

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ? ЭТО НОРМАЛЬНО...

Д. К. БЕЗНЮК¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет, пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь

Рассматриваются причины возникновения и распространения религиозного экстремизма. Анализируются варианты объяснения соотношения религиозного экстремизма и политики. Предпринимается попытка выявления конфессиональной специфики радикализации религиозной жизни в контексте политических и экономических процессов в современном обществе. Предлагаются пути преодоления радикализации религии.

Ключевые слова: религия; политика; религиозный экстремизм; религиозный фундаментализм; радикализм; ислам; глобализация; секуляризация; национализм.

RELIGIOUS EXTREMISM? IT IS NORMAL...

D. K. BEZNIUK^a

^aBelarusian State University, 4 Niezaliežnasci Avenue, Minsk 220030, Belarus

The reasons for the rise and spread of religious extremism are considered. The options for explaining the relationship between religious extremism and politics are analyzed in this article. An attempt is made to reveal the confessional specificity of the radicalization of religious life in the context of political and economic processes in modern society. The ways to overcome the radicalization of religion are proposed.

Key words: religion; policy; religious extremism; religious fundamentalism; radicalism; globalization; secularization; nationalism.

Наша религия – это наша политика,
а наша политика – наша религия.
С. Х. Модаррес¹

Переохладжаясь, мы заболеваем. Это нормально: мы имеем дело с естественным и предсказуемым следствием воздействия холода на живой организм. Все понятно и миллионы раз подтверждено практикой. Повторимся, это нормально. Не хочется быть похожим на натуралистов XIX в., но в случае с современным религиозным полем наблюдается подобная ситуация. Различные регионы мира (религиозные зоны) подвергаются влиянию масштабных, практически универсальных факто-

ров и выдают свою реакцию на них. Эти факторы задают глобальный фон, с которым необходимо считаться, отсидеться не получится – надо реагировать, действовать. Таким образом, очерчиваются две проблемы: необходимо, во-первых, установить, что это за факторы, во-вторых, определить, какова реакция на них. Указанные вопросы так или иначе присутствуют в нескольких базовых вариантах презентации религиозного экстремизма в современном аналитическом дискурсе. Рассмотрим

¹Сейед Хасан Модаррес (1870–1937) – иранский богослов, шиитский аятолла.

Образец цитирования:

Безнюк ДК. Религиозный экстремизм? Это нормально... *Журнал Белорусского государственного университета. Социология.* 2018;3:83–88.

For citation:

Bezniuk DK. Religious extremism? It is normal... *Journal of the Belarusian State University. Sociology.* 2018;3:83–88. Russian.

Автор:

Дмитрий Константинович Безнюк – доктор социальных наук, профессор; профессор кафедры социологии факультета философии и социальных наук.

Author:

Dmitry K. Bezniuk, doctor of science (sociology), full professor; professor at the department of sociology, faculty of philosophy and social sciences.
mayo-r-r@mail.ru

их в попытке представить разнообразие и многоаспектность религиозной реакции на события XX – начала XXI в.

Сразу отметим, что заявленная тема лежит в понятийном треугольнике *фундаментализм – радикализм – экстремизм*, относительно содержания которого не всегда удается достичь взаимопонимания между исследователями. Мы исходим из следующих соображений: *религиозный фундаментализм* (от лат. *fundamentum* – основание) – это установка на возврат к истокам вероучения, тяга к «чистой вере», программа зачистки религии от исторических наслоений и конъюнктуры; *религиозный радикализм* (от позднелат. *radicalis* – коренной) – ориентация на коренные религиозные и социальные преобразования, бескомпромиссная позиция в отношении оценки веры, религиозного тезиса и пр.; *религиозный экстремизм* (от лат. *extremus* – крайний, чрезмерный) – крайние формы религиозного поведения и мышления, доведение до максимума той или иной религиозной формулы. На практике радикализм и экстремизм часто употребляются как синонимичные оценки (в смысле крайности и жесткости) тому или иному действию или тезису.

Обратимся к заявленным выше способам презентации религиозного экстремизма в научных исследованиях. На наш взгляд, можно выделить три их варианта, условно обозначим их как политический, антисекулярный, цивилизационный.

Политический вариант трактовки религиозного экстремизма определяет его как инструмент политической (геополитической) борьбы в том или ином регионе. Классический пример – события в Афганистане с момента ввода туда советских войск. Движение сопротивления «советской оккупации» состояло из моджахедов, которые поднялись на священную войну против неверных и возвращались на деньги геополитического противника СССР – США и их союзников. Религиозные установки моджахедов эксплуатировались их западным союзником в сугубо политических целях. Выдавлив Советский Союз из Афганистана, США вскоре сами оказались в подобной ситуации: из рядов поддерживаемых ими исламистов вышел смертельный враг США – движение «Талибан» (пушту *طالبان* – учащиеся медресе, студенты). Возникшее в середине 1990-х гг., это движение заявило о себе как о политическом (военно-политическом) субъекте в борьбе за власть в «бесхозном» Афганистане, где после вывода советского военного контингента между моджахедами началась гражданская война. Талибы обвиняли моджахедов в предательстве идеалов ислама, в их заикливости на власти и западных деньгах, неспособности навести порядок и установить социальную справедливость, платформой которой мыслилось буквальное исполнение норм шариата. Первому лидеру талибана мулле М. Омару (бывший моджахед) удалось набрать небольшую

группу радикально настроенных студентов медресе и начать борьбу за распространение своей версии идей ислама. Материальной базой талибов выступали деньги из Саудовской Аравии и оружие из Пакистана. Религиозную санкцию на военные действия талибы получили от собрания духовенства (Кандагар, 1996 г.), которое призвало к священной войне против действующего тогда президента Афганистана Б. Раббани.

С позиций теории управляемого хаоса религиозный экстремизм – прекрасное средство дестабилизации региона с целью не допустить туда политических или экономических конкурентов при отсутствии возможности удержать этот регион за собой. Таким образом объясняется «арабская весна», которую на рубеже 2010–2011 гг. начали США, оказавшиеся в ситуации поздней Римской империи на территории Британии: страна не могла самостоятельно удержать ситуацию в Северной Африке и, боясь усиления в этом регионе китайского влияния, «дала волю» силам религиозного экстремизма. В политический бой сразу вступили наиболее влиятельные и так или иначе институционализированные организации «Ан-Нахда» (Тунис) и «Братья-мусульмане» (Египет). Правда, в отличие от движения «Талибан», их политический дебют не был долгим и «плодотворным». Однако, как и талибан, эти организации выдвигали политические программы, которые были основаны на исламе.

Еще одна вероятная причина «арабской весны» как оживления религиозного экстремизма – дестабилизация арабской дуги в борьбе за передел газотранспортной логистики на Ближнем Востоке. Здесь многочисленные религиозные группы радикального толка используются как инструмент геополитики в варианте геоэкономики. Этот сценарий многократно применялся и применяется сейчас в государствах Африки. Разделение Судана в 2011 г. на Республику Судан и Южный Судан может служить примером спайки *экономика (нефть) – религия (ислам, христианство, местные анимистические культы) – этнос (чернокожие, арабы, арабоязычающие)*. В ходе многолетних гражданских войн религиозный экстремизм, подпитывавшийся экономическими и этническими разногласиями (многие из которых достались от белых колонизаторов), сыграл свою политическую роль в качестве мобилизационного ресурса при дележе территории страны между противоборствующими группами.

В рамках политического варианта презентации религиозного экстремизма указывается, что его причины кроются в социально-политической сфере (социальное неравенство, бедность, политический хаос, несправедливость, оторванность социальных элит от народа), а следствия имеют политический характер (захват власти, манипуляция сознанием, мобилизация сторонников, захват территорий, дестабилизация региона).

Второй, антисекулярный проект презентации религиозного экстремизма связан с большим исследовательским проектом западного глобализма. В силу обширности этой темы мы ограничимся рассмотрением некоторых тезисов, которые касаются непосредственно феномена религиозного экстремизма.

Глобализм и его самая распространенная версия – вестернизация – несут, помимо прочего, секуляризацию общественной (публичной) сферы и индивидуализацию личности, что для многих религий неприемлемо или, по крайней мере, проблематично. В результате секуляризации страдает традиционность как компонент культуры и устоявшегося миропорядка: религиозная норма отрывается от политического, экономического, культурного, этического и других видов социального порядка; личность выводится из общины и семьи, ей дается ресурс для самостоятельной жизненной траектории. Это относится прежде всего к регионам незападного типа, традиционной культуры, Востоку, где религиозный экстремизм выступает как идеология культурного и социально-политического протеста, отказ от форсированной глобализации, зачастую насильственной вестернизации и привнесения в аборигенную культуру чужеродных ценностей. Эту позицию давно и четко выразил аятолла Хомейни в интервью итальянской журналистке О. Фаллачи: «Вещи – это хорошая сторона Запада... Мы не боимся ни вашей науки, ни вашей техники. Мы страшимся ваших идей и ваших обычаев» (цит. по [1, с. 7]).

При таком подходе религиозный экстремизм – естественная защитная реакция (вернее, одна из возможных ее форм) верующего человека на попытку изменить его религиозный космос. И здесь важно понимать базисные установки религии, которые порождают эту реакцию. Еще М. Вебер в рамках своих идеальных типов обращал внимание на то, что разные религии воплощаются только в свойственных им носителях: каждая религия, как нормативно-ценностный комплекс, идея, идеал, обретает своего уникального адепта, отличающегося от верующих других религий. Эту ситуацию Л. Н. Гумелев понимал как разницу в формах поведения и содержании ценностных ориентиров у людей разных культур. Мы имеем в виду, что разные религии способны провоцировать разную форму реакции на секулярный натиск: одни предлагают уход в мистицизм и созерцательность, другие – стратегию приспособления, третьи – активную самооборону вплоть до террористических актов. Российский исследователь С. Филатов на примере Юго-Восточной Азии выделил четыре типа реакции на глобализацию в религиозной сфере: «...самый яркий из них – Южная Корея. <...> Страна, население которой несколько десятилетий назад

в основном состояло из буддистов и последователей традиционных культов, стала по преимуществу христианской, причем христианские церкви в общественно-политической жизни играют роль поборников демократии и гражданских свобод, совершают масштабное социальное служение. Религиозный фактор стал существенным стимулом формирования современного развитого демократического общества в Южной Корее. Радикальный разрыв с национальной традицией и полная адаптация “глобальных” ценностей в Южной Корее – явление уникальное» [2, с. 17–18].

Второй тип – Япония, которая после Второй мировой войны претерпела сильное «изменение религиозного облика». Как отмечал С. Филатов, «в последние десятилетия (особенно за истекшие двадцать лет) все формальные показатели традиционной буддийской и синтоистской религиозности резко упали. Сохранилась лишь идеологическая и культурная верность “национальной традиции”. Но, в отличие от Южной Кореи, ни христианство, ни какая-либо другая религия не пришли на смену утерянной вере. Япония на наших глазах становится одной из самых безрелигиозных стран мира» [2, с. 18].

Третий вариант реакции на глобализацию исследователь очерчивает как «сохранение традиционной религии при ее эволюции в сторону принятия глобальных норм и ценностей». Его «реализует в последние десятилетия Таиланд, где утверждение демократических норм и социально-экономический прогресс не сопровождаются ни массовой христианизацией (как в Южной Корее), ни массовым отказом от религии (как в Японии)» [2, с. 18].

Мьянма представляет четвертый тип реакции, оказывая тотальное сопротивление глобализации: «Власти Мьянмы проводят политику изоляции от окружающего мира и полицейскими мерами стремятся сохранить традиционный уклад жизни и традиционные религиозные и идеологические ценности. Однако для буддийского мира такая реакция нехарактерна, и, судя по тому, что властям Мьянмы для достижения своих целей приходится использовать чрезвычайные репрессивные меры, они не смогут устоять долго» [2, с. 18–19].

Однако Юго-Восточная Азия – лишь часть цивилизационного Востока. Обратимся опять к «арабской весне». Она прокатилась по странам, которые довольно сильно отличаются друг от друга, но роднит их принадлежность к исламскому миру (Тунис, Иордания, Ливия, Египет, Марокко, Йемен, Бахрейн, Турция, Сирия, Ирак). Социально-экономическое толкование этой протестной волны заостряет свое внимание на нескольких ее причинах.

Во-первых, такой причиной является значительный уровень бедности населения, без перспектив его преодолеть. Напомним, что поводом

для волнений послужило самосожжение бедного нелегального продавца овощей Мухаммеда Буази-зи в глухом провинциальном городке Сиди Бузиде (Тунис).

Во-вторых, протесты связаны с высоким уровнем безработицы среди молодежи и купированием ее социальных перспектив. В традиционном обществе места вверху социальной пирамиды уже распределены и закреплены за потомками элиты – классический вариант функционирования гильдейской схемы ротации элит в условиях господства неформальных (патрон-клиентских) отношений, когда главную роль играют кровное родство, землячество, единоплеменность.

В-третьих, протестная волна обусловлена высоким уровнем коррумпированности власти и институтов обеспечения социального порядка. Взятка убивает справедливость, обостряет чувство неудовлетворенности жизнью у тех, кто переживает несправедливость.

К указанным причинам следует добавить и то, что «солдатами» арабской революции стала молодежь (поколение *Twitter*), протестующая против социальной несправедливости и ищущая ее замены. Чем? И здесь на авансцену вышли религиозные фундаменталисты и радикалы со своим религиозно-политическим проектом. Они предложили собственный вариант социальной справедливости – избавление от коррумпированной и оторвавшейся от народа политической элиты, которая лишь номинально причисляла себя к мусульманам, а по сути была проводником западных светских ценностей. Как видим, главный враг – секуляризм, вестернизация, чужие ценности.

И здесь возникает вопрос: а если убрать названные социально-экономические причины, этот регион примет неэкстремистский вариант отношения к глобализации? Исследователь С. Филатов утверждает: «Действительно серьезное сопротивление глобализации оказывает большинство стран мусульманского мира. <...> Даже после определенных успехов глобализации и бесспорного социально-экономического прогресса происходит бурная реакция на модернизацию, и страны откатываются назад, возвращаясь к традиционному положению (Индонезия, Малайзия, ранее – Иран). Создается впечатление, что стоит глобализации задеть какие-то корневые, глубинные стороны жизни мусульманских обществ, как в них закипает реакция отторжения, заложенная в самом генетическом коде их культуры. <...> Вывод может быть только один: в существе мусульманского сознания и мусульманской религиозности есть нечто принципиально противоречащее глобализации, утверждаемым ей ценностям и институтам. В отличие от различных христианских вероисповеданий, буддизма, индуизма мусульманская религия

требует следования определенному образу жизни, несовместимому (или, может быть, с большим трудом совместимому) с глобалистскими представлениями...» [2, с. 19–20].

Религиозный экстремизм в исламском варианте оказался, как это ни странно звучит, нормальной реакцией на социальные изменения в силу специфики исламского вероучения и его аккультурации в данном регионе. Из этого следует, что религиозный экстремизм – крайняя форма проявления (манифестации) идентичности в тех условиях, когда другие формы уже исчерпаны или невозможны (чаще всего купированы объективными условиями – законодательством, культурными стереотипами и пр.). Религиозный экстремизм – попытка настоять на своей правоте, идентичности, на своем существовании в условиях секулярного проекта (общества потребления и либерализма), где «заниматься» религией дозволено только в очень удаленных культурных гетто (религия ведь отделена от государства и школы). А для Запада религиозный экстремизм – вариант преодоления двусмысленности существования религии в современном светском обществе: с одной стороны, мы выступаем за светскость, с другой – за традицию и культуру.

Третий и последний из предлагаемых к анализу вариантов презентации религиозного экстремизма связан с хорошо известной в социологии и истории теорией цивилизационных циклов.

События последних десятилетий свидетельствуют о переформатировании мира, изменении правил игры на «большой шахматной доске» (З. Бжезинский). Экспертное сообщество заявляет о наступлении эпохи нестабильности, в рамках которой будут формироваться и селектироваться новые правила для новой геополитической ситуации, эпохи, в которой изменяется расклад сил. Наступает время новых игроков. Постсоветская эпоха до недавнего времени ассоциировалась с двумя центрами сил – США и Евросоюзом. Сегодня же наблюдается ослабление роли Евросоюза, а новыми игроками становятся Российская Федерация и Китай. В этой ситуации нельзя списывать со счетов и исламский Восток, который можно рассматривать прежде всего как молодую цивилизацию, идущую на смену дряхлеющему постхристианскому Западу. И если Восток не может похвастаться сильной экономикой и мощной армией, то его преимуществом являются прогрессирующая рождаемость и мобильность населения (миграция на западные территории). К этому следует добавить нежелание ассимилироваться в немусульманской среде и довольно агрессивное освоение немусульманских культурных пространств. При таких исходных религиозный экстремизм становится обоюдным: для мусульман он выступает как средство экспансии, для западников – защиты (наряду

с национализмом). Во втором случае мы имеем дело с европейским неоязычеством в варианте националистических, фашизоидных, антихристианских доктрин.

Кроме того, исламский Восток в рамках религиозного экстремизма можно рассматривать как новый глобальный религиозно-политический проект социальной справедливости. Правы те, кто говорит, что с ИГИЛ нельзя справиться только военными средствами, так как исламский религиозный экстремизм – это во многом реакция на социальную несправедливость. Да, его последователи видят ее причины и пути их устранения не так, как мы, но они «против всего плохого и за все хорошее». Заметим, что въезжающих на подконтрольные территории ИГИЛ в Сирии и Ираке встречают знамя этой группировки и плакат с надписью: «Вы въезжаете на территорию социальной справедливости». Для нас это звучит дико, но для бедного, часто неграмотного крестьянина или мелкого разоряющегося ремесленника это надежда на справедливость.

Данная установка на социальную справедливость может найти поддержку и на Западе, где уже начинается пересмотр стандартов классического европейского демократического устройства с его разрывом между бедными и богатыми, вселием СМИ, деградацией демократических процедур и национальных суверенитетов. Симптоматично, что в 2017 г. Ватикан объявил и отметил первый Всемирный день бедных (19 ноября). Не следует удивляться, что в рядах исламских экстремистов и радикалов встречаются европеоидные лица. Это нормально, это те, кто увидел в исламском проекте протестный потенциал и готов его реализовать.

На вопрос о том, почему Восток в описываемой ситуации представлен исламом, а не, скажем, конфуцианством или индуизмом, можно ответить уже приводимыми словами С. Филатова о природе ислама. Ислам – «путь меча». Скорее всего, вспоминая М. Вебера, мусульманский тип – это тип, способный на поступок, отчаянное и громкое действие. Но это гипотеза, а вот наблюдение Э. Фромма можно принять и как диагноз, и как предостережение любому религиозному проекту социальной справедливости: «Трагедия всех великих религий заключается в том, что они нарушают и извращают принципы свободы, как только становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией. Религиозная организация и люди, ее представляющие, в какой-то степени начинают занимать место семьи, племени и государства. Они связывают человека, вместо того чтобы оставить его свободным, и человек начинает поклоняться не Богу, но группе, которая претендует на то, чтобы говорить от его имени» [3, с. 199].

Обратимся к еще одной особенности религиозного экстремизма – его языку. Языку не терро-

ристических актов, не громких жестоких акций, а к языку в буквальном смысле этого слова. Известный российский религиовед академик Л. Н. Митрохин отмечал, что рационально объяснить «справедливость» социального неравенства в традиционных культурах не всегда возможно, и тогда люди обращаются к иррациональной схеме – религии, которая воспринимается низами общества как своя, естественная объяснительная схема (религия, по сути, есть практическое массовое сознание) (см. [4, с. 620–660]). Особенность религии как политико-идеологической схемы заключается в символическом языке, который, во-первых, понятен народу, во-вторых, абстрактен и гибок, что дает простор для ситуативных интерпретаций. Язык религиозного экстремизма способен представить социальные интересы конкретных групп и слоев в форме универсальных, общечеловеческих ценностей и послужить оболочкой для нерелигиозного по сути движения. Пластика религиозного языка позволяет это делать при определенных интеллектуальных усилиях. Вот почему религиозный фундаментализм и экстремизм такое внимание уделяют интерпретации, даже если речь идет о буквальном понимании священного текста. Это иллюстрируют, например, Гуситские войны XV в., когда рождение чешской нации и ее борьба за место в Европе против немецких и австрийских феодалов происходили в том числе и на языке религии (виды причастия, язык проповеди, роль духовенства, значимость святынь и др.).

Еще один образчик трансформации социальных проблем в религиозные с помощью языка – речь папы Урбана II с призывом к первому крестовому походу 26 ноября 1095 г., в которой он попытался голодных и агрессивных европейских пассионариев, убивавших друг друга в междоусобицах, перенаправить на Ближний Восток. Он говорил: «Народ франков... <...> Я хочу вам поведать, что привело меня в ваши пределы, какая ваша крайность и всех верных заставила меня стать пред вами. От пределов Иерусалима и из города Константинополя к нам пришла важная грамота, и прежде часто доходило до нашего слуха, что народ персидского царства, народ проклятый, чужеземный, далекий от Бога, отродье, сердце и ум которого не верит в Господа, напал на земли тех христиан, опустошил их мечом, грабежом и огнем, а жителей отвел к себе в плен или умертвил... церкви же Божии или срыл до основания, или обратил на свое богослужение. <...> Кому же может предстоять труд отомстить за то и исхитить из их рук награбленное, как не вам... Вас побуждают и призывают к подвигам предков величие и слава короля Карла Великого... и других ваших властителей... В особенности же к вам должна взывать святая гробница Спасителя и Господа нашего, которую владеют нынче нечест-

ные народы... <...> ...земля, которую вы населяете, сдавлена отовсюду морем и горными хребтами, и вследствие того она сделалась тесною при вашей многочисленности: богатствами она необильна и едва дает хлеб своим обработывателям. Отсюда происходит то, что вы друг друга кусаете и пожираете, ведете войны и наносите смертельные раны. Теперь же может прекратиться ваша ненависть, смолкнет вражда, стихнут войны и задремлет междоусобие. Предпримите путь ко Гробу святому; исторгните ту землю у нечестного народа и подчините ее себе. <...> Иерусалим – плодоноснейший перл земли, второй рай...» [5].

Современные проповедники религиозного экстремизма ориентированы в своих текстах и речах на следующие принципы: очень простая (доходчивая) аргументация; четкое определение врага и «рецепт» того, как с ним поступать; простая идея: если мне плохо, то виноват не я, а другой, который есть причина, и ее надо купировать; идея превос-

ходства своей группы (групповой нарциссизм), которое дает право безапелляционной оценки и допустимости своего действия. Вот почему религиозный экстремизм – популярный и эффективный инструмент политического протеста.

Проблема противодействия и изживания религиозного экстремизма схожа с проблемой противоборства с сектами – простого и окончательного ее решения нет и не будет. Религиозный экстремизм, как ментальная установка верующих, будет всегда, речь может идти только о минимизации числа его сторонников и ограничении их возможностей действовать. Методологической основой борьбы с религиозным экстремизмом выступают выявление и анализ причин его появления, распространения и воспроизводства; практической основой – система мероприятий по информационной, правовой, экономической, религиозной, социальной негации актуальных и потенциальных ситуаций религиозного экстремизма.

Библиографические ссылки

1. Левин ЗИ, редактор. *Фундаментализм* [статьи]. Москва: Крафт+; 2003.
2. Малашенко А, Филатов С, редакторы. *Религия и глобализация на просторах Евразии*. Москва: РОССПЭН; 2009. Совместное издание с Московским центром Карнеги.
3. Ницше Ф, Фрейд З, Фромм Э. *Сумерки богов* [сборник]. Москва: Политиздат; 1989.
4. Митрохин ЛН. *Философские проблемы религиоведения*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА; 2008.
5. Реймский Р. Иерусалимская история [дата обращения: 05.07.2018]. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Robert/text2.phtml?id=7933>.

References

1. Levin ZI, editor. *Fundamentalizm* [Fundamentalism] [articles]. Moscow: Kraft+; 2003. Russian.
2. Malashenko A, Filatov S, editors. *Religiya i globalizatsiya na prostorakh Evrazii* [Religion and globalization in the expanses of Eurasia]. Moscow: ROSSPEN; 2009. Co-editor by Carnegie Moscow Center. Russian.
3. Nietzsche F, Freud S, Fromm E. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods] [collection]. Moscow: Politizdat; 1989. Russian.
4. Mitrohin LN. *Filosofskie problemy religiovedeniya* [Philosophical Problems of Religious Studies]. Saint Petersburg: Publishing house of RKHGA; 2008. Russian.
5. Reimskiy R. Jerusalem history [cited 2018 July 5]. Available from: <http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Robert/text2.phtml?id=7933>. Russian.

Статья поступила в редколлегию 05.07.2018.
Received by editorial board 05.07.2018.