вышли указы о выделении на нужды социального обеспечения (в том числе повышение студенческих стипендий,

¹ <http://www.tehrantimes.com/middle-east/108718-saudi-forces-kill-teenage-boy-in-qatif>

² В общей сложности в тюрьмах Саудовской Аравии находятся более 40 тыс. политических заключенных. — <http://www.tehrantimes.com/middle-east/108842-saudis-hold-demo-anti-government-in-qatif>

³ <http://www.state.gov/documents/organization/208622.pdf>

⁴ <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/07/20127819561763436.html>

⁵ <http://kayhan.ir/en/news/4219/saudis-demand-release-of-shia-cleric>

жилищное строительство, развитие профессиональной подготовки женщин) 121 млрд риалов (более 35 млрд долл.). Это был «королевский дар» подданным, направленный на то, чтобы не допустить общественных волнений, которые охватили другие страны Ближнего Востока¹.

Предложенный на 2012 г. бюджет КСА свидетельствовал о продолжении такой политики: он был призван «поддержать последовательное развитие страны», создать «новые рабочие места для граждан», обеспечить «пропорциональное развитие отраслей экономики и регионов государства»².

Иран пристально следит за событиями в Саудовской Аравии. Шиитские акции протеста широко освещаются в иранских СМИ. Пристальное внимание Ирана к Саудовской Аравии нельзя объяснять только симпатией и солидарностью с шиитами, но и тем, что королевство – стратегический соперник Ирана в регионе.

* * *

Существует несколько факторов, влияющих на отношение саудовских властей к шиитам: ваххабитская идеология, давление со стороны ваххабитских улемов; то, что шииты проживают в богатой нефтью провинции Аль-Хасса; отношения с Ираном. Политическая борьба саудовских шиитов за свои права продолжается. События, которые начались в этой стране на фоне «арабской весны», по-прежнему привлекают внимание руководства крупных держав – Ирана и США.

*«Экономические, социально-политические
и этноконфессиональные проблемы стран Востока»,
М., 2014 г., с 200–209.*

¹ Вестник МГИМО-Университета. – 2013. – № 2. – С. 111.

² Там же.

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Е. Дринова,

кандидат политических наук
(ВГСПУ, г. Волгоград)

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ И ИСЛАМСКИЕ ПАРТИИ: ТЕРНИСТЫЙ ПУТЬ К НЕЛИБЕРАЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ

Проблема совместимости ислама с идеями современной демократии сложна и неоднозначна. Мнения исследователей по этому вопросу весьма различны, а порой и попросту полярны. При этом в научной литературе прослеживаются два основных подхода. Согласно первому, исламская демократия уже существует, однако она по ряду параметров отличается от западной демократии. Американский политолог Ф. Закария называет ее нелиберальной демократией. Вместе с тем, как показали события последних лет, применительно к современному политическому процессу в странах Северной Африки и Ближнего Востока феномен нелиберальной демократии проявляется в том, что результатом политической модернизации становится приход к власти антидемократических сил. Несколько иной позиции придерживается ряд исламских исследователей.

По мнению А. Филали-Ансари, процессы модернизации, охватившие исламские страны, оказали влияние на ислам и способствовали его реформированию. Реформа ислама была призвана очистить религиозные чувства и веру мусульман. Новый реформированный ислам может и должен заниматься социально-политическими проблемами, способствуя тем самым политической модернизации исламского общества в целом. Однако ислам никоим образом не должен быть единственным механизмом реформирования общества [1, с. 76–77].

Р. Ганнуши, тунисский политический религиозный деятель, сформулировал интересную и значимую идею: если под демокра-

тием понимается либеральная модель государственного устройства, преобладающая на Западе, то систему, при которой люди свободно выбирают своих представителей и лидеров, систему, в которой происходит чередование власти, а также соблюдаются все свободы и права человека, нельзя назвать антиисламской. Р. Ганнуши уверен, что мусульмане могут использовать демократические инструменты, так как они не противоречат исламским принципам.

В рамках другого подхода, сторонниками которого, как правило, являются европейские мыслители и ряд исламских политических деятелей, утверждается идея полной несовместимости идей демократии и ислама. Так, по мнению Э. Геллнера, причины несовместимости исламских и демократических ценностей коренятся исключительно в трансцендентной и политической сферах. Суть проблемы заключается в том, что основу религии составляет вера, которая является иррациональной по своей сути. Что же касается такого феномена, как трансцендентное, то его никоим образом нельзя подвергнуть модернизации [2, с. 20–22]. Ф. Кедури, американский исследователь политических проблем в арабских странах, полагает, что ценности ислама и демократии в корне несовместимы и, более того, глубоко чужды мусульманской политической традиции. Близкой точки зрения придерживается С. Наср, известный иранский философ. По его мнению, политическая модернизация ослабила не только традиционные исламские институты, но и основы изначальной исламской традиции. Модернизация стала реформацией для ислама, она привела к секуляризации, а затем и к падению уровня духовности в исламском мире. По мнению С. Насра, давление, которое оказывает модернизация на ислам, является разрушительным для религии. Так утверждается идея, что восстановление традиционного ислама может быть лучшей защитой от модернизации. Иранский философ считает, что это восстановление возможно только на интеллектуальном уровне. Именно по этой причине религиозные традиции, а не модернизация, являются единственным путем морального и духовного прогресса [5, с. 75].

Следует отметить, что мусульмане, которые длительное время проживают в странах Западной Европы, также придерживаются разных взглядов на эту проблему. Так, например, представители политической элиты европейских мусульман считают, что ислам не противостоит идеям либерализма. Более того, ислам должен быть интегрирован в систему либеральных ценностей

Западной Европы. По мнению исламских деятелей, современный ислам должен быть более гибким, что поможет ему приспособиться к идеям западной демократии. Следует отметить, что в Германии о совместимости исламских и демократических ценностей свидетельствует и тот факт, что в стране была зарегистрирована первая исламская партия, представляющая интересы своего электората – мусульман. Малочисленной является вторая группа мусульман – исламисты, которые придерживаются ортодоксальных взглядов и считают необходимым создать в Западной Европе халифат [3, с. 45].

По нашему мнению, угрозу для развития идей либерализма в исламской среде представляет ряд факторов, к числу которых следует отнести процессы самоидентификации, которая у мусульман происходит на конфессиональной основе, и то, что ислам является важным источником политической мобилизации. Процессы политической модернизации в исламском мире проходили неоднозначно и имели специфику той или иной страны. Однако можно выделить одну общую черту политической модернизации, характерную для стран исламского мира, которые встали на путь развития демократии.

Политическая модернизация как переход к демократии сопровождалась в странах Ближнего Востока, Северной Африки, а также в современной России в начале 90-х годов прошлого века активной деятельностью политических религиозных партий. Таким образом, политическая модернизация стала фактором политизации религии и способствовала появлению феномена нелиберальной демократии.

Следует отметить, что нелиберальная демократия имеет как общие, так и специфические черты в каждой отдельно взятой стране. В числе общих черт мы выделяем следующие: в стране реально или формально существуют институты демократии, однако их деятельность способствует приходу к власти фундаменталистов. Вместе с тем в каждой отдельной стране существует политическая и этноконфессиональная специфика. Так, например, особенность нелиберальной демократии в Иране заключается в том, что в стране существует авторитарная форма правления, основанная на теократических принципах, которая вполне сочетается с функционированием демократических институтов (президент, парламент). После революции 1979 г., которая привела к свержению светского режима шаха, в стране была образована Исламская Республика Иран, основанная на законах шариата. Как

отмечает Т.Э. Кафаров, «центральная идея шариата заключается в строгом соблюдении установленных дозволений и запретов, которые не могут быть нарушены ни властями при принятии законов, ни людьми в их действиях» [9, с. 77]. Законы шариата регулируют экономическую, политическую, социальную и личную жизнь мусульманина от его рождения до смерти.

По инициативе духовного лидера мусульман Р. Хомейни в стране была создана политическая партия – «Партия Исламской республики». Шиитское духовенство составляло электорат партии. Основной целью партии декларировалось создание исламской республики. Спустя десять лет, после того как партия выполнила свою миссию, она прекратила свою деятельность. Следует отметить, что активное формирование партийной системы в Иране началось после того, как вступил в действие Закон о партиях.

Несмотря на то что в Иране сильны политические традиции, заложенные Р. Хомейни, на политической арене появляются умеренные реформаторы-демократы, которые кропотливо делают своё дело. В результате на смену консервативным исламским партиям приходят умеренно-демократические партии. Крупным иранским реформатором был М. Хатами, он выступал сторонником демократических преобразований, его часто сравнивали с Горбачёвым. М. Хатами считал, что существуют различные формы демократического государства. Что же касается демократии, то она понималась политическим деятелем предельно широко: это могла быть либеральная или социалистическая система, либо система, основанная на религиозных правилах, нормах и законах.

Государство, основанное на законах шариата, может быть демократическим. М. Хатами был защитником именно такой формы исламской демократии. По его мнению, в современном мире большинство демократических государств страдают, по большому счету, от вакуума духовности. Ислам как кладёзь духовности имеет все возможности для того, чтобы объединить демократию и систему религиозных ценностей. М. Хатами дважды побеждал на выборах и возглавлял умеренно-реформаторское движение, к которому относились партии, умеющие сочетать либеральные идеи и прагматические элементы [14].

В современном Иране активно действуют консервативные партии, которые выступают за сохранение ценностей исламской революции, государственное управление страной под руководством шиитского духовенства. Особенность процесса конфессионального партийного строительства в Исламской Республике

Иран заключается в том, что на смену многопартийной системе, которая существовала в самом начале революционных преобразований в стране, пришла однопартийная система, которая с течением времени сменилась вновь многопартийной системой.

Особенность политической модернизации в таких ближневосточных странах, как Турция, Сирия, Тунис, Египет, проявилась в том, что в результате западной «прививки» демократии эта часть исламского мира встала на путь демократических преобразований. В итоге роль и место религии в политической сфере частично были ограничены. На политической арене этих стран были сформированы и активно действовали светские партии. Что же касается исламских партий, то они, как правило, длительное время находились в оппозиции правящему режиму.

В начале XXI в. ситуация в этих странах качественно изменилась. В настоящее время правящей партией в Турции является исламская «Партия справедливости и развития». Партия долго и упорно шла к власти. Фундамент ПСР составляют идеи свободы и демократии. Партия рассматривает свободу как гарантию демократизации страны. Что же касается религии, то, как отмечается в программе партии, она представляет собой один из самых важных социальных институтов турецкого общества. При этом следует отметить, что партийные лидеры уважают принципы атеизма. Атеизм позволяет комфортно жить неверующим, а гражданам, которые придерживаются каких-либо религиозных взглядов, позволяет исповедовать свою религию. С такой точки зрения атеизм рассматривается как принцип свободы и социального мира. В партийной программе заявлено, что «Партия справедливости и развития» отказывается использовать в своих интересах и политических целях священные религиозные ценности и этническую принадлежность. Вместе с тем заканчивается партийная программа обращением к Аллаху как помощнику в деле строительства демократической Турции [13].

Следует отметить, что специфика современного политического процесса в Турции заключается в том, что наблюдается активное противостояние правящей демократической исламской «Партии справедливости и развития» и светской оппозиционной «Народно-республиканской партии». Длительное время военные и лидеры «Народно-республиканской партии» боролись за отстранение от власти действующего исламского премьер-министра Р. Эрдогана, основателя «Партии справедливости и развития». В 2008 г. они пытались судебным решением запретить деятель-

ность правящей религиозной партии. В 2012 г. лидеры оппозиционной «Народно-республиканской партии» вновь предприняли попытку отстранить от власти исламского премьер-министра, обвинив его в предательстве и лоббировании интересов других стран. Однако эти попытки не увенчались успехом. В свою очередь, президент Турции ведет курс на полное отстранение военного истеблишмента страны от внутривластного процесса. Таким образом, в начале XXI в. Турция продолжает оставаться «расколотым государством»: с одной стороны, для неё характерна светская модель государственного устройства, но, с другой стороны, страна не избежала отступления к традиционным исламским ценностям.

В начале XXI в. произошли серьезные изменения и в политической системе Пакистана. В 2002 г. президент страны П. Мушарраф сформировал «Пакистанскую мусульманскую лигу» (Pakistan Muslim League). В программе партии отмечался такой важный аспект, как развитие идей демократии в Пакистане. В современном Пакистане должна развиваться демократическая культура, а основные демократические ценности выражаются в обязательствах и политике, которую проводит «Пакистанская мусульманская лига». В партийной программе отмечается, что преобразования в Пакистане возможны только при течении стабильного демократического процесса в стране, что, в свою очередь, связано с деятельностью демократических институтов во всех сферах национальной жизни. Лидеры Лиги неоднократно заявляли, что усиление демократических ценностей и прав человека является основой справедливого и плюралистического Пакистана. При этом отмечалось, что препятствием к развитию страны и причиной бедности является коррупция. «Пакистанская мусульманская лига» объявила своей приоритетной целью борьбу с крупномасштабной коррупцией в государстве, для этого экспертам предлагалось взять под строгий контроль всю систему государственных организаций и учреждений. Приоритетной целью объявлялось и образование, так как оно являлось главным в строительстве нового общества. Партия гарантировала свободное получение универсального начального образования. Важной целью партии была борьба с бедностью. В программных документах партии отмечается, что более 50 млн граждан Пакистана живут в крайней нищете. Поэтому необходимы развитие аграрного сектора экономики, усиление сельской инфраструктуры, рост аграрного бизнеса,

высокий уровень жизни для фермеров, сельскохозяйственных рабочих и их семей.

Значимое место «Пакистанская мусульманская лига» уделяла защите женских прав, отмечалась необходимость участия женщин в государственном строительстве. Из действующего законодательства были удалены статьи по дискриминации женщин. В стране были разработаны программы по защите женщин и девочек от насилия. Государственной задачей объявлялось спасение жизней женщин и детей (в Пакистане существуют высокая материнская смертность и смертность младенцев до года). «Пакистанская мусульманская лига» разработала программу по демографической политике. В программе отмечалось, что демографический взрыв является главной причиной безработицы, социальных конфликтов, бедности и терроризма. Поэтому важным направлением новой демографической политики провозглашалось развитие услуг по планированию семьи. Впервые в программе партии были обозначены права пакистанцев, которые не исповедуют ислам. Отмечалось, что представители других религий обладают всеми теми правами, что и мусульмане Пакистана. Эти граждане имеют полную свободу вероисповедания, могут открыто выражать свои религиозные и культурные взгляды. В свою очередь, партия признает их вклад в государственное развитие страны [12].

Однако в общих чертах программа «Пакистанской исламской лиги» повторяла основные идеи «Пакистанской народной партии», основанной в свое время Зульфикаром Али Бхутто. После того как П. Мушарраф вынужден был подать в отставку, президентом Пакистана стал А. Зардари, один из политических лидеров «Пакистанской народной партии». Эта партия занимала значимое место на политической арене Пакистана. Политическую платформу «Пакистанской народной партии» составляли система традиционных исламских ценностей и ориентация на демократическую форму правления. В программе партии была обозначена её основная цель – создание эгалитарного общества, в котором все его члены должны обладать равными возможностями по управлению и иметь доступ к материальным благам.

«Пакистанская народная партия» была создана для промышленных и сельскохозяйственных рабочих, чернорабочих. При этом отмечалось, что интересы этих людей являются приоритетными для партии. В Манифесте партии (2013) были определены её основные принципы: ислам, демократия, социальная справедливость и терпимость ко всем религиям, которые позволяют всем гражда-

нам наслаждаться религиозной свободой. В экономической сфере была разработана программа, ориентированная на самых уязвимых членов общества, предполагалось, что они могли бы заниматься предпринимательством. В медицинской сфере были разработаны программы по медицинскому обслуживанию, по поддержке семьи и женщин. Партия уделяла и продолжает уделять большое внимание участию женщин и молодежи в политике. Следует заметить, что сегодня в Пакистане более 60% населения составляет молодежь до 30 лет. Благодаря усилиям «Пакистанской народной партии» был создан Молодежный парламент. Партия считает важной задачей строительство нового многоэтнического, мультирелигиозного общества, которое сможет противостоять экстремистскому мышлению.

Особенность внутриполитического процесса в Пакистане заключается в том, что на политической арене активно действуют «Пакистанская мусульманская лига» и «Пакистанская народная партия». Одна партия представляет интересы военных, вторая – гражданских лиц. Следует отметить, что становление нелиберальной демократии в Пакистане обусловлено отчасти такими же проблемами, как и в Турции. Неспособность Пакистана развивать стабильную демократию связана в первую очередь с активным вмешательством военных лидеров во внутриполитический процесс страны.

В Северной Африке, в странах Магриба политическая модернизация оказала существенное влияние на ислам и способствовала секуляризации общества. Так, в Тунисе результатом модернизации стал отход от религиозной модели государства и переход к демократической. В стране была принята демократическая Конституция, положения которой ничем не отличались от законов и положений ряда европейских государств. В 80-е годы XX в. в Тунисе был принят «Кодекс гражданского состояния», согласно которому в стране официально было запрещено многобрачие, женщины получили равные права с мужчинами, в том числе и право на развод. Более чем 50% женщин получили возможность учиться в университетах. Женщины стали служить в Вооруженных силах. В результате социальных реформ были запрещены суды шариата, установлено светское судопроизводство. Затем в 90-е годы XX в. в Тунисе начался рост исламских организаций и партий. Исламская партия «Ан-Нахда» выступала за создание исламского государства. Правительство запретило деятельность партии, а её лидера Р. Ганнуши выслало из страны.

Следует отметить, что в 90-е годы тунисское руководство сумело интегрировать часть умеренных исламистов в государственно-политическую систему: оно предложило известным деятелям исламской оппозиции войти в состав Высшего исламского совета и Социально-экономического совета [7, с. 130–131]. По инициативе президента Туниса был подписан «Национальный пакт», в котором подчеркивалась принадлежность Туниса к исламской цивилизации, но при этом подтверждались все демократические преобразования и «Кодекс гражданского состояния». Длительное время в Тунисе действовала многопартийная система во главе с доминирующей светской партией «Конституционно-демократическое объединение», председателем которой был президент Туниса Зин аль-Абеддин Бен Али. Следует отметить, что в парламенте Туниса исламские партии представлены не были.

В начале XXI в. волна арабских революций прокатилась и по Тунису. В 2010 г. в стране был свергнут президент Зин аль-Абеддин Бен Али, который находился у власти 23 года. В стране произошли политические реформы: были выпущены политические заключенные и разрешена деятельность более чем 100 политических партий. После 20 лет изгнания в страну вернулся Р. Ганнуши, лидер партии исламских фундаменталистов «Ан-Нахда». В октябре 2011 г. в стране прошли выборы, на которых победила партия «Ан-Нахда». Партия набрала 40% голосов и получила право сформировать правительство. Лидеры партии хотели создать коалиционное правительство и работать со светскими партиями. По мнению лидеров «Ан-Нахды», одной из самых больших ошибок режима Бен Али было исключение ислама из политической жизни. Ведь ислам представляет собой набор ценностей и образ жизни, а не только религию. «Ан-Нахда» стала первой исламской партией Туниса, которая сформировала правительство. В партийном уставе партии отмечается, что «Ан-Нахда» является национальной исламской партией, которая действует в рамках демократической системы. Лидеры «Ан-Нахды» предложили положить законы шариата в основу тунисского законодательства, но этот факт вызвал возмущение в демократических фракциях парламента [6]. Сегодня политическая ситуация в Тунисе отчасти напоминает ситуацию в Турции. В обеих странах длительное время у власти находились светские политические партии, а исламские партии были в оппозиции. В Тунисе исламские партии не были адаптированы к демократическим традициям, но в свете последних революционных событий они активно стремятся к сотрудничеству со светскими

политическими партиями. Явную угрозу «нелиберально демократическим» преобразованиям в стране представляют ортодоксальные салафиты.

Аналогичная ситуация сложилась в Египте. После падения светски ориентированного режима Х. Мубарака к власти пришли «Братья-мусульмане», движение, которое пользовалось большой поддержкой со стороны среднего класса страны и имело в своём составе более 700 тыс. человек. В результате выборов к власти пришел М. Мурси, политический лидер «Братьев-мусульман». На парламентских выборах в 2012 г. большинство голосов (47%) получили «Братья-мусульмане», четверть мест получила коалиционная группировка радикально настроенных салафитов, а остальные места поделили между собой независимые кандидаты и копты-христиане. Согласно новой Конституции, Египет был провозглашен демократическим государством, но законы шариата стали определять правовое поле страны.

Как показывает практика, со временем длительно существующие радикальные исламские организации начинают постепенно внедрять в свою политическую деятельность демократические ценности, но только после того, как начинают входить во властные государственные структуры. Так было с «Ан-Нахда» в Тунисе и с «Братьями-мусульманами» в Египте. Впервые в новейшей истории Египта был создан прецедент – президентом страны был всенародно избран лидер «Братьев-мусульман» М. Мурси.

Особенность внутривластного процесса в стране заключалась в том, что наряду с умеренными религиозными движениями в Египте активно действовали радикально настроенные исламские партии. В парламенте Египта проходили бурные политические схватки между «Братьями-мусульманами» и радикально настроенной партией салафитов «Нур». Как отмечает Х.М. Малик, партия салафитов «Нур» активно выступала против создания светского демократического государства в Египте, создание которого активно поддерживало движение «Братья-мусульмане» [10]. Однако противостояние между умеренными и радикальными исламскими политиками продолжалось недолго. В 2013 г. военные отстранили законно избранного президента Египта М. Мурси.

Следует отметить, что сразу после этих событий Египет получил финансовую помощь от государств Персидского залива в размере 12 млрд долл. [11]. Как показало время, военные отработали полученные деньги, движение «Братья-мусульмане» вновь

оказалось вне закона, а хрупкая нелиберальная демократия в Египте была повергнута.

Приход к власти исламских партий умеренного и радикального толка в начале XXI в. обозначил новые тенденции политической модернизации в исламском мире.

Во-первых, религиозные партии предприняли попытку создания коалиционного правительства, в которое входили как светские, так и религиозные партии. Во-вторых, результатом политической модернизации является попеременное доминирование во внутривнутриполитическом процессе то умеренных, демократических исламских партий, то радикальных исламских партий. Третья тенденция заключается в активном политическом противостоянии религиозных и светских партий и стремлении религиозных партий к тотальному доминированию.

Опросы, проведенные в странах Ближнего Востока, показали, что большая часть мусульманской общественности положительно относится к участию религиозных партий в политике. Так, например, в Пакистане 46%, в Египте 48% мусульман считают, что ислам играет большую роль в политической жизни страны. Несколько иная ситуация в Индонезии и в Нигерии. В Индонезии 89%, а в Нигерии 88% населения считают, что ислам оказывает значительное влияние на политику своей страны. Подавляющее большинство опрошенных мусульман в Нигерии – 82% – приветствуют участие ислама в политике своей страны. В Индонезии 91% населения считает, что религия играет позитивную роль в политике.

Следует отметить, что турецкие мусульмане не столь категоричны: 69% населения считают, что религия играет большую роль в политике, из них 45% считают, что ислам играет позитивную роль в политике, а 38% полагают, что ислам оказывает негативное влияние на политический процесс в Турции. Только 31% населения считает, что ислам играет небольшую роль в политике. Из них 26% считают роль ислама позитивной и 33% говорят о его негативном влиянии на политику Турции.

Большая часть мусульман относятся позитивно к демократической форме правления, считая, что она предпочтительнее любой другой. Эта точка зрения особенно распространена в Ливане и Турции, где 81 и 76% мусульман отдадут предпочтение демократическим партиям. Поддержка демократических партий менее распространена в Пакистане. Только 42% опрошенных мусульман в Пакистане предпочитают демократию. 15% пакистанских

мусульман считают, что в некоторых случаях недемократическое правительство может быть предпочтительнее, чем демократическое [4].

В России в конце XX в. тоже были попытки создания партий религиозного толка. Политическая модернизация общества, формирование в стране институтов демократии, гражданского общества и поиск новой государственной идеологии привели к возрождению традиционных для России религиозных верований. Обозначенные выше процессы способствовали включению конфессионального начала в политическую жизнь страны. Следует отметить, что переход от тоталитаризма к демократии по большей части сопровождается всплеском национализма различной степени и глубины. Соединение идей позитивного или экстремистского национализма с идеями религиозного возрождения в современной России тоже активно способствовало появлению религиозных партий. Политические исламские партии активно действовали в Дагестане, Карачаево-Черкесии, Татарстане. Когда деятельность религиозных партий стала угрожать безопасности страны, они были запрещены законодательно, таким образом, восторжествовал принцип светского государства, в котором религия является частным делом каждого.

Такова сегодня в общих чертах сложная палитра модернизационного процесса в современном исламе. Как будут развиваться заложенные сейчас тенденции этого процесса в будущем, зависит от многих факторов и обстоятельств, в том числе и от развития и функционирования институтов демократии и экономик самих исламских государств. Политические процессы в религиозной сфере будут зависеть и от общего положения политического и социально-экономического развития современного мира.

Литература

1. Abdou Filali-Ansary. Islam and Liberal Democracy: The Challenge of Secularization // Journal of Democracy. – 1996. – N 7. – P. 76–77.
2. Gellner E. Postmodernism, reason and religion. – N.Y., 1992. – P. 20–22.
3. Klausen J. Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe. – N.Y., 2005. – P. 45.
4. Muslim Publics Divided on Hamas and Hezbollah Most Embrace a Role for Islam in Politics. – <http://www.pewglobal.org/2010/12/02/muslims-around-the-world-divided-on-hamasandhezbollah/>
5. Nasr S.X. Traditional Islam in the Modern World. – London, 1990. – P. 75.

6. CRS Report for Congress Prepared for Members and Committees of Congress Political Transition in Tunisia Alexis Arieff Analyst in African Affairs June 18, 2012. – <http://www.fas.org/sgp/crs/row/RS21666.pdf>
7. Долгов Б.В. Демократия и исламизм в арабских странах (Алжир, Тунис, Египет) // Полития. – 2007. – № 7. – С. 130–131.
8. Закария Ф. Будущее свободы: Нелиберальная демократия в США и за их пределами. – М., 2004.
9. Кафаров Т.Е. Принципы этики ислама: Нравственный ориентир для мусульманина // Исламоведение. – 2010. – № 2.
10. Малик Х.М. Особенности религиозной ситуации в постреволюционном Египте // Исламоведение. – 2012. – № 2.
11. Помощь Египту Персидского залива в \$ 12 млрд рассматривается как «спасательный круг», но не является панацеей // Режим доступа: <http://english.alarabiya.net/en/business/economy/2013/07/11/Gulf-s-12bn-aid-to-Egypt-seenas-lifeline-not-a-cure.html>
12. Программа Пакистанской мусульманской лиги. Режим доступа: <http://pml.org.pk>. – Загл. с экрана.
13. Программа Партии справедливости и развития. Режим доступа: <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-programme>
14. Хатами С.М. Традиция и мысль во власти авторитаризма. – М., 2001. – 228 с.
*«Исламоведение»,
Махачкала, 2014 г., № 1, с. 13–21.*

И. Бабич,
доктор исторических наук,
главный научный сотрудник
Института этнологии и антропологии РАН
**ИСЛАМ В ЖИЗНИ КАВКАЗСКИХ ЭМИГРАНТОВ
ВО ФРАНЦИИ (1919–1939)***

Представители народов Северного Кавказа, как и многие русские, после Октябрьской революции 1917 г. были вынуждены эмигрировать в страны Европы, в том числе и во Францию. Адаптируясь к французской жизни, северокавказцы продолжали сохранять свою религиозную ориентацию: как и на Северном Кавказе, они были в основном мусульманами, отчасти православными, многие – индифферентны к какой бы то ни было религии.

В предлагаемой статье мы рассмотрим роль ислама в общественно-политической сфере жизни кавказских эмигрантов, соотно-

* Работа выполнена по Программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Историческая память и российская идентичность», 2015–2017 гг.

шение ислама и православия в жизни кавказских военных во Франции в 1919–1939 гг.

Ислам в общественно-политической жизни кавказских эмигрантов

В кавказской эмигрантской мысли Европы в течение целого ряда лет разрабатывалась своя теория построения «государственности» на Кавказе вообще и на Северном Кавказе в частности. Это происходило преимущественно в рамках деятельности Конфедерации народов Кавказа – мощной эмигрантской организации, направленной на формирование единого крупного независимого Кавказского государства. В 1924 г. был подготовлен Документ об образовании Конфедерации четырех республик Кавказа и подписан общественными деятелями Кавказа, Азербайджана, Грузии и Северного Кавказа (кроме Армении, но за ней было оставлено место в Конфедерации). В нашем распоряжении оказалась уникальная рукопись одного из лидеров Конфедерации народов Кавказа, крупного азербайджанского деятеля во французской эмиграции Алимардана Топчибаши «К вопросу о возможности объединения эмигрантов-кавказцев (азербайджанцев, армян, грузин и северокавказцев) в Париже и вообще за рубежом» (рукопись не имеет даты, мы ориентировочно можем датировать ее 1931 г.)¹.

Итак, семь лет назад А. Топчибаши отмечал в этой рукописи, что «идея о необходимости Конфедерации четырех Республик Кавказа все более делается популярной и пускает корни среди наличных деятелей означенных Республик как здесь, так и на местах. Соответствуя многим общекавказским условиям и данным, идея эта имеет теперь горячих сторонников не только в партиях и организациях и в лице вообще активных работников на политической арене и борьбе за освобождение наших народов от ненавистного ига, но и среди кавказских элементов, по тем или иным причинам и соображениям стоящих в стороне от политики, но не могущих быть, конечно, чуждыми ей, равно как проникнутых патриотическими стремлениями ко благу Кавказа и его народов, и придерживающихся чисто кавказской ориентации».

14 июля 1934 г. в Брюсселе лидерами национальных центров Азербайджана, Грузии и Северного Кавказа был подписан Пакт Кавказской Конфедерации. Перечислим тех, кто его подписал: М.-Э. Расул-Задэ, А. Топчибаши (от Азербайджана), Н. Жордания, А.И. Чхенкели (от Грузии), М. Сунш, И. Чулик, Т. Шакман

(от Северного Кавказа). Одним из препятствий к желательному объединению мог бы быть вопрос о языке. В своей рукописи А.М. Топчибаши писал, что «в сношениях между собой народы Кавказа, не имея, к сожалению, общего языка, вынуждены пользоваться русским языком в продолжение более 100 лет. Этот язык стал поневоле общим, заставшим народы Кавказа в период отделения от бывшей России и образования Республик... Правительства этих последних вынужденно вели свои сношения на этом языке между собой, при посредстве его происходили и происходят наши конгрессы, совещания, комиссии и пр., равно как и здесь между официальными кавказскими органами, лишь иногда прибегающими в сношениях между собой к помощи французского языка. Усвоить этот последний более или менее удовлетворительно возможно лишь среднему и особенно молодому поколению, учившемуся во французских учебных заведениях».

Между тем вопрос о религии А. Топчибаши даже не упоминал. Почему? Ответ мы найдем, если обратимся к основным принципам данной конфедерации.

1. «Создание светского государства, построенного на основах мирового народоправства, обеспечивающего за всеми гражданами без различия пола, национальности и вероисповедания разные гражданские права».

2. «Восстановление частной инициативы и признание частной собственности, индивидуальной и коллективной, с теми ограничениями, которые предусматриваются законодательствами передовых демократических европейских стран».

3. Форма будущего государства – демократическая республика.

Таким образом, мы видим, что в основе построения новой «государственности» на Кавказе в рамках Конфедерации народов Кавказа ислам как ключевая ось идеологии нового государства отсутствовал. Между тем были ли в кавказской эмигрантской мысли другие теории «государственности», всё же связанные с исламом? Да, были. Но к идее создания мусульманского государства обращались, главным образом, общественные деятели Северного Кавказа. В основе данной идеи были положены исторические события, связанные с исламом. Ключевым событием в этой истории был Имамат Шамиля. Так, Э. Хасан подчеркивал, что тот тип государственности, которую стремился построить Шамиль, идеально подходил для горцев Северного Кавказа. Государство Шамиля – это идеал общества и власти. 1838–1845 гг. – «это рас-

цвет горской государственности». В настоящее время следует стремиться к «северокавказской государственности, олицетворяемой Имаматом Шамиля» – исламского государства, которое пытался сформировать имам Шамиль в XIX в. на Кавказе². Эти идеи поддерживал и другой известный северокавказец – Барасби Байтуган³. Однако идеи мусульманского государства не получили достаточной поддержки среди южнокавказцев, которые считали, что религия лишь разъединяет народы Кавказа. Поэтому в общественно-политической жизни кавказских эмигрантов в 1919–1939 гг. ислам не только не поддерживался в этих кругах, а наоборот, его роль старались принижать, чтобы он не смог разъединить и так достаточно разрозненные народы Кавказа.

Ислам и кавказские мусульмане в русских масонских ложах Франции. Многие видные представители русских имели многолетний опыт работы в масонских ложах Российской империи. Оказавшись в эмиграции, они примерно с начала 1920-х годов возобновили деятельность своих лож, как правило, в рамках двух французских лож: Большой ложи Франции и Великой ложи Востока. Русские масоны обратили свое внимание на общественно-политический потенциал кавказцев-эмигрантов для того, чтобы объединить кавказские силы в рамках единой масонской ложи и привлечь их к общей борьбе против СССР, но в рамках единой Российской империи как монархического государства⁴.

Включение кавказцев в масонскую деятельность началось с ложи «Астрей»⁵. В ходе формирования данной ложи и своей деятельности руководители ложи обратили внимание на представителей Кавказа, которые так же как и русские оказались в эмиграции, во Франции. В течение первых двух лет в ложу вошли восемь представителей Кавказа: четыре представителя Северного Кавказа: К. Хагондоков, И. Шаков, Т. Шакманов, М. Куриев; три грузина: А. Амилахвари, А. Андронников, И. Вачнадзе; один армянин: С. Лианозов.

В нашем распоряжении оказались «досье поступления» почти всех вышеуказанных представителей Кавказа (кроме С. Лианозова), в котором были следующие документы: 1) просьба о посвящении желающего вступить в ложу; 2) рапорт о беседе с ним по политическим вопросам; 3) рапорт о беседе с ним по философско-религиозным вопросам; 4) рапорт о беседе по биографии и определению личных качеств желающего вступить в ложу⁶.

Кабардинец Константин Хагондоков. Рекомендовал его в ложу П. Половцев – один из основателей ложи «Астрей». Оба

примерно одного возраста, оба – военные и окончили Николаевскую академию Генерального штаба примерно в одно время, поэтому были знакомы давно. Беседы с ним провели: П. Половцев, М. Казаринов, Э. Беннигсен (7, 14 июня). Посвящение проходило 23 июня 1923 г. Он получил 1-й градус (ученик).

Ингуш Мурзала Муссиевич Куриев подал заявление 14 июня 1924 г. Официально его рекомендовал Д.А. Шереметев. Беседы проводили: А.И. Мамонтов, В.Л. Вяземский, В.В. Лыщинский-Троекуров (8 и 9 июля 1924 г.). Обратился к рапорту В.Л. Вяземского о М. Куриеве, который рассмотрел его политические и религиозные взгляды.

Целью русского масонства во Франции – «участие масонов в восстановлении жизни в России», в ходе политических вопросов, задаваемых профанам (т.е. желающим вступить в ложу), главными стали вопросы об отношении к России, к будущей форме правления в России, отношении к будущему национальных регионов бывшей Российской империи, в том числе и Кавказа⁷.

Согласно Внутреннему уставу ложи «Астрейя», «каждый, вступивший в ряды Русских Вольных Каменщиков, тем самым признает, что он не может быть неверующим и атеистом, и, что наоборот, он становится борцом за дух и за свободу духа против материализма и безбожия». П.А. Бурышкин отмечал, что Русское масонство – «категория духовно-религиозных формаций». В самом обряде посвящения присяга будущего члена должна была произноситься на Библии. В этом контексте роль религиозных взглядов будущего члена имела большое значение, поэтому для новых членов проводилась отдельная беседа по религиозно-философским взглядам, но фактически – по религиозным, так как вышеуказанные профаны чаще всего не имели каких-либо определенных философских взглядов.

К. Хагондоков в своей беседе с Э. Беннигсеном указал, что он «грекоортодоксальной веры», хотя его родители были мусульманами. И. Гайдаров, Т. Шакманов, И. Шаков и М. Куриев определили себя «мусульманами». Беседовавшие с ним так о них писали: И. Шакманов слабо разбирался в исламе и был «готов осваивать основы мировых религий и мировой культуры»; И. Шаков, «принадлежа к Магометанскому вероисповеданию, которое как по форме, так и по содержанию – чтит и уважает, – профан, в то же время относится ко всем религиям с одинаково глубоким уважением, убежденный, что Бог у всех один, а что религия есть способ приближения к Божеству».

Сложнее было с М. Куриевым. В. Лыщинский указывал, что М. Куриев – «магометанин, верующий и исполняющий обряды своей религии», но «к другим религиям относится с полной терпимостью и большим уважением, считая, что стремление к Богу есть основа нравственности». Но вряд ли, по нашему мнению, он стал бы совершать клятву на Библии.

И. Гайдаров, по мнению П. Половцева, «свою мусульманскую религию ставит очень высоко, считая, что при правильном ее понимании она дает человеку очень высокий идеал... В мусульманской стране не может быть отделения церкви от государства, ибо ислам руководит и школой, и судом и пр. Для дагестанца шариат и адаты вполне достаточный свод законов, другого ему не понять». В результате П. Половцев рекомендовал его, добавляя, что «его верования не только не помешают, но, наоборот, помогут ему стать хорошим масоном».

Северокавказские военные и ислам в эмиграции⁸. Отметим, что многие военные с Кавказа, служившие в российской имперской армии, принимали православие, хотя в этой армии были и мусульманские полки. Обратимся к судьбе крупного кабардинского военного, генерала Фёдора Николаевича (Тембота Жанхотовича) Бековича-Черкасского (1870–1953 Бобиньи)⁹.

Тембот Жанхотович, в крещении получивший имя и отчество Фёдор Николаевич, родился 14 мая 1870 г. в Малой Кабарде в княжеской семье и по семейной традиции стал военным в Русской армии. Он окончил Елисаветградское кавалерийское училище, офицерскую кавалерийскую школу, был участником Русско-японской, I мировой и Гражданской войн, дослужился до генерал-майора, став георгиевским кавалером. Кабардинский род Бековичей-Черкасских – очень известный в Российской империи, из него вышла плеяда блестящих полководцев и политических деятелей России. Они честно и плодотворно служили России со времен Петра I. Приведем стихотворение на смерть генерала: «Памяти Бековича-Черкасского»¹⁰. Автор стихотворения – Иван Иванович Сагацкий, казак, ст. Новониколаевской Кубанской области, 1901 г. хорунжий Лейб-гвардии казачьего полка – кавалерийского полка русской гвардии.

*Усопший князь! Смиренье пред утратой
Не любит тени сдвинутых бровей.
Склоняясь, как все, пред жизнью, Роком смятой,
Я молчалив пред памятью Твоей.*

*Тебе не надо больше ни печали,
Ни теплых слов, ни почестей иных:
Теперь Ты там – в покое светлой дали
У рубежей бессмертья неземных.*

*Ты ждешь, но вскоре Ангел светлоокий
Твоих томлений снимет боль и гнет
И душу сам Твою в простор широкий,
Оставив прах, на крыльях понесет.
Туда, где цепи строгие Кавказа
Ушедших лет легендою горды,
Где снег и ключ горят огнем алмаза,
В ущельях прежней отчей Кабарды.
Туда, где род Твой древний, судьбы края
Связавший с мощью русских всех царей,
Твой путь мечтает к тайнам вечным рая
Направить сам до призрачных дверей.*

*И, знаю я, потомкам правоверным
Дороже станет твой бездушный прах
И будет к сыну, внемя предкам верным,
В Преддверьи Рая милостив Аллах!*

В эмиграции Ф.Н. Бекович-Черкасский жил во Франции, в Париже, активно включился в «русскую монархическую организацию Николаевского толка» – сторонников бывшего Верховного главнокомандующего Российской армией Великого князя Николая Николаевича – эмигранта, живущего во Франции, и одного из главных претендентов на российский трон. Ф.Н. Бекович-Черкасский стал участвовать в деятельности различных военных союзов,

в частности находился в Правлении Союза Георгиевских офицеров, Союза офицеров Кавказской армии, Объединении бывших воспитанников Николаевского кавалерийского училища, Объединении кирасир Его Императорского Величества полка.

А как же его кавказские корни? Из перечня вы видим, что он практически не контактировал с кавказскими организациями, которые во Франции вели целенаправленную антироссийскую и антирусскую деятельность, направленную не на восстановление имперской власти на Кавказе, а на создание независимых государств. Мы находим лишь одно упоминание о его членстве в Кавказском обществе «Алаверды», которое не было связано с политическими движениями и преследовало чисто культурные цели.

Важно подчеркнуть, что он не участвовал и в кавказских движениях во время Второй мировой войны, которые поддерживали немцев в их войне против СССР, более того, есть информация, что он был одним из руководителей Русского антифашистского сопротивления в Париже.

Между тем эволюция взглядов Ф.Н. Бековича-Черкасского имела место, и заключалась она в смене его религиозной принадлежности: к концу жизни Фёдор Николаевич, или скорее уже Тембот, принял ислам и был похоронен на мусульманском кладбище под Парижем в Бобиньи 16 ноября 1953 г.

Его жена, калмычка – Надживат Капланова, пережила его более чем на 25 лет, последние годы жила в Доме русских военных инвалидов в Монморанси, где и умерла в 1979 г., она была также похоронена на мусульманском кладбище в Бобиньи.

Итак, мы видим, что кавказские эмигранты, которые после 1917 г. начали жить во Франции, с одной стороны, стремились к адаптации к европейской жизни, где исламские ценности и ислам как религиозный институт были достаточно мало и слабо представлены в этот период, а с другой – в эмиграции общественно-политические силы Кавказа стремились объединить всех кавказцев, и религиозная принадлежность в данном случае могла являться препятствием к этому, в силу чего религиозные ценности не были определяющими в формировании кавказской (сеveroкавказской) идентичности в европейской эмиграции в 1919–1939 гг.

Примечания

- ¹ Топчибаши А.М. «К вопросу о возможности объединения эмигрантов-кавказцев (азербайджанцев, армян, грузин и северо-кавказцев) в Париже и вообще за рубежом» (рукописный вариант) // Архив А.М. Топчибаши, Париж (Франция), CERCEC, IX чем.; Топчибаши А.М. «К вопросу о возможности объединения эмигрантов-кавказцев (азербайджанцев, армян, грузин и северо-кавказцев) в Париже и вообще за рубежом» (машинописный вариант) // Архив сына А.М. Топчибаши. Париж (Франция), CERCEC, папка № 3.
- ² Хасан Эмир. Эпоха Шамиля // Журнал «Северный Кавказ». – Париж. Май. 1934. – № 1. – С. 12–14.
- ³ Байтуган Б. Гражданское и военное устройство при Имаме Шамиле // Журнал «Горцы Кавказа» (Les Montagnards du Caucase). Июль 1932 г. – Париж. – № 30. – С. 26–30.
- ⁴ Бабич И.Л. Кавказ и российская монархия // История государства и права. – 2014. – № 24. – С. 36–41; Бабич И.Л. Рецензия на: Российское зарубежье во Франции. – М., 2010 // Этнографическое обозрение. – 2011. – № 4. – С. 176–178.

- ⁵ Архив Большой ложи Франции, Париж; Бурышкин П.А. История Русского Масонства в эмиграции. Черновик (рукописный вариант) // Архив Большой ложи Франции, Париж.
- ⁶ Бабич И.Л. Кавказ и российская государственность // Вестник российской нации. – 2014. – № 6. – С. 173–188.
- ⁷ Бурышкин П.А. История русских масонских лож. Черновик (напечатанный на машинке вариант) // Архив Большой ложи Франции. Коробка 3. С. 13.
- ⁸ Бабич И.Л. Адыги – участники Первой мировой войны: Их судьбы в эмиграции // Вопросы казачьей истории культуры. – Майкоп, 2014.
- ⁹ Бабич И.Л. Казаки и западные адыги // Вопросы казачьей истории и культуры. – Майкоп, 2013. – С. 5–22.
- ¹⁰ Архив Алиакбера Топчибаши, Париж. Франция, коробка 10; газета «Русская правда», № 7, 1954, 19 февраля.

*Статья предоставлена автором для публикации
в бюллетене «Россия и мусульманский мир».*

**РОССИЯ
И
МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР
2015 – 6 (276)**

Научно-информационный бюллетень

Содержит материалы по текущим политическим,
социальным и религиозным вопросам

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

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 16/VI-2015 г. Формат 60х84/16
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная. Свободная цена
Усл. печ. л. 10,5 Уч.-изд. л. 9,9
Тираж 300 экз. Заказ № 49

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

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

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

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