

Алексей Малашенко

Исламская альтернатива и исламистский проект



ВСЕ
МИР

609

Алексей Малашенко

**Исламская
альтернатива
и исламистский
проект**



МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ
Carnegie Endowment for International Peace

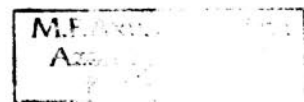
Алексей Малащенко

Исламская альтернатива и исламистский проект

1-698839

ВЕСЬ
МИР ИЗДАТЕЛЬСТВО

Москва 2006



74(0)33+Э38

УДК 327+297
ББК 66.4(0)/86.38
М18

Рецензент — доктор исторических наук А. Ю. Умнов

Редактор — А. И. Иоффе

Книга подготовлена в рамках программы, осуществляемой некоммерческой неправительственной исследовательской организацией — Московским Центром Карнеги. Книга отражает личные взгляды автора, которые не должны рассматриваться как точка зрения Московского Центра Карнеги или Фонда Карнеги за Международный Мир.

Aleksey Malashenko. The Islamic Alternative and the Islamist Project

ISBN 5—7777—6329—1

© Издательство «Весь Мир», 2006

Оглавление

От автора	9
<i>Введение. КОГДА ИСПУГАЛИСЬ ИСЛАМСКОЙ УГРОЗЫ?</i> ...	10
<i>Глава первая. ДЕМОГРАФИЯ ИСЛАМА</i>	19
Кого и где больше?	20
Демография и нефть	35
Перейдет ли количество в качество?	
Исламское единство на фоне нефти и демографии	37
<i>Глава вторая. ИДЕОЛОГИЯ НА ВСЕ ВРЕМЕНА</i>	46
Просто исламизм	47
Юность исламизма. Основоположники	49
Наследники	53
С думой об исламизме	57
«Мы пойдем другим путем»	66
Кто он, исламист?	74
<i>Глава третья. КОМУ И ЧТО УГРОЖАЕТ?</i>	83
Исламисты и мусульмане	83
Исламизм для Европы	91
Исламистская угроза Америке	97
Исламские заботы России	103
Исламизм в Африке к югу от Сахары	107
Исламисты в сепаратистских движениях	109
Соблазн ОМУ	111
Откуда берутся деньги?	114
Организация? Движение? Нет, сеть	120

<i>Глава четвертая. РЕФОРМА И РЕФОРМАТОРЫ</i>	128
Тернистый путь	128
Реформа и мазхабы	134
Ислам и секуляризм	136
Ислам либеральный	140
О мусульманском феминизме	149
 <i>Глава пятая. ПОЧЕМУ БОЯТСЯ ИСЛАМА?</i>	161
История одной нелюбви	162
Наследники традиции или заложники современности?	165
Террористы — кровавые маньяки или Робин Гуды?	184
«Как нам демократизировать ислам?»	189
 Заключение	201
 Библиография	206
 Summary	217
О Фонде Карнеги	221

Contents

Acknowledgements	9
 <i>Introduction. WHEN DID WE GET FRIGHTENED BY THE ISLAMIC THREAT?</i>	10
 <i>Chapter 1. THE DEMOGRAPHY OF ISLAM</i>	19
Of Whom and Where Is There More?	47
Demography and Oil	49
Can Their Numbers Be Translated Into Qualitative Advances? Islamic Unity, Oil and Demography	37
 <i>Chapter 2. AN IDEOLOGY FOR ALL TIME</i>	46
Simply Islamism	47
The Early Days of Islamism. The Founders	49
The Successors	53
Thinking About Islamism	57
"We'll Take a Different Road"	66
Who Is an Islamist?	74
 <i>Chapter 3. A THREAT FOR WHOM AND BY WHAT?</i>	83
Islamists and Muslims	83
Islamism and Europe	91
The Islamist Threat to America	97
Russia's Islamic Concerns	103
Islamism in Sub-Saharan Africa	107
Islamists in Separatist Movements	109
The Lure of Weapons of Mass Destruction	111
Where Does the Money Come From?	114
Organization? Movement? No, a Network	120

<i>Chapter 4. REFORM AND REFORMERS</i>	128
A Thorny Path.....	128
Reform and the Mazhabs.....	134
Islam and Secularism.....	136
Liberal Islam.....	140
Islamic Feminism.....	149
 <i>Chapter 5. WHY IS ISLAM FEARED?</i>	161
A History of Dislike.....	162
Followers of Tradition or Hostages to Modernity?.....	165
Terrorists — Violent Fanatics or Robin Hoods?.....	184
“How Can We Democratize Islam?”.....	189
 Conclusion.....	201
 Bibliography.....	206
 Summary (In English).....	217
About the Carnegie Endowment.....	221

От автора

Выражаю искреннюю признательность сотрудникам Фонда Карнеги Марте Олкотт и Дмитрию Тренину, чьи замечания и беседы с которыми помогли мне уточнить позицию, правильно расставить акценты. Большую дружескую помощь в работе оказал рецензент — известный востоковед Александр Умнов.

Не первый год я сотрудничаю с Александром Иоффе, цепким, даже «злым», зато и мудрым редактором, усилия которого избавили книгу от неточностей и стилистических погрешностей. Постоянную помощь оказывала мне Юлия Устинова, координатор программы «Религия, общество, безопасность».

И, наконец, спасибо заместителю директора по связям с общественностью Московского Центра Карнеги Наталии Бубновой, много сделавшей для публикации рукописи.

Алексей Малащенко
Январь 2006 г.

Введение

КОГДА ИСПУГАЛИСЬ ИСЛАМСКОЙ УГРОЗЫ?

Кто впервые выкрикнул слова «исламская угроза»? Они могли вырваться еще в VII в. из уст мекканского курейшита-язычника, иудея из города Ясриб (ставшего потом священной Мединой), византийца или перса. В разные исторические эпохи их могли произнести североафриканские берберы, испанцы, французы, славяне... Все, кто ощутил на себе давление энергичной мусульманской цивилизации.

Изменился ли смысл этого словосочетания в наши дни, когда «новая исламская угроза» встала на повестку нынешнего политического дня?

Очевидно, это случилось в начале 80-х годов прошлого века. Специалисты и сами не до конца разобрались в этом вопросе. Масштабный французский исламовед Жиль Кепель называет сразу два момента появления этой угрозы, именуемой теперь исламомизмом, — начало 70-х и начало 80-х годов¹.

Опубликованные в 80-х — в первой половине 90-х книги об исламе, экстремизме и терроризме имели конкретные событийные привязки: исламская революция и шиитский активизм в Иране, убийство египетского президента Анвара Садата, исламизация палестинского сопротивления, гражданская война в Алжире, политизация после распада СССР ислама Центральной Азии и Северного Кавказа².

Выражение «исламская угроза» часто увязывают с революцией в Иране. На рубеже 70-х и 80-х годов источник угрозы содержался не в прилагательном «исламская», но в существительном «револю-

ция». Свержение шаха даже сравнивали с 1917 г. в России. Но вскоре именно эпитет «исламский» стал отражением сути иранского катаклизма, круги от которого разошлись по всей мусульманской *умме*, изрядно насторожив остальной мир. Революция выглядит вдвойне устрашающе, если она персонифицируется в нахмуренном лике аятоллы Хомейни, который своей фанатичной непререкаемостью вызывал ассоциации с... Максимилианом Робеспьером. Вообразите: Робеспьер от ислама.

Еще одним критическим «пронсшествием», давшим импульс политизации ислама, стала начавшаяся в канун нового 1980 г. война в Афганистане. В 80-е годы происходит исламизация палестинского движения, которое ранее не сумело достичь своей цели с помощью националистической идеологии. Тогда же стремительно возрастает мусульманская миграция в Европу... Это лишь приблизительный перечень событий, предопределивших развитие мусульманского мира в последующие двадцать пять лет и формировавших его будущее.

Каждое из этих событий в отдельности не представляет собой «исламскую угрозу». Но, взятые вместе, они не могли не вызвать чувства беспокойства у остальной, прежде всего еврохристианской, части мира: в мусульманской среде явно происходило что-то странное, не укладывавшееся в привычные рамки, затрагивавшее благополучную часть планеты. Да и поощряемое Западом и Китаем афганское сопротивление советскому вторжению в конечном счете демонстрировало не столько финансовые возможности его спонсоров, сколько непобедимость муджахедов.

Изучение case-studies стало оборачиваться исследованием исламистской тенденции; причем формирование самого исламизма и его анализ происходили одновременно.

Словосочетание «исламская угроза» не обрело академической легитимности и употреблялось скорее как метафора. Вводя в оборот это понятие, ученые тут же ставили его под сомнение. Память подсказывает названия соответствующих книг, глав, статей, оканчивавшихся многозначительным вопросительным знаком: «Исламская угроза: миф или реальность?» — монография американского исследователя Джона Л. Эспозито³; «Ислам: война на Западу?» — французов С. Бриера и О. Карре⁴; «Солнце Аллаха слепит Запад. Будем капитулировать?» — бывшего руководителя службы стратегического планирования НАТО, французского генерала Пьера-Мари Галуа⁵. «Должен ли Запад страшиться ислама?» — вопрошали немцы Йохан

Хипплиер и Андреа Люг. И сами же отвечали: «...бояться надо не самого ислама. Самое главное — пристально следить за теми, кто несет его знамя»⁶. В 1993 г. в Амстердаме после завершения конференции, кажется, о будущем бывших советских республик я разговаривал с Андреа, и мы сошлись на том, что «исламская угроза» еще только появляется, а мы пока не осознаем, какое значение она со временем обретет.

В 1999 г. в журнале «Middle East Quarterly» прошли дебаты под заголовком «Представляет ли исламизм угрозу?»⁷. «Умер ли исламизм?» — спрашивали американский ученый Дэниел Пайпс и иранская писательница Азар Нафиси, рассуждая об исламском радикализме⁸. Израильский ученый Яаков Рои в 2001 г. выпустил сборник статей «Ислам в СНГ: угроза стабильности?»⁹. В Варшаве в государственном Центре восточных исследований выходит аналитический материал «Ислам в Центральной Азии — шанс или угроза для региона?»¹⁰, в 2000 г. в России, все с тем же вопросительным знаком, — сборник статей «Исламизм: глобальная угроза?»¹¹. В 2003 г. Центр Никсона выпустил почтовый бюллетень под названием «Есть ли у исламского терроризма стратегия?»¹². Обаянию вопросительного знака однажды поддался и автор этих строк, опубликовавший статью «Исламская угроза: миф или реальность?»¹³.

(Встречный вопрос задавали и продолжают задавать мусульмане. Американский богослов и общественный деятель, выходец из Пакистана Абид Уллах Джан назвал свою книгу «Война против ислама?»¹⁴. В предисловии к ней бывший глава пакистанской разведки генерал Хамид Гул уже без вопросительного знака констатирует, что «интеллектуальный альянс» подтолкнул военный альянс Запада на развязывание войны против мусульманского мира.)

Страх перед «исламской угрозой» сгустился, самовоспроизводился в книгах, на конференциях, в речах политиков. Неадекватное восприятие активности мусульман под религиозными лозунгами усугублялось некорректностью самого термина «исламская угроза», который в массовом сознании воспринимался как угроза, исходящая от ислама и вообще мусульман.

И только впоследствии уже задним числом стало проясняться, что на самом деле представляет угрозу.

Обратимся к недавней истории. После Второй мировой войны понятие «мусульманский мир» в качестве пусть аморфной, но все же политической общности, субъекта мировой политики просито не существовало. В эпоху биполярности каждая мусульманская

страна имела собственного постоянного патрона (США или СССР) или, соблюдая скользкий нейтралитет, балансировала между сверхдержавами. И конечно, никакой исламской угрозы со стороны мусульман не исходило и не могло исходить.

Официальное и оппозиционное направления в идеологии мусульманских народов были окрашены в националистический колер, а апелляции мусульманских лидеров к религии носили в основном ритуальный характер. В 60-х годах один из пятилетних планов Египта начинался с коранической формулы «бисмилля», в Алжире президент страны в 1965–1978 гг. Хуари Бумедьен напоминал об исламских корнях местного социализма и т. д., в уважении к исламу клялся президент Индонезии в 1945–1967 гг. всемогущий Сукарно и т. д.

Существовали, правда, концепции «мусульманского социализма», получившие развитие в ряде арабских стран, в Юго-Восточной Азии. В Египте, например, в 50–70-х годах их разрабатывал и поддерживал ректор университета «аль-Азхар» Мухаммад Шальхут, в Индонезии в 40–50-х годах — Абикусно Чокросуйосо, в Малайзии — Абат Джухари Моаин. На Филиппинах с позиций мусульманского социализма поначалу выступал сепаратистский Фронт освобождения Моро, до 70-х годов теорию «мусульманского национализма» разрабатывала Мусульманская лига Пакистана.

На весь мусульманский мир приходилось лишь несколько радикальных исламских организаций, крупнейшая из которых, созданная еще в 1928 г., «Братья-мусульмане», действовала в арабских странах (Египте, Сирии, Йемене, Судане) и ограничивалась исключительно внутренними, национальными проблемами. Возникшая в 1952 г. в Палестине Исламская партия освобождения (Хизб ат-тахрир аль-ислямий) оставалась практически незамеченной.

Никто всерьез не поднимал вопрос об исламском единстве как средстве борьбы за политические цели. Богатые нефтью мусульманские страны были погружены в пучину внутренних интриг, а их внешним противником были левые арабские социалисты, главным «исчадием ада» среди которых считался президент Египта Гамаль Абдель Насер. Первая межгосударственная мусульманская организация — Исламская лига — была образована в 1962 г., в 1969 г., возникла наиболее влиятельная Организация «Исламская конференция», в 1975 г. — Исламский банк развития. Создание большинства других международных мусульманских организаций приходится на конец 70-х — самое начало 80-х годов.

Провал догоняющих национальных моделей развития западного и советского (квазисоветского) образца, медленная, «вылущивающая» модернизация экономики, невообразимая безработица, разрыв в уровне жизни между элитой и остальным обществом в сочетании с культурной экспансией извне — все это порождало у мусульман желание найти иной, качественно отличный от уже опробованных путь выхода из кризиса. Протест против убогого бытия у значительной части населения трансформировался в идею исламской альтернативы. Ее возникновению косвенно способствовало и то, что имевшая место в 60–90-е годы экономическая либерализация не привнесла к глубоким политическим реформам, предоставляющим обществу возможность самовыражаться и действовать, опираясь на светскую демократическую идеологию и соответствующие ей политические нормы. Сами же власти, улучшая экономическую ситуацию, стремились таким образом избежать проведения политических реформ¹⁵, тем самым создавая себе опасного конкурента, умеющего манипулировать религией, великолепно ориентироваться и действовать вне рамок легальной политики.

Пока протест был обращен только вовнутрь, исламский радикализм оставался «идеологией и практикой в себе». В этом контексте он был естественным, разумеется, с учетом его доминирующей социальной составляющей, продолжателем возникшей в Средние века *салафития*, последователи которой выступали за возврат к «истинному исламу», призывали следовать образцам религиозного, бытового, политического поведения общины времен пророка Мухаммада и четырех праведных халифов. Салафиты утверждали, что только таким образом можно воссоздать истинное исламское государство всеобщего благоденствия, в котором социальная справедливость обеспечивается праведным правителем. Салафития, как и ее нынешний вариант — исламизм, была и остается великой религиозно-этической иллюзией и, по выражению французского исламоведа Максима Роденсона, «для удобства может именоваться также идеологией»¹⁶.

Салафизм благополучно дожил до наших дней, а его последователи действуют, опираясь на вполне соответствующую их задачам и образу действия высокую исламскую традицию, ориентированную на участие в мирской — социальной и политической жизни.

Обмирщенность свойственна всем авраамическим религиям. Однако в исламе она выглядит наиболее последовательной и радикальной. «Для большинства мусульман, — отмечает Дж. Эспозито, — ислам есть всеобщий образ жизни... Ислам для них неотделим

от политики, законодательства, образования, общественной жизни и экономики»¹⁷. По словам живущего во Франции арабского исследователя Анвара Абд аль-Малека, «ислам представляет собой скорее социальную концепцию национального порядка, общественной эволюции, прогресса, нежели обычное религиозное течение»¹⁸. «В отличие от христианства ислам располагает целостной программой для организации общества», — утверждает Д. Пайнс¹⁹. Такой подход может быть подвергнут критике, и немалое число специалистов, в том числе исламоведов, его не разделяет. В то же время этот стереотип остается доминирующим при оценке исламской политической традиции, а главное, он отражает самооценку мусульман и в общественной мысли, и в общественном сознании.

В 50–70-х годах главным противником исламских радикалов была местная «испорченная» власть, представленная египетскими президентами: «почти марксистом» Гамалем Абдель Насером, его наследником — подписавшим Кэмп-Дэвидские соглашения «предателем» Анваром Садатом, дряхлым королем Ливии Идрисом, непоследовательными правителями Пакистана, шахом «офрануженного» Ирана и... список этот бесконечен. Конечно, за спинами «предателей» стояли западные или коммунистические «темные силы», которые в ту эпоху для исламистов оставались недостижимы.

Интересно: в 60–70-х годах казалось, что обращение к джихаду, как это было в эпоху освободительных войн, окончательно осталось в прошлом, в XIX — первой половине XX в., когда ислам мобилизовывал мусульман на борьбу за независимое национальное государство. Шедший почти два столетия повсеместно, хотя и асинхронно, антиколониальный джихад увенчался обретением независимости. Далее, утратив остроту, он плавно трансформировался в один из «штатных» лозунгов борьбы против империализма или мирового коммунизма. Показательно, что именно такая иерархия врага: США — «большой Сатана», СССР — «малый Сатана» — перекочевала в идеологию исламской революции Ирана.

Всерьез думать о том, что когда-нибудь джихад субституируется в «исламскую угрозу», до середины 80-х, пожалуй, не отважился бы даже автор теории «столкновения цивилизаций» Сэмюэл Хантингтон.

Здесь, наверное, уместно небольшое отступление. Говоря об авторстве Хантингтона, нельзя забывать, что о цивилизациях как о субъектах политики писали и до него — Николай Данилевский, Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнби, и не только они. Однако, во-

первых, именно Хантингтон в известном смысле довел эту идею до логического конца, а во-вторых, события конца прошлого — начала нашего века актуализировали («спекуляризировали») подход к цивилизациям как к субъектам политики.

Я заковычиваю термин «исламская угроза». И делаю это отнюдь не потому, что не хочется обижать мусульман. Кстати, многие из них — кто открыто, а кто застенчиво — гордятся тем, что в той или иной степени сопричастны к этой самой угрозе, которой так страшится Запад. То, что воспринимается на Западе как исламская угроза, на самом деле есть целый комплекс проблем, который включает:

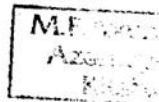
- демографический аспект;
- исламизм как устойчивый естественный феномен политической культуры и политического действия мусульман;
- непосредственную активность исламистов включая террор;
- трудности на пути модернизации и демократизации мусульманского общества.

Я не касаюсь социально-экономической проблематики. Это тема самостоятельного исследования. Религиозно-политические сюжеты имеют относительную автономию по отношению к собственно экономическим проблемам. При всей важности социально-экономической составляющей вопросы, поставленные исламизмом, требуют решения раньше, чем мусульмане всего мира придут к материальному благополучию. Американский исследователь Гренвилл Байфорд сравнивает войну против терроризма с «войнами» против бедности, преступности, наркотиков, в которых «противник никогда не сдастся»²⁰. С бедностью человечество восвало и будет воевать на протяжении веков. Срок, отведенный на победу над экстремизмом, короче. В противном случае субъектом геополитики окончательно станет абсолютно неконтролируемая и способная на любые (включая катастрофические для всего человечества) акции сила, ходы которой непредсказуемы.

«Исламская проблема» — увлекательнейшая интрига наступившего нового века. В самом начале XXI столетия многие заглавные события в мире творятся именно на землях ислама или напрямую связаны с мусульманами. И вряд ли кто-нибудь возьмется предсказать скорое и тем более благополучное завершение этих перипетий.

Примечания

- ¹ *Kepel G.* Jihad. Expansion et declin de l'islamisme. — Paris: Gallimard, 2000.
- ² Среди сотен появившихся в то время публикаций назову только те, которые, с моей точки зрения, наиболее репрезентативны: *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity / Sh. T. Hunter, ed.* — Bloomington: Indiana Univ. Press, 1988; *Hiro D.* Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism. — New York: Routledge, 1989; *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics.* — New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1985; *Kepel G.* La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans a la reconquête du monde. — Paris: Le Seuil, 1991; *Kelsy J.* Islam and War: A Study in Comparative Ethic. — Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.
- ³ *Esposito J.* The Islamic Threat: Myth or reality? — New York: Oxford Univ. Press, 1992.
- ⁴ *Briere C., Carre O.* Islam: Guerre a l'Occident? — Paris, 1993.
- ⁵ *Gallois P.-M.* Le soleil d'Allah aveugle l'Occident. La capitulation? — Paris: L'Âge de l'Homme, 1995.
- ⁶ *The Next Threat: Western Perceptions of Islam / Ed. by J. Hippler and A. Lueg.* — London: Pluto Press with Translational Inst., 1995. — P. 158.
- ⁷ *Is Islamism a Threat? // The Middle East Quart.* — 1999. — Dec. — Vol. 6. — № 4.
- ⁸ *Pipes D., Nafisi A.* Is Islamism Dead? The Future Islamism in the Muslim World // Policywatch. — 1999. — Febr. 10 (<http://www.danielpipes.org/article/304>).
- ⁹ *Ro'i Ya.* Islam in the CIS: A Threat to Stability? / The Royal Inst. of Intern. Affairs. — [S. l.], 2001.
- ¹⁰ *Islam in Central Asia — a chance or a threat to the region? / Osrodek Studiow Wschodnich.* — Warszawa, 2002.
- ¹¹ Исламизм: глобальная угроза? — М., 2000. — (Науч. докл. / Науч.-исслед. ин-т соц. систем; № 2).
- ¹² *Does Islamic Terrorism Have a Strategy? A Meeting with Steve Emerson / The Nixon Center.* — Washington, D.C., March 3, 2003.
- ¹³ *Малащенко А.* Исламская угроза: миф или реальность? // Труд. — 2002. — 2 окт.
- ¹⁴ *Jan Abid Ullab.* A War on Islam? / Maktaba Al Ansar, UK. — [S. l.], 2001.
- ¹⁵ *Abdeslam M. Maghraoui.* Depolitization in Morocco // J. of Democracy. — 2002. — Oct. — Vol. 1133. — № 4. — P. 25.
- ¹⁶ *Rodinson M.* L'Islam. Politique et croyance. — Paris: Librairie Artheme Fayard, 1993. — P. 40.
- ¹⁷ *Esposito J. L.* Islam. The Straight Path. — New York: Oxford Univ. Press, 1991. — P. 156–157.



¹⁸ *Abdel-Malek A.* L'Islam dans la pensée nationale progressiste // *Rev. Tier-Monde*. — 1982. — Vol. 23. — № 92. — Oct.—Dec. — P. 849.

¹⁹ *Pipes D.* In the Path of God: Islam and Political Power. — New York: Basic Books, Inc., Publ., 1983. — P. 11.

²⁰ *Byford G.* The Wrong War // *Foreign Affairs*. — 2002. — July/Aug. — P. 34.

Глава первая

ДЕМОГРАФИЯ ИСЛАМА

В 1980 г. число мусульман во всем мире равнялось 780 млн, а на начало 2004 г. оно превысило 1,3 млрд, что составляет приблизительно 22% от 6,1 млрд населения планеты. Примерно по 20% приходится на более чем миллиардные Китай и Индию (в которой мусульманское меньшинство превосходит 100 млн). Наибольший прирост населения Земли с 1995 по 2000 г. приходится на Индию (20,6%) и Китай (14,7%). Далее в первой десятке следуют мусульманские Пакистан (5,2%), Индонезия (3,8%), Бангладеш (2,7%) и Нигерия (3,2%)¹. Однако с учетом роста народонаселения в остальных мусульманских странах оказывается, что совокупность всего прочего мусульманского сообщества превышает численность приверженцев ислама в двух странах-лидерах.

Среди мусульманских стран, население которых перевалило 100-миллионный рубеж, — Индонезия (242 млн), Пакистан (162 млн), Бангладеш (144 млн). Упомянем африканского гиганта Нигерию — 130 млн жителей, среди которых примерно половина — мусульмане.

Рост мусульманского населения, запрет исламской традицией любых средств контроля над рождаемостью порождает алармистские настроения у соседей мусульман в Европе, России, Индии, Юго-Восточной Азии, а в последнее время и в Соединенных Штатах. Насколько оправдан такой страх?

Сам по себе опережающий рост населения в мусульманском мире не есть нечто совершенно неожиданное. После решения проблем здравоохранения и детской смертности именно так и должно

было случиться. Однако демографический анализ уже давно связан политикой и потому имеет право рассматриваться именно под этим углом зрения.

Демографический подсчет, исходящий из религиозного принципа, некорректен, хотя бы потому, что универсальных критериев принадлежности людей к религии до сих пор не существует (да и могут ли они существовать вообще?). Например, в России в зависимости от используемого подхода количество мусульман колеблется от 3 до 15 или даже 20 млн человек. Одни полагают, что мусульманином можно назвать лишь того, кто три или пять раз в день совершает молитву, регулярно посещает мечеть, соблюдает все обряды. Другие — что правильнее говорить об «этнических мусульманах», отталкиваясь от принадлежности к этнической культуре. И здесь срабатывает правило этноконфессиональной идентичности, а не просто религиозности. На наш взгляд, целесообразно исходить из самоидентификации человека, иными словами, из того, кем он сам себя считает.

Очень важна идентификация со стороны, т. е. кем полагают человека в социуме, во внешнем по отношению к его культуре мире. Исходя из такой оценки, к мусульманам относят всех представителей этносов, традиционно исповедующих ислам.

Мусульмане рассматриваются как конфессиональная общность, которая коррелируется с *нерелигиозными*, но политическими, географическими и этническими общностями. Например, говорится об отношениях с мусульманским миром США, Европы, России, оценивается мусульманская миграция, упоминаются запасы нефти в мусульманском мире (при этом никто никогда не рассуждал о запасах, например, железной руды в христианском мире). Критерий принадлежности к умме выходит далеко за собственно религиозные рамки.

Под таким углом зрения и принято осмысливать численность населения в мусульманском мире.

Кого и где больше?

И все-таки рост численности мусульман на планете не повод для разговора о планетарной «демографической революции». К тому же за последние 30 лет наблюдается сокращение числа детей в мусульманских семьях. В 1975 г. на среднестатистическую мусульманскую

семью приходилось 6,5 ребенка, в 2004 г. — уже 4 (в среднем во всем мире эта цифра составляет 2,68), причем в некоторых странах — в Алжире, Индонезии, бывших советских республиках Центральной Азии — этот показатель еще ниже, а, например, в Азербайджане и Турции вообще близок к европейским стандартам².

И все же есть регионы и страны, где вопрос мусульманской демографии становится достаточно болезненным, что связано с увеличением численности мусульман в непосредственной близости от немусульманских территорий, ростом местных мусульманских меньшинств, активной мусульманской миграцией. В последних двух случаях увеличение числа правоверных, как правило, происходит параллельно с сокращением рождаемости в той или иной стране у немусульманского большинства.

Другим обстоятельством, вызывающим повышенный интерес к демографическому фактору, является политическая и социальная конкуренция различных групп, которая в последние десятилетия все чаще облекается не только в давно ставшую привычной этническую, но и в конфессиональную форму.

В научном и публицистическом обиходе утвердилось понятие «христианско-мусульманское (или мусульманско-христианское) пограничье». Прежде оно имело географический смысл: например, в России использовалось, чтобы лишний раз подчеркнуть ее близость к мусульманскому миру, а также поликонфессиональный характер российского общества.

Правильнее говорить о более широком межконфессиональном пограничье, пересекающем почти весь земной шар (за исключением, пожалуй, Латинской Америки), где границы соприкосновения христиан или индуистов и мусульман проходят не по государственным рубежам, но по улицам, площадям и домам.

Есть территории, где межконфессиональное пограничье наполнено конкретным драматическим содержанием. К регионам, где демографический фактор может привести к социальным, политическим и культурным изменениям, относятся Ближний Восток, Европа, юг России, Индия. Прежде чем приступить к «расшифровке» и детализации этого положения, обратим внимание на особую роль упомянутых регионов в геополитике, их подверженность конфликтам разной направленности и степени откровенности, в которые вписываются межконфессиональные противоречия. И тогда вопросы «Кого больше?» и «Кого больше становится?» приобретают особую интригу.

Начнем с Ближнего Востока, где собственно демографический фактор не кажется столь существенным. Однако, например, для исламизирующегося палестинского сопротивления именно разрыв численный перевес арабов над евреями видится едва ли не главным залогом необратимой победы. Во-первых, опережающими темпами растет рождаемость у являющихся гражданами самого Израиля арабов-мусульман. В 2004 г. в Израиле проживали свыше 1070 тыс. мусульман (16% населения), причем возраст 450 тыс. из них ниже 15 лет. Уровень рождаемости среди мусульман Израиля составляет 3,4% против 1,4% у евреев³. Во-вторых, население Палестинской автономии уже превысило 3,5 млн человек. Например, в секторе Газа, где проживают 1,25 млн мусульман, уровень рождаемости достиг абсолютного мирового рекорда — 4%. В среднем рост палестинского населения в три раза превосходит рост еврейского населения в Израиле⁴. В-третьих, не решена проблема палестинских беженцев, число которых вместе с населением грядущего палестинского государства превосходит еврейское население более чем вдвое. В целом же Израиль с его 5,7-миллионным населением (2004 г.) вообще выглядит островком посреди «мусульманского моря» — население только непосредственно граничащих с ним государств (Ливана, Сирии, Иордании, Египта) превышает 100 млн человек.

Численное превосходство арабо-мусульманского населения особенно заметно на фоне снижающегося уровня еврейской миграции, возможности которой почти исчерпаны. В 2003 г. в Израиль въехали только 23 200 мигрантов, что на 31% меньше, чем в предыдущем году⁵. К тому же среди части израильтян, отчаявшихся обрести безопасность и мир, все заметнее «чехолданные» настроения. Люди стремятся в Америку, Европу. Некоторые выходцы из России стараются приобрести «на всякий случай» квартиры на своей бывшей родине (естественно, подобные намерения не афишируются).

Демографический перевес над израильтянами придает арабам уверенность в своих силах. Замечу, что момент численного превосходства и обгоняющего роста мусульман редко обыгрывается публично идеологами сопротивления, как, впрочем, и другими арабскими политиками. Возможно, это связано с нежеланием лишиться раз напоминать о собственной слабости, неспособности одержать победу над «маленьким Израилем». Однако в частных беседах палестинцы говорят, что они «обречены» на конечную победу в силу своего количественного преобладания. Если даже частично согла-

ситься с этой логикой, можно представить, сколь важным может оказаться демографический фактор на очень небольшом географическом пространстве и к каким глобальным последствиям может привести это локальное превосходство.

Наконец, нельзя пройти мимо такого обстоятельства, как уменьшение на землях Ближнего Востока (в Египте, Ираке, Ливане, Палестине, Сирии) христианского населения, которое в 1914 г. составляло 26%, а к 1995 г. снизилось до 9,2%⁶.

Озабочена падением рождаемости среди коренного христианского населения Европа. По прогнозам ООН, ее население к 2050 г. сократится на 14% и составит приблизительно 630 млн человек⁷. Одновременно нарастает миграция, значительную часть которой составляют мусульмане. Доля мусульман в Европе с 1950 по 2000 г. выросла с 1% до примерно 3%, а их абсолютное число колеблется от 14 до 20 млн.

Воистину мусульманским демографическим взрывом окажется для Европы вступление в Европейский союз 70-миллионной (сегодня) Турции, которая по численности населения займет второе место после Германии, на 15–20 млн опережая Великобританию, Францию и Италию. По росту населения Турция неумолимо приближается к ФРГ и раньше или позже превзойдет ее (кстати, 57% немцев против вступления Турции в ЕС). Некоторые эксперты и политики, драматизируя ситуацию, высказывают предположения, что к 2050 г. мусульмане составят треть или даже половину европейцев. Влиятельный голландский политик, комиссар Единого Европейского рынка Фриц Болкенштейн предупреждал, что «если демография и миграция “исламизируют” Европу, то освобождение Вены в 1683 г. (от турок) было напрасным»⁸.

Во Франции количество мусульман превысило 5 млн, в Италии подскочило с 240 тыс. в 1992 г. до 650–700 тыс. в 1999 г. 3 млн мусульман насчитывается в Германии, свыше 1,8 млн — в Великобритании (перепись 2001 г.), 730 тыс. — в Нидерландах⁹ (в 2004 г. здесь среди новорожденных мальчиков самым распространенным именем было Мухаммад), 710–720 тыс. — в Швейцарии. Более чем в 400 тыс. оценивается мусульманское население в Швеции и Испании, в 340 тыс. в Австрии¹⁰, около 300 тыс. в Бельгии¹¹, около 200 тыс. в Дании. Пожалуй, меньше остальных мусульманской миграции подвержена Финляндия. В 1999 г. там проживали чуть больше 10 тыс. мусульман, среди которых было много выходцев из Сомали. Кроме того, «в наследство» от Российской империи Фин-

ляндии досталась не очень крупная, насчитывающая ныне 1 тыс. человек татарская община.

Стремительно возросло количество мусульман в Греции. В 2003 г. в разговоре с автором этих строк высокопоставленный греческий чиновник назвал цифру 500 тыс. и сказал, что на самом деле скорее всего их раза в два больше.

В Восточной Европе мусульманская миграция незначительна. Мусульманской же «страшилкой» чаще оказываются выходцы с Северного Кавказа, прежде всего чеченцы, к которым, заметим, с настороженностью относятся и в Западной Европе.

Заметно выросло местное мусульманское население на Балканах, на территории бывшей Югославии, которое сегодня насчитывает свыше 4 млн человек (против 2,1 млн в начале 1950-х). Мусульманами являются 40% населения Боснии и Герцеговины и 70% населения Албании. От присутствия на старом континенте мусульманских стран европейцы уже давно «отвыкли». После распада Османской империи, в том числе в коммунистический период, Албания никогда не ассоциировала себя с мусульманским миром.

Исключением из общего правила пока является Болгария, мусульманское население которой сократилось в 90-х годах с 17,2% до 7%, что связано с массовым выездом местных турок в соседнюю Турцию.

В западноевропейских городах формируются крупные мусульманские анклавы, жизнь в которых регулируется неписаными законами и населению которых де-факто оказывается за пределами официальной юрисдикции. Например, 85% жителей района Брикард в Марселе составляют мусульмане — выходцы из Северной Африки¹². «Мусульманским» считается пригород Парижа Сен-Дени, где осенью 2005 г. произошли самые массовые за всю историю Европы волнения мусульман. 85% составляют мигранты, большинство которых мусульмане, в районе Розенгард второго по величине города Швеции — Мальме¹³. В Лондоне, где проживает примерно 1 млн мусульман, таким районом является Уайтчепел, а в Берлине, где насчитывается 200 тыс. мусульман, — Крейцберг. Тенденция к их компактному проживанию будет сохраняться по мере роста мусульманской миграции. Понятно, что большинство вновь прибывших будут стремиться облегчить свое пребывание на новой родине, а жизнь в «своей» общине дает гарантию (или иллюзию) поддержки и помощи.

Устойчивость мусульманской (как и любой другой) миграции в Европу более чем предсказуема. Главный ее движитель — простое и понятное желание человека устроить свою жизнь. «Мусульманская миграция на Запад стала главным подтверждением кризиса. Иммиграция, особенно в Западную Европу и Северную Америку, есть результат асимметрии в возможностях экономик Запада и ислама»¹⁴. Европа сохранит притягательность для мусульман, которые к тому же все меньше будут ощущать себя на старом континенте чужаками.

Миграции способствует и неуклонное увеличение населения на Ближнем Востоке, в Северной Африке, Южной Азии и других частях мусульманского мира. Сверхбыстрый демографический рост происходит в 15 странах, 11 из которых — Алжир, Бангладеш, Египет, Иордания, Иран, Йемен, Ливия, Мали, Нигер, Пакистан, Турция — мусульманские¹⁵. Страны из этого списка и обеспечивают наибольший приток мусульман в Европу. Так, пакистанцы и бангладешцы составляли в 90-х годах почти половину мусульманской миграции в Великобританию, алжирцы — почти половину мусульман Франции. Что касается турок, уже составляющих примерно 68% мусульман Германии, то в недалеком будущем они станут чисто внутренней проблемой Европы. Боснийцы и албанцы, число которых стремительно растет особенно в Италии и Австрии, вообще не есть фактор демографического давления извне.

Некоторые европейские политики, а в унисон с ними и местные мусульманские лидеры склонны к преувеличению количества приверженцев Аллаха. Делают они это по диаметрально противоположным соображениям: первые хотят напугать соотечественников и одновременно обрести дополнительную поддержку среди националистически настроенной части общества. Вторые же стремятся таким образом легитимировать мусульманское присутствие и подтвердить его, так сказать, неизбежность. Например, в Италии численность мусульман поднимают до 2 млн, во Франции — до 6–7 млн, в Голландии — до 5 млн и т. д. Интересно, что специалисты по исламу в Европе также высказывают мысль, что истинное число мусульман, включая тех, кто принял гражданство, легальных и нелегальных мигрантов, в действительности значительно больше, чем это может быть документировано.

Ислам стал второй по численности приверженцев европейской религией. Наступает время для осознания его в качестве коренной религии континента, иными словами, миллионы мусульман родят-

ся на свет в самой Европе. С этой точки зрения она становится похожа на Россию, где присутствие мусульман столь же естественно, как наличие православных¹⁶.

В ближайшие десятилетия Европе предстоит «коррекция» ее идеичности. Французам, немцам, англичанам, скандинавам, италянам (в Милане самая большая мечеть в Европе) предстоит осознать, что исламская традиция при всей неоднозначности ее восприятия становится неотъемлемой и легитимной частью европейской культуры. Постоянными жителями континента окажутся десятки миллионов мусульман, которые наряду со стремлением вписаться в европейскую традицию будут сохранять генетическую и конфессиональную привязанность к своим «историческим очагам». В центре столицы Норвегии Осло на площади Совета Европы расположена забегаловка под немыслимым названием «Viking Kebab». И это не символ, это тенденция.

В Северной Америке удельный вес мусульман с 1950 по 2000 г. увеличился с 0,1% до 1,4%. В США их оценка, по данным опросов, колеблется в пределах 2–5 млн и достигает 15 млн у Исламского верховного совета Америки. Чаще других называют цифру 6–7 млн (менее 3%), из них свыше 42% — черные мусульмане. Мусульманином является каждый пятый афроамериканец. Примерно 25% мусульман имеют южноазиатские корни (Индия, Юго-Восточная Азия, Пакистан), 15–17% — арабы. Число мигрантов с Ближнего Востока, из Ирана, Пакистана, Индонезии, по свидетельству Американского бюро переписи, с 1980 по 1996 г. составило свыше 1,2 млн.

Несмотря на начавшиеся после 11 сентября 2001 г. жесткие проверки всех тех, кто въезжает в США из стран мусульманского мира, миграция продолжается; причем примерно в тех же пропорциях, что и прежде. По данным Государственного департамента, в США 1209 мечетей, половина которых была основана в течение последних 20 лет¹⁷. И все же говорить о демографической «экспансии» мусульман не приходится.

В СССР/СНГ доля мусульман с 1950 по 2000 г. возросла с 8,5% до 18,5%¹⁸. К настоящему времени, если бы Советский Союз сохранился в своих прежних границах, доля мусульман среди его населения достигла бы примерно 20%, а с учетом высокой рождаемости в Средней Азии к концу 1990-х годов составила бы примерно четверть советских людей. В 1980-е годы рост численности мусульман больше всего беспокоил советский генералитет, опасавшийся, что опережающий рост военнослужащих-мусульман негативно ска-

жется на боеспособности Советской армии, ибо их образовательный уровень и физическая подготовка не соответствовали нормативным требованиям.

В последнее десятилетие было принято говорить, что в России 20 млн мусульман. Эта оценочная цифра была «узаконена» несколькими выступлениями президента России, в частности, в 2003 г. на заседании Организации «Исламская конференция» в Куала-Лумпуре, а также российским МИДом¹⁹. Однако она нуждается в комментариях.

В середине 90-х годов в оценке количества российских мусульман существовал заметный разброс. Одни, исходя из результатов переписи 1989 г., определяли их количество в 11,5 млн человек, МИД России называл цифру 17 млн, председатель Духовного управления мусульман Центральной России (ДУМЦЕР) и Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин — 19 млн, бывший заместитель председателя Комитета Верховного Совета России по свободе совести и вероисповеданию Мурад Заргишиев — 20 млн, заместитель председателя ДУМЦЕР Фарид Асадуллин — 23 млн²⁰. В 2002 г. один из руководителей Информационно-аналитического центра при Совете муфтиев России Али Вячеслав Полосин написал о 26 млн мусульман²¹.

Всероссийская перепись 2002 г. выявила, что совокупная численность граждан, принадлежащих к мусульманской культуре, составляет 14,5 млн человек. Этот результат вызвал разочарование у мусульманских духовных лидеров, привыкших оперировать более солидными числами. Р. Гайнутдин объяснял, что уменьшение числа мусульман произошло по причине несовершенства самого механизма подсчета²². На самом деле их количество может оказаться большим при полном учете проживающих в России граждан других государств и мигрантов. Так, по официальной статистике на территории страны проживает 621 тыс. азербайджанцев, в то время как в действительности их число давно превысило миллион. Нет точных сведений о сезонной миграции в Россию из стран Центральной Азии. По неофициальной информации от сотрудников министерств иностранных дел соответствующих стран и России, число мусульман из Узбекистана, Казахстана и Таджикистана²³, одновременно находящихся на территории России, превышает миллион. Неясно, к какой конфессии следует отнести детей от смешанных браков. По исламской традиции дети от таких браков автоматически считаются мусульманами. А, например, по данным

«Мусульманской газеты», в Татарстане 50% детей рождаются в смешанных браках²⁴. Все это действительно дает основания увеличить указанную выше численность мусульман.

Несколько слов о динамике роста численности российских мусульман за минувшие полтора десятилетия. Прежде всего, разговоры о предстоящей России в ближайшее время «исламской демографической революции» выглядят неуместными. Так, прирост численности крупнейшего (5,6 млн) мусульманского этноса России — татар — от переписи 1989 г. до переписи 2002 г. составил лишь 36 тыс. человек²⁵. С другой стороны, на фоне сокращения славянского населения (количество русских с 1989 г. снизилось со 119 до 115 млн) число мусульман — граждан России действительно возрастает в абсолютном и относительном значении. Последнее особенно характерно для мусульман Северного Кавказа, рост численности которых с 1989 по 2002 г. составил: у ингушей — 91%, кумыков — 52%, даргинцев — 44%, аварцев — 39%, кабардинцев — 34%. Практически невозможно оценить прирост самого многочисленного кавказского этноса — чеченцев. В 1989 г. их численность составляла примерно около 1 млн, по переписи 2002 г. — 1 млн 360 тыс. Однако вследствие потерь в ходе военных действий, а также миграции определить истинный рост их численности не представляется возможным. Отсутствуют подтвержденные данные о числе погибших в ходе двух чеченских войн (количество жертв колеблется от 45 до 200 тыс., причем первая цифра представляется более реальной). С другой стороны, некоторые эксперты полагают, что на самом деле данные о количестве чеченцев завышены, а их общее число колеблется в пределах 1,0–1,1 млн человек.

Замечу также, что выросло население и второго по численности мусульманского этноса России — башкир. Их рост с 1989 по 2002 г. составил 124%. Но, повторю, обгоняющий рост численности мусульман не приведет к конфессиональному «перелому», и Россия останется «православным обществом» с постепенно растущим мусульманским присутствием. Разговоры о том, что примерно к 2050 г. мусульмане составят чуть ли не треть, а то и половину населения России, носят эмоционально-спекулятивный характер.

Причина, по которой Россия оказалась в списке стран и регионов, где демографический фактор обрел остроту, состоит в том, что рост мусульманского населения происходит в ее наиболее конфликтно-генном регионе — на Северном Кавказе. Здесь рост мусульман на фоне сокращения славяно-христианского населения

действительно производит внушительное впечатление. В северокавказских республиках мусульмане составляют свыше 70%, и их численность за последние два десятилетия возросла почти вдвое, в то время как доля славянского населения сократилась с 29,3% в 1980 г. до 19% в 2000 г.²⁶ Мусульманский анклав на Юге России постепенно расширяется, что в условиях нелегкой экономической ситуации, высокого уровня безработицы приводит к выплескиванию избыточного населения мусульманских республик в соседние регионы, где отношение к пришельцам, как правило, негативное. К тому же мигранты стараются держаться особняком, защищая свои групповые этнические и конфессиональные интересы. Имеют значение и различия в культурных традициях, нормах поведения. Таким образом, хотя увеличение численности мусульман само по себе не может быть угрозой стабильности, оно способно, накладываясь на негативные социально-экономические условия, провоцировать межконфессиональную и межэтническую напряженность.

Демографический фактор не ограничивается для России чисто внутренней ситуацией. В 1970 г. Советский Союз по численности населения превосходил своих мусульманских соседей (Турцию, Иран, Пакистан) вместе взятых почти в два раза. Нынешняя Россия в этом отношении вполне сопоставима с каждым из них в отдельности. Более того, она уже уступает Пакистану, к ней «подбирается» расположенная неподалеку Бангладеш. Суммарное количество жителей Турции и Ирана уже превысило число россиян. Таким образом, стратегический людской ресурс России уже не выглядит в глазах соседей исключительным, что само по себе меняет их отношение к ней.

Рикошетом это обстоятельство сказывается на психологии российских мусульман, которые избавились от традиционного для советской эпохи «комплекса младшего брата» и справедливо полагают свой статус меньшинства условным, ибо одновременно они являются частью более чем на порядок превосходящего Россию по населению религиозного общества. Практически на каждом провинциальном российскими мусульманами мероприятии упоминается, сколь велика численность приверженцев Аллаха во всем мире.

В каком-то смысле демографию мусульман России можно сопоставить с положением в Индии. Там доля мусульман колеблется в пределах 11–12%, и они также концентрируются в нескольких регионах — по западной и восточной окраинам страны. В шести штатах — Пенджабе, Джамму и Кашмире, Аруначал Прадеше, Мегхалайе, Нагаленде, Мизораме — они составляют большинство. Кро-

ме того, в ряде штатов, например в Гуджерате, Бихаре, проживает значительное мусульманское меньшинство.

Разумеется, сравнивая Индию и Россию, необходимо держать в уме абсолютные цифры. Мусульманское меньшинство Индии — около 150 млн человек — превосходит население всей России. Однако примечательнее как раз схожесть ситуации: и в России, и в Индии демографический вопрос становится заметным в связи с действующими или потенциальными конфликтами в районах совместного проживания.

В 70-е годы индийские политики, опасаясь нарушения демографического баланса (вслух об этом не говорилось), стали принимать такие чрезвычайные меры, как «добровольно-принудительная» стерилизация тех, кто не способен прокормить свое потомство. Главный удар наносился по индийским мусульманам, уровень жизни которых был ниже, чем в среднем по стране. Эти меры, вызвавшие протест не только у них, но также у индуистов и сикхов, в 1977 г. привели к отставке тогдашнего премьер-министра Индиры Ганди.

Насколько с демографической точки зрения для Индии важно непосредственное соседство с многонаселенными Пакистаном и Бангладеш? Такая ситуация для нее привычна. До 1947 г. все три страны находились в составе Британской Индии. Совокупное население Пакистана и Бангладеш, даже за вычетом мусульманской внутренней общины Индии, уступает индийскому примерно в три раза. Индия продолжает существовать как единое поликонфессиональное культурное пространство. В отличие от России присутствие по соседству с ней мусульманских массивов не ощущается как нечто качественно новое и неожиданное.

С другой стороны, Индия стоит перед проблемой мусульманской миграции из Бангладеш. За последние четыре–пять лет из этой вечно голодной страны в Индию переместилось свыше 20 млн мусульман, по другим данным — свыше 30 млн (причем нелегалов). Еще больше людей перебралось в Индию из Пакистана. Мусульмане расселяются по всей индийской территории, вызывая раздражение индуистов, накаляя и без того напряженные межконфессиональные отношения²⁷. Заметим также, что с 1947 по 1997 г. индуистское население на территории Пакистана сократилось с 20% до 1%, а в Бангладеш — с 30% до 10%²⁸.

Население индуистской Индии растет не меньшими темпами, чем мусульмане. Таким образом, вряд ли можно говорить, что в обозримом будущем Индия в общегосударственных масштабах ис-

пытает революционные демографические перемены. Негативным же фактором остается общий рост населения Южной Азии, что снижает эффективность реформ, стимулирует безработицу и постоянно повышает конфликтогенный потенциал внутри- и межгосударственного противостояния. В результате относительно стабильный демографический баланс не является залогом благополучия в отношениях между носителями двух самых многочисленных религий Индостана. Попутно отметим тот факт, что устойчиво быстрый рост народонаселения Индии и соседних с ней мусульманских стран (как и в целом мусульманского мира) делает их общества весьма терпимыми к большим людским потерям, что само по себе снижает порог возникновения прямых вооруженных столкновений.

Для Китая рост мусульманского населения не особенно важен. КНР неуязвима в демографическом отношении. Во входящем в ее состав Синьцзян-Уйгурском автономном районе проживают около 20 млн человек, из которых примерно 60% — мусульмане. Сами китайские мусульмане утверждают, что их численность сознательно занижается властями и на самом деле составляет более 25 млн. При этом местная администрация якобы не в состоянии проводить в регионе общекитайский закон о контроле над рождаемостью и поэтому всячески преуменьшает истинное количество рождающихся мусульман²⁹.

Пекин пытается решить вопрос переселением в Синьцзян ханьцев (их число возросло с 4% в 1949 г. до 40% к концу 1990-х³⁰), а также ассимиляцией коренного населения. Местные мусульмане, однако, не поддаются полной ассимиляции и не желают отказываться от ислама. Они «остались отличными от своих соседей-немусульман, одни просто храня память о своей инаковости, другие более сложным путем, добываясь своего собственного места в Китае, который всегда оставался для них единственным домом»³¹. Мусульмане Китая имеют две идентичности — китайскую (гражданскую) и собственно культурную, определяемую их этноконфессиональной принадлежностью. Причем если городские жители готовы вписаться и вписываются в китайское общество, то сельское население остается хранителем исламской традиции. Это можно, впрочем, объяснить и тем, что острые ассимиляции по вполне понятным причинам нацелено на город.

Впечатляющие успехи ислам демонстрирует в Африке. Они обусловлены здесь как ростом численности самих мусульман, так

и обращением в новую веру десятков миллионов африканцев. Если к началу 1980-х годов мусульмане составляли 41,2% населения континента³², то в начале века ислам исповедовало уже более половины его 800 млн жителей (с учетом стран Северной Африки).

В Западной Африке меридиональное продвижение ислама на юг происходит несколько быстрее, чем в Восточной. Свыше 50% составляют мусульмане в самой многонаселенной стране Африки — 130-миллионной Нигерии (именно здесь в 1990–2000-е годы были отмечены наиболее заметные эксцессы исламизма), более 40% — в преуспевающей по местным меркам Буркина-Фасо, 35% — в Танзании, 16% — в Уганде, 10% мусульман — в христианской и одновременно языческой Гане, столько же — в Кении...

На африканском континенте продолжается конкуренция трех религий — ислама, христианства и традиционных верований. Наиболее активен ислам, перехвативший инициативу у христианских миссионеров. Думается, уже в нынешнем столетии исламизация Африки достигнет кульминации, в результате чего ислам окончательно станет первой религией континента, оставив позади христианство и оттеснив язычество на социокультурную периферию. Ислам приспосабливается к местным культурным традициям, оказывается достаточно гибким, синкретичным. В то же время, особенно в последнее десятилетие, в нем прослеживается и даже усиливается универсалистская тенденция. Однако триумф ислама отнюдь не решает экономических и социальных проблем континента, в том числе его перенаселенность, а следовательно, не остановит миграцию в развитые страны, лишь усилив в ней конфессиональный акцент.

В ислам обращаются коренные жители не только африканского континента. Аналогичные процессы, хотя, разумеется, в не столь широких масштабах, имеют место и в других регионах. Статистика на этот счет условна. Тем не менее, по непроверенным данным, только во Франции ежегодно ислам принимают 50 тыс. человек³³. Приняли ислам 10–15 тыс., а согласно ряду источников — до 50 тыс. итальянцев³⁴ и более 100 тыс. немцев³⁵, 10 тыс. британцев³⁶, примерно 3 тыс. испанцев³⁷. Тысячи европейцев переходят в ислам в Швеции, Голландии, Бельгии. Среди новообращенных большинство составляют женщины, причем, по некоторым данным, в пропорции 4 : 1.

Имеется информация о том, что в США в ислам ежегодно переходит 25 тыс. человек — христиане, индуисты, иудеи³⁸. Согласно проведенному сразу четырьмя американскими мусульманскими группами исследованию, ислам уже приняли 2 млн американцев.

Сколько славян становятся мусульманами в России и в других государствах СНГ, точно сказать невозможно. Число новообращенных колеблется от 10 до 30 тыс. В Духовном управлении мусульман Центральной России неофициально упоминают 12 тыс. Эксперты говорят о 2,5–3 тыс.³⁹ В 2000 г. в России возникла первая организация неофитов «Прямой путь», а в 2004 г. в Омске образовалась Национальная организация русских мусульман, в которую помимо групп российских мусульман вошел расположенный в Казахстане Центр русских мусульман «Ихлас». По уверению газеты «Все об исламе», только в столице Украины Киеве насчитывается 10 тыс. мусульман славянского происхождения⁴⁰.

Отдельная тема — «мусульманские жены», т. е. славянки, вышедшие замуж за мусульман. Какую долю среди российских мусульман составляют эти женщины, сказать невозможно. К тому же в разных семьях межконфессиональные отношения между супругами строятся по-разному. Сознательно переходят в ислам чаще всего русские жены арабов. В российской печати появляются материалы, в которых рассказывается, с какой ревностью новообращенные мусульманки относятся к соблюдению исламских норм, которые они противопоставляют своей «первой религии». В то же время славянки, вышедшие замуж за татар, азербайджанцев, выходцев с Северного Кавказа, как правило, не считают себя мусульманками, и в таких семьях религиозный компонент невелик (исключение, пожалуй, составляют браки с чеченцами). Конфессиональную принадлежность рожденных в смешанных браках детей определяют их родители. По исламским же понятиям их потомство автоматически становится мусульманами.

Среди перешедших в ислам — чемпион мира по боксу Кассиус Клей (Мухаммад Али), французский политик, коммунист Роже Гароди, исследователь подводного мира Жак-Ив Кусто, знаменитый британский музыкант Кет Стивенс (Юсуф Ислам), хореограф Морис Бежар. В России ислам приняли депутат I Съезда народных депутатов Николай Энгвер (Ахмад), советник аппарата Государственной думы, бывший служитель Православной церкви Вячеслав Полосин (Али).

В ислам обращаются антиглобалисты, в глазах которых он выглядит чуть ли не последним и главным барьером на пути глобализации. Утверждается (преимущественно мусульманскими источниками), что после 11 сентября 2001 г. число принявших ислам не только не уменьшилось, но даже возросло.

Среди неофитов немало тех, кто принял новую религию в чисто прагматических целях. Если воспользоваться выражением Стефано Алливи, речь идет о «рациональном обращении или об обращении ради элитажя». В России несколько десятков славян стали мусульманами после участия в войне в Афганистане⁴¹. Известны случаи принятия ислама военнослужащими, сражавшимися в Чечне. Наконец, на Западе и в России существует устойчивый интерес к мусульманской мистике, к суфизму, привлекательному преимущественно для интеллигтуалов.

Еще в начале 80-х годов Дэниел Пайпс отмечал, что люди Запада используют переход в ислам как «средство для атаки на собственное общество; для людей, которым неудобно на Западе, вступление в ислам есть средство изменить свое окружение и расстаться с миром, в котором они выросли»⁴².

С другой стороны, принявших ислам американцев и европейцев «...нельзя считать полноценными мусульманами. Это те же самые секуляризованные люди, бесконечно далекие от постижения основ веры»⁴³. Причем их представления об исламе «сочетаются с абсолютной приверженностью западным ценностям». И, думается, вряд ли когда-нибудь эти новообращенные мусульмане сольются с уммой, и уж тем более трудно предположить, что вслед за ними обращаться в ислам станут их потомки. Но так или иначе за пределами мусульманского мира возник узкий круг новообращенных, каждый из которых по-своему предан новой религии, людей, поменявших свою «первую религию» на ислам.

Для мусульманских священнослужителей и политиков это служит дополнительным свидетельством превосходства ислама, доказательством того, что ислам способен пересечь любые культурные и прочие границы и что люди и после 11 сентября не ассоциируют терроризм с исламом. По мере сил они пытаются содействовать этому процессу. В Дагестане, например, даже создан Комитет по делам новообращенных мусульманам. Однако в целом, за исключением Африки, растущее количество неофитов практически не влияет на соотношение мусульман и немусульман.

В каком-то смысле обращением, точнее, возвратом в ислам полугатенизированных этнических советских мусульман можно считать и начавшийся в конце 80-х годов еще в СССР «исламский ренессанс». Религиоведы оправданно называют его «реисламизацией».

Демографический аспект представляется, пожалуй, наиболее деликатным в отношениях между мусульманством и остальным миром.

Во-первых, быстрый рост численности мусульман является предметом их гордости, тем более что он освящен религиозной традицией — такова воля Аллаха, — и высокий уровень рождаемости никоим образом не может рассматриваться как нечто негативное. Во-вторых, очевидно, что для большинства мусульманских стран этот уровень является чрезмерным, ибо «съедает» экономический рост, если таковой вообще имеет место, и тормозит развитие общества. Избыточное количество бедняков не способствует политической стабильности общества, порождает внутри него раздражение против богатых соседей. В-третьих, это ведет кресту миграции за пределы мусульманского мира, что постепенно меняет демографический баланс и инициирует этноконфессиональные трения. «При определенных критических обстоятельствах, — пишет российский демограф Анатолий Вишневский, — демографическое давление Юга на Север способно соединиться с военно-политическим давлением, привести к крупномасштабной перекройке политической карты мира и т. п.»⁴⁴. Похоже, мир начинает постепенно втягиваться в этот непредсказуемый процесс. Тем более что, в-четвертых, в мусульманском мире, особенно среди его радикальной части, демографический рост рассматривается как политический фактор, способствующий усилению «революционного» военно-политического потенциала, что в некоторых конфликтах делает мусульманскую сторону более неуступчивой.

Демография и нефть

Пожалуй, в дополнение к сказанному уместно напомнить еще об одном факторе, в целом так или иначе консолидирующем мусульманское единство, а в каком-то смысле и снижающем в странах и регионах остроту демографической напряженности. Речь идет о мусульманских запасах углеводородов. И вновь напомним о часто встречающейся формулировке «исламскому миру принадлежит...», которая есть не что иное, как подсознательное восприятие его в качестве политического, экономического субъекта. В результате споры и конкуренция среди мусульманских стран — экспортеров нефти могут в действительности отступать на второй план, уступая место самовосприятию как единого политического субъекта.

Мало кто из мусульманских богословов упускает возможность заметить (в разной форме), что нефть ниспослана мусульманам Всевышним во благо их процветания. Осенью 1979 г., работая

в Ливии, из передачи радиостанции «Голос Арабских Эмиратов» я услышал, что нефть есть «Божий дар для тех, кто сохранил верность истинному исламу, не предал забвению образ жизни и мысль Пророка, кто всегда готов совершить хиджру, чтобы в "новой Медине" повторить общину Мухаммада».

Население мусульманских государств, принадлежащих к Организации стран — экспортеров нефти (ОПЕК), в 2002 г. превзошло 500 млн человек и за десять лет выросло на 100 млн. Доказанные запасы нефти в мусульманских странах ОПЕК определяются в 770 млрд баррелей, что составляет примерно 73% мировых запасов. Добыча нефти странами ОПЕК в последние десять лет колебалась в пределах 24,0–27,7 млрд баррелей⁴⁵. 60% потребляемой США нефти получено из-за рубежа. Импорт составляет 76,8% нефти, потребляемой Европейским союзом, к 2020 г. эта доля возрастет до 90%⁴⁶. А доля добываемой на Ближнем Востоке нефти достигнет 45–50% мировой добычи.

По прогнозам Центрального разведывательного управления США, главным мировым резервуаром нефти на ближайшие десять лет останутся составляющие основу ОПЕК страны Персидского залива. «Глобальные энергетические поставки будут переживать сильнейший разрыв. Неурядицы в глобальных энергетических поставках будут иметь разрушительный эффект. Этот конфликт может происходить между ключевыми странами-энергопроизводителями, подпитывать внутреннюю нестабильность в двух и более государствах-энергопроизводителях или террористические акции»⁴⁷.

Не вдаваясь в анализ роли нефтяного фактора в политике и идеологии мусульманских стран, отмечу лишь, что, во-первых, нефть остается инструментом гипотетической *общемусульманской* политики по отношению к Западу, хотя эффективность нефти как такого орудия в начале нашего века несравнима с ситуацией в начале 1970-х годов, когда арабским шейхам удалось одержать победу в знаменитой «войне цен». Во-вторых, нефтедобывающие страны используют прибыль от нефти для сплочения мусульманского сообщества, для внедрения в его сознание идеи религиозного единства. Философия Фонда ОПЕК, отмечала американская исследовательница Шприн Хангер, опирается на использование его средств таким образом, чтобы ни одна развивающаяся страна, страдающая от экономических и социальных проблем, не была лишена его помощи по причине своего географического положения или политической ориентации⁴⁸. Надо ли говорить, что в данном

случае фактически речь идет не о развивающихся странах вообще, но именно о странах мусульманских?

Перейдет ли количество в качество? Исламское единство на фоне нефти и демографии

Уже одно то, что в принципе допустимо оценивать демографический процесс в рамках единого конфессионального арсала (а против этого никто не возражает), позволяет дополнить статистику политическими соображениями. В самом деле, вопрос о консолидации или разобщенности 1,3 млрд мусульман приобретает огромное значение как для их собственной самоидентификации, так и для восприятия их соседями — а этими соседями, как уже было отмечено, являются и Европа, и Россия, и Америка, и Индия, и Китай...

Мусульманский мир определяется его религиозными (а не политическими или этническими) границами. В других условиях этот факт, возможно, и не стоило акцентировать. Но в нынешнее конфликтное время, да и в ближайшем будущем игнорировать это обстоятельство недальновидно. В начале XXI в. мусульмане все более осознают себя единым массивом с общей (несмотря на разночтения) конфессиональной традицией, схожей историей, общими целями и общим противником. Понятие *«аль-умма аль-ислямийя»* — «исламская нация» — укоренено в сознании мирового мусульманства и не ставится под сомнение ни одним политиком, какого бы направления он ни придерживался. Точно так же востребован извечный призыв к исламской солидарности, проявление которой, правда, чаще заметно «на мусульманской улице», чем среди правящих элит. Однако и последние, во-первых, обязаны учитывать общественное мнение, а во-вторых, в отдельных случаях готовы использовать эту солидарность в качестве всегда уместного и не вызывающего возражений инструмента политики.

Бытует мнение, что исламская солидарность есть нечто виртуальное, что это прежде всего удобный «слоган». Сторонники этого тезиса ссылаются на то, что солидарность мусульман ни разу не способствовала решению в их пользу хотя бы одного серьезного конфликта — ни палестинского, ни индо-пакистанского, ни чеченского (лидеры самопровозглашенной Чеченской республики Ичкерия Аслан Масхадов и Шамиль Басаев неоднократно жаловались на недостаточность поддержки со стороны мусульманского мира).

Скептики правы. Но, как всегда, лишь наполовину. Мусульманское сообщество объединяют общие проблемы, оно предчувствует неизбежность общей *мусульманской «перестройки»*, у которой два вектора — модернизация и фундаментализация (кстати, горбачевская перестройка была скорее фундаменталистской, ибо начиналась как возврат к истинному ленинизму), у него один и тот же оппонент-союзник — Запад.

Отдадим дань примордиалистскому подходу, отсылающему нас к VII в. Пророк Мухаммад, единая священная книга Коран, единое на уровне массового сознания восприятие шариата продолжают удерживать мусульман в общем культурном поле, а констатация неразделенности духовного и мирского (даже если признать ее условность) способна экстрополизовать общую конфессиональную принадлежность на социально-политическую карту.

С другой стороны, исламская солидарность есть идеологический конструкт, перманентно обновляемый политиками и мыслителями. Он привычен для понимания (в каком-то смысле даже с охотою) на Западе, в Китае, Индии, что делает его живучим и наполняет геополитической реальностью. Образ исламской солидарности превращается в деспособный инструмент, способный вызвать к жизни стратегические программы, стимулировать создание коалиции и т. п., причем не только в самом мусульманском мире. В конце концов, пресловутая международная антитеррористическая коалиция сражается не просто против терроризма, но против именно «исламского терроризма», что само по себе является косвенным признанием единства среди части мусульманства «слова и дела».

Идея этой религиозной солидарности заложена в деятельности многочисленных международных организаций мусульман, среди которых с ходу можно назвать Организацию «Исламская конференция», Исламскую лигу, Исламский банк развития, Исламский центр по профессионально-техническому обучению, Исламскую торгово-промышленную палату, Исламскую ассоциацию судовладельцев и еще около полтора десятков объединений, активность которых охватывает все стороны жизни и без которых невозможно представить мусульманский мир.

Но основное бремя по поддержанию исламской солидарности самоуправно возложили на свои плечи исламские радикалы, именно от них сегодня исходит главный импульс единения мусульман в протестующем Западом.

Конечно, мусульманская интеграция не входит в число главных векторов мирового порядка. Скорее это то пропагандирующий, то вдумчиво появляющийся пунктир, уходящий в бесконечность, и его периодическое, даже на длительное время, исчезновение не следует принимать за прекращение существования уммы в сознании мусульман, в их политическом мышлении, а значит, в каком-то смысле в реальной практике.

Ни один опрос не в состоянии дать окончательный ответ на вопрос, что важнее для «рядового» мусульманина — его этническая, национальная или религиозная принадлежность. Все зависит от того, кому, в какой момент и где этот вопрос задается. Автору доводилось разговаривать на эту тему с иранцами, египтянами, сирийцами, палестинцами, чеченцами, узбеками, таджиками и т. д. Из их ответов следовало, что они отождествляют свою этническую принадлежность с конфессиональной. Особенно чувствительно религиозная самоидентификация проявляется в тех случаях, когда речь заходит об их (иранцев, египтян и т. д.) отношениях с немусульманскими народами. Возникают «забавные» антирезультаты мусульмане — американцы, мусульмане — русские, мусульмане — китайцы... Для сравнения: оппозиции «православные — американцы» не существует, а если она и появляется, то выглядит искусственно.

В начале века обостряется конфликт между глобализацией и «геолокальностями». Этноты, страны, регионы, подключаясь к процессу глобализации, настаивают на своей идентичности, приоритете интересов в своих собственных (ими же самими установленных) границах. Мусульманский мир не может быть напрямую отождествлен с такого рода локальностями, но ведь и он, неизбежно и мучительно вписываясь в глобализацию, оппонирует ей, защищаясь от внешнего воздействия. При этом он пытается наработать свои ответы на глобальные вызовы. И какими бы сомнительными или просто утопичными они ни казались, они являются культурной, идеологической, а значит, политической данностью. А эта данность, в свою очередь, зиждется среди прочего на уверенности в демографическом превосходстве, а также в извечном призыве к религиозному единению.

В восприятии мусульманского мира извне присутствовали и присутствуют две тенденции. Первая, более характерная для массового сознания, состоит в видении его глубокоинтегрированным, единомыслящим, оппонирующим остальным социокультурным ареалам. Единство мусульман рассматривается как имманентная

сущность исламского мира, определяющая его позицию относительно Запада.

В лучшем знакомой с историей и искушенной в области общественных наук части общества, особенно среди специалистов (политологов, религиоведов), распространена иная точка зрения, основанная на этнокультурной, исторической гетерогенности мусульманского сообщества. Признание религиозной солидарности присутствует и в таком подходе, но предпочтение отдается этнокультурным особенностям, специфике исторического развития, а отсюда упор делается на вехах различий в исторической судьбе, специфику экономического развития, этнокультурные особенности и, как следствие всего этого, на внутримусульманские противоречия.

Вплоть до середины 90-х годов при анализе положения в мусульманском сообществе преобладал, по сути дела *абсолютизировался* именно тезис его разнообразия. Главными внутренними антиподами мусульманского мира виделись Турция и Афганистан. Израильский исследователь Мартин Крамер образно назвал первую «парадную дверь ислама», а второй — его «черным ходом»⁴⁹.

Гипертрофированная оценка плюралистичности, атомизации мусульманского мира оттесняла на второй план общность развивавшихся в нем политических и социальных процессов, скрывала формирование общих для всех обществ направлений идеологии. Она приводила к деформированному и упрощенному пониманию ислама, отказывая ему в праве оставаться фундаментом для трансграничной религиозно-политической доктрины. Никакой конкуренции национализмам, страновым модернизационным моделям со стороны религии развития не предусматривалось. Даже Иран с его исламской революцией оставался исключением, лишь подтверждавшим общее правило. Термин «исламская революция» казался на современном политическом ландшафте некой девиацией.

После распада СССР, когда многие исламоведы предсказывали подъем в бывшей советской Средней Азии исламского радикализма, большинство политологов аргументировали невозможность такого поворота событий тем, что «Узбекистан — не Египет», «Таджикистан — не Иран». Интересно, что в Алжире в 70-х годах за 30 лет до стремительной активизации местных исламистов также можно было услышать, что «Алжир — не Египет и не Саудовская Аравия»...

Но именно в то время, в начале 90-х годов, Эрнст Геллнер признал, что «...пришло время заново утвердить тезис об однородности

[ислама] не столько как тезис, сколько как проблему, поскольку, несмотря на всю неоспоримую разность, замечательно то, насколько мусульманские общества похожи друг на друга. <...> Создается впечатление, что по меньшей мере в основной части мусульманского мира, в основном исламском блоке от Центральной Азии до Атлантического побережья Африки разыгрывается одна и та же ограниченная колода карт»⁵⁰. Эта констатация не содержала ничего эвристического. Зато образ «колоды карт» позволяет реконструировать целостный взгляд на мусульманский мир как на «единство противоположностей», а заодно формировать отношения с каждой мусульманской страной с учетом ее принадлежности к исламской цивилизации. Именно в ней аккумулируется та самая константа, которая скрепляет мусульманский мир и позволяет рассматривать его как единое конфессионально-культурное и идеологическое пространство.

Такое восприятие мусульманства соответствует часто встречающейся на календарях и обложках глянцевого журналов фотографии святыни ислама Каабы во время хаджа, когда окружающие ее сотни тысяч молящихся мусульман выглядят сплошной массой. В этот пусть и не очень продолжительный момент мусульмане действительно чувствует себя *зимат Аллах* — нацией Аллаха. Этот «пейзаж» мог бы стать сюжетом для французского импрессиониста Камиля Писсарро, составившего свои картины из множества точек, сливавшихся в конце концов в единый образ. Панораму мусульманского братства в молитве перед главным храмом можно уподобить их сплоченности перед угрозой религиозному суверенитету и идентичности. Пускай интеграционистская тенденция никогда не приводила и не приведет к кульминации всеобщего и полного политического единения, но ее вполне достаточно для того, чтобы почувствовать собственную силу, а заодно «испугать» иноверцев.

В мире ислама нет в строгом смысле слова деления на центр и периферию. Вряд ли можно считать провинцией самую многонаселенную (242 млн) мусульманскую державу Индонезию, совершившую экономический рывок Малайзию или оказавшийся в перекрестке мировых событий архаичный Афганистан. Нельзя считать окраиной и мусульманскую Европу, влияние которой на исламский мир постоянно возрастает.

В середине 1950-х французский географ Ксавье де Планыоль писал, что «география религий еще очень молодая дисциплина»⁵¹. В то время «география религий» носила академический характер.

и в голову никому не могло прийти, что на рубеже второго и третьего тысячелетий она, оставаясь «молодой», даже не достигнув подросткового возраста, окажется дисциплиной, без понимания которой невозможно представить расстановку и взаимодействие геополитических сил. Без учета «религиозной географии» непросто определить, где кончаются границы одного мусульманского региона и начинаются границы другого. Что следует считать Ближним Востоком? Где начинаются и кончаются Центральная и Южная Азия?.

Критерием «большого» Ближнего Востока становится принадлежность к исламу или участие в событиях, которые происходят на «малом» Ближнем Востоке. События в Афганистане, Ираке, Палестине суть события всего мусульманского мира в его религиозных границах. «Большой» Ближний Восток становится синонимом всего мусульманского мира. Идеологические и политические импульсы исходят из самых разных точек мусульманской ойкумены. Они не хаотичны и устремляются прежде всего в наиболее конфликтные зоны, а оттуда, усиленные уже местным резонансом, вновь разбегаются по исламскому миру.

Демография и нефть — каждая по-своему — являются и силой, и слабостью мусульманского мира. Силой — поскольку всякий раз подчеркивают неисчерпаемость его людских и углеводородных ресурсов от Атлантики до Тихого океана, а также на осваиваемых исламом континентах. Слабостью — потому что демографический рост и «бремя» нефтяного богатства становятся объективным препятствием на пути модернизации, сводят на нет усилия по экономическому развитию, являются предпосылкой к социальной напряженности.

Опережающие темпы роста народонаселения выталкивают в немусульманские страны десятки миллионов мигрантов, что, в свою очередь, создает проблемы, решить которые эти страны пока не в состоянии.

Пресловутого «исламского демографического бума» сегодня нет. В то же время нарушение в пользу мусульман демографического баланса в конфликтных зонах осложняет и без того непростую ситуацию.

Столь же противоречив и фактор исламского единства (исламской солидарности). С одной стороны, он представляется виртуальным, зато, с другой стороны, мусульмане все же пытаются выразить общую позицию перед лицом «внешнего вызова». Во всяком случае есть основания говорить об «исламском ответе» на глобализацию.

Интеграционное кредо наиболее четко и бескомпромиссно формулируется исламистами, в основном непримиримыми исламистами. Это обстоятельство в известном смысле и дискредитирует идею единства, и делает ее привлекательной в глазах мусульман.

Примечания

- 1 Население и глобализация / Под общ. ред. Н. М. Римапшевской. — М.: Наука, 2002. — С. 196.
- 2 *Martinez-Gros G., Valensi L.* L'Islam en dissidence. Genèse d'un affrontement. — Paris: Ed. du Seuil, 2004. — P. 24.
- 3 The Moslem Population in Israel. On the occasion of «Festival of the Sacrifice». — Jerusalem, Febr. 1, 2004 (<http://www.cbs.gov.il>).
- 4 *Andersen J. W.* // The Washington Post (<http://www.InoPressa.Ru>, 26.04.2004).
- 5 Central Bureau of Statistics (http://www.cbs.gov.il/hodaot2004/01_04_19c.htm).
- 6 *Courbage You., Fargues F.* Christians and Jews in Islam. — New York: Taurus, 1997. — P. 209.
- 7 Население и глобализация. — С. 202.
- 8 *Dombey D., Buck T.* «Islamisation» warning clouds Turks' EU drive // Financial Times. — 2004. — Sept. 8. — P. 2.
- 9 National Office of Statistics (<http://www.cbs.nc>).
- 10 Sonntag [Wiena]. — 2004. — 21 Nov. — P. 4–5.
- 11 *Landman N.* Islam in the Benelux Countries // Islam, Europe's Second Religion / Ed. by Sh. Hunter. — [S. 1.]: Praeger Publ., 2002. — P. 100.
- 12 Islam, Europe's Second Religion / Ed. by Sh. Hunter. — [S. 1.]: Praeger Publ., 2002. — P. 8.
- 13 *Stenberg L.* Islam in Scandinavia // Islam, Europe's Second Religion. — P. 132.
- 14 *Kramer M.* Islam and the West (including Manhattan) // <http://www.geocities.com/martinkramerorg/IslamandtheWest.htm>.
- 15 Население и глобализация. — С. 202.
- 16 Первое известное в истории название главной реки России Волги — Идель — было дано принявшими в X в. ислам булгарами.
- 17 Muslim Life in America / Office of International Information Programs, U.S. Department // <http://usinfo.state.gov/products/pubs/muslimlifc>.
- 18 *Пластун В. В.* Эволюция деятельности экстремистских организаций в странах Востока. — Новосибирск: Сиб. хронограф, 2002. — С. 671.

- ¹⁹ Часто она упоминалась и в ходе президентских выборов 1996 г., когда команда первого президента России Бориса Ельцина энергично разыгрывала «мусульманскую карту».
- ²⁰ См.: *Малашенко А.* Исламское возрождение современной России // Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — С. 7.
- ²¹ *Полосин А. В.* Ислам в завтрашней России // Мусульм. газ. — 2002. — № 4. — Апр. — май.
- ²² *Максаков И.* Совет муфтиев не согласился с итогами Всероссийской переписи населения // Известия. — 2003. — 12 нояб.
- ²³ Мне неоднократно доводилось летать из Таджикистана в Москву, и подавляющая часть пассажиров состояла из сезонных мигрантов. Тысячи таджиков ежедневно наземными видами транспорта передвигаются в Россию. Другие тысячи сезонных мигрантов — узбеков и казахов — пересекают российско-казахстанскую границу. Жители узбекской части Ферганской долины рассказывают, что больше половины здешних семей имеют в России своего «представителя».
- ²⁴ *Полосин А. В.* Указ. соч.
- ²⁵ О некоторых итогах Всероссийской переписи населения 2002 г. // <http://www.gks.ru/PEREPIS/report.htm>; *Тишков В.* О переписи, о русских и нерусских // Независимая газ. — 2003. — 11 нояб.
- ²⁶ *Хонперская Л.* Миграционные процессы и политическая ситуация на Северном Кавказе // Миграции на Кавказе / Отв. ред. А. Искандерян; Кавказ. ин-т СМИ. — Ереван, 2003. — С. 57.
- ²⁷ *Трифонов Е.* Индостан: апокалипсис завтра // Новое время. — 2003. — № 47. — С. 26.
- ²⁸ *Ati S. P.* Fanatics? // http://www.hinduweb.org/home/general_sites/essays/fanatics.html.
- ²⁹ *Хафизова К.* Сепаратизм в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая: динамика и потенциал влияния на ситуацию в Центральной Азии // Центр. Азия и Кавказ [Лулео, Швеция]. — 2003. — № 1 (25). — С. 8.
- ³⁰ *Хамраев Ф.* «Синьцзянский фактор» и безопасность Центральной Азии // Центр. Азия и Кавказ. — 2003. — № 5 (29). — С. 135.
- ³¹ *Lipman J. N.* Families Strangers. A History of Muslims in Northwest China. — [S. l.]: Univ. Press of Washington, 1997. — P. 327.
- ³² *Шпажников Г.* Религии стран Африки. — М.: Наука, 1981. — С. 16.
- ³³ *Лежандр К.* Кровавые деньги // Итоги. — 2003. — 16 дек. — С. 35.
- ³⁴ *Баутдинов Г.* Станет ли Италия исламской страной? // ИГ-религии. — 2002. — Дек. — № 12.
- ³⁵ *Goldberg A.* Islam in Germany // Islam, Europe's Second Religion. — Westport, Connecticut; London, 2002. — P. 28.
- ³⁶ *Rex J.* Islam in the United Kingdom // Ibid. — P. 53.
- ³⁷ *Lopez Garcia B., Planet Contreras Ana I.* Islam in Spain // Ibid. — P. 159.
- ³⁸ *Willgren J.* Islam attracts Converts by the Thousands // New York Times. — 2001. — Oct. 22.
- ³⁹ *Ильин В.* Ислам по-русски // Полит. журн. — 2004. — № 38 (41). — 18 окт.
- ⁴⁰ *Полосин А. В.* «О чем шумите вы, народные витии?» // Все об исламе. — 2002. — № 4–5. — Июль–авг. — С. 21.
- ⁴¹ Попытку понять причины принятия ислама русскими сделал в 1996 г. кинорежиссер Владимир Хотиненко в нашумевшем фильме «Мусульманин». За этот фильм Совет муфтиев России наградил Хотиненко своей «медалью № 1». «За вклад в дело межконфессионального диалога».
- ⁴² *Pipes D.* The Path of God. Islam and Political Power. — New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1983. — P. 14.
- ⁴³ *Гольцман В.* Западные мусульмане: зловещий парадокс // Евраз. обозрение: Спец. вып. — [Б. г., б. м.].
- ⁴⁴ *Вишневецкий А.* Великая малонаселенная держава // Россия в глобальной политике. — 2003. — Т. 1. — № 3. — Июль–сент. — С. 69.
- ⁴⁵ По материалам: OPEC Annual Statistic Bulletin 2002.
- ⁴⁶ <http://www.Presclub/temapresent/net>.
- ⁴⁷ Global Trends about the Future With Nongovernment Experts / National Intelligence Council. — [S. l.], Dec. 2000. — P. 13.
- ⁴⁸ *Hunter Sb.* OPEC and the Third World. The Politics of Aid. — London; Sydney: Croom Helm, 1984. — P. 271.
- ⁴⁹ *Kramer M.* Ballots and Bullets: Islamists and the Rethless Drive for Power // <http://www.geocities.com/martnkramerorg/Ballots.htm>.
- ⁵⁰ *Гельнер Э.* Посттрадиционные формы в исламе // Неприкоснов. запас. — 2002. — 26 июня. — С. 3.
- ⁵¹ *Planhol X. de.* Le monde islamique: Essai de geographie religieuse par Xavier de Planhol. — Paris: Presse universitaires de France, 1957. — P. 1.

Глава вторая

ИДЕОЛОГИЯ НА ВСЕ ВРЕМЕНА

Острота «исламской угрозы» обусловлена, однако, не демографическим давлением мусульман. Более всего она связана с непреходящей активностью исламизма, не только влияющего на обстановку в самом мусульманском сообществе, но и деформирующего его отношения с окружающим миром.

Исламизм — лишь один из множества терминов, определяющих политическую активность под эгидой религии. Есть еще фундаментализм (неофундаментализм), интегризм, политический ислам, ваххабизм (неоваххабизм), традиционализм (неотрадиционализм), нативизм, джихадизм, джихадистский исламизм, ревайвализм (от англ. «revival» — *возрождение*). Да и к исламизму порой добавляется приставка «нео-». С начала 1990-х годов в оборот вошло словосочетание «исламский экстремизм».

Напомним также о понятии *салафийя*, которое, на мой взгляд, наиболее беспристрастно отражает суть исламистской идеологии. В Средние века салафитами именовались религиозные деятели, улемы, политики, призывавшие единоверцев вернуться к «истинному исламу», поступать в соответствии с нормами поведения и образом жизни общины времен пророка Мухаммада и праведных халифов. Жаль, что термин «салафийя» остался преимущественно академическим, в каком-то смысле архаичным, к нему обращаются в основном «классические» исламоведы, реже — желающие блеснуть эрудицией эксперты-политологи, и почти никогда журналисты. Но, даже упомянув салафийю как этап в развитии исламской радикальной мысли, все они возвращаются к общеупотребительным «исламизму», «фундаментализму» и т. д.

Сами мусульмане эти термины не употребляют, предпочитая говорить об исламе как о внутренне интегрированной религии. Многие из них болезненно относятся к попыткам изучения ислама иноверцами. «Что же вы изучаете нас, как каких-то муравьев? — обиделся на меня один известный в 1990-е годы мусульманский политик России. — Не надо нас исследовать и классифицировать». «Вы должны видеть в нас просто мусульман», — это уже слова одного из моих сирийских знакомых. Доводилось слышать мнение, что подавляющее число исламоведов выполняет задание сионистов и сами они — евреи.

Просто исламизм

Бесконечное количество дефиниций, прилагаемых к политически ангажированному исламу, в известном смысле есть игра слов, тем более что характеризуют они одни и те же движения, партии, группировки. Предлагающие их эксперты прекрасно понимают, о чем и о ком идет речь. Политики же, включая президентов и премьеров, используют тот или иной термин в зависимости от того, какой из них понравился готовившему им речь эксперту (если таковой вообще имеется). На уровне массового сознания обыватель больше привык к исламизму и фундаментализму, а в последние годы — к ваххабизму, и этой своей привычке он обязан средствам массовой информации.

Несколько особняком стоит джихадизм — возникшее на базе афганского сопротивления военно-политическое направление, в которое входят муджахеды, принимавшие непосредственное участие в боевых действиях в самом Афганистане, на Балканах, Северном Кавказе, в Центральной Азии.

Исламизм удобнее для восприятия не потому, что этот термин лучше остальных. Просто в нем присутствует понятный для всех корень «ислам»; он, если можно так выразиться, объемнее, ибо включает сразу три компонента — религиозный, идеологический («изм») и политическое действие — и, кроме того, не требует дополнительных пояснений, как, например, интегризм или нативизм и т. п. Американская исследовательница Энн Мери Байлуни считает, что «исламизм» предпочтительнее термина «исламский фундаментализм», поскольку последний «вытекает из протестантско-христианского контекста и лишь в определенной степени может быть соотнесен с движениями в исламе»¹.

Не стоит давать односложное определение исламизма. Лучше его описать. Исламизм, во-первых, призывает к реставрации первоначальных, недеформированных или утраченных на дорогах истории исламских ценностей. Во-вторых, предлагает идеальный вариант устройства общества, а значит, и государства, основанного на законах шариата, социальной справедливости, с сильным правителем. Этот правитель совмещает в себе и светскую, и духовную власть. Глава государства гарантирует социальную справедливость общине, которая, в свою очередь, всецело поддерживает сильную справедливую власть. В-третьих, в исламизме культивируются разного рода фобии, ограничения при использовании чужого, не исламского опыта. В-четвертых, он не отторгает полностью современные политические институты включая демократию и права человека, предлагая их в собственной, порой гибкой до двусмысленности трактовке. В-пятых, исламисты, как никто другой, культивируют у своих приверженцев идею джихада, а их экстремистское крыло оправдывает террор как одно из его средств.

Идеология и практика исламизма направлены на решение не религиозных, но чисто светских проблем обустройства общества. С другой стороны, его богословский дискурс — это не просто декоративный конфессиональный флер. Религиозная интерпретация, *да'ва исламий* (исламский призыв) — главный инструмент разъяснения рядовым мусульманам политических и социальных установок, а также средство мобилизации на борьбу, включая террор, за предлагаемые исламистами цели.

Исламизм исходит из единства светского и религиозного начал. Его идеологи не придают и намека на секулярность, ибо считают, что без признания за исламом «нерасчлененности» мирского и духовного их построения тотчас же становятся несостоятельными.

В последнее десятилетие среди исламоведов высокой квалификации, а также политологов стало хорошим тоном при рассуждениях об истоках исламизма и его исторической эволюции вторгаться в сферу теологии. Посвященные исламизму работы изобилуют цитированием аятов из Корана и хадисов Сунны. Некоторые материалы по количеству ссылок на священные книги, труды знаменитых улемов и правоведов прошлого и настоящего напоминают богословские дискуссии с заочным собеседником. Отметим, что профессиональные исследователи владеют этой проблематикой не хуже мусульманских богословов.

Светские ученые христианского мира не просто показывают амбивалентность формулировок Корана и Сунны, но подбирают и предлагают читателю именно те из них, которые служат обоснованием (своеобразным оправданием) деятельности исламистов. Когда речь заходит о трактовке в исламе «неверных», то они указывают на аят 44 суры 5 (Трапеза): «...А те, кто суд вершит не по тому, что им низвел Господь, неверными пред Ним предстанут»; на аят 217 суры 2 (Корова): «Они не перестанут с вами воевать, пока от вашей веры вас не отвратят...»; на аят 12 суры 8 (Военные трофеи): «...Вы по надшейной части головы их бейте, и бейте их по кончикам всех пальцев»; на аят 191 суры 2 (Корова): «...убей их — таким должно быть воздаяние неверным»; на аят 52 суры 25 (Различение): «Не поддавайся же неверным и этим дай им бой великим боем»². Упоминается и толкование того, кто есть неверные. В соответствии с ним они — «...те, кто суд вершит не по тому, что им низвел Господь...» — аят 44 суры 5 (Трапеза).

Приводятся кораническая аргументация в пользу ведения постоянного джихада, причем именно как вооруженной борьбы с врагами ислама: аят 193 суры 2 (Корова): «Борьбу ведите с ними до того мгновенья, пока не будет больше смут и угнетенья и воцарит религия Аллаха»; аят 5 суры 9 (Покаяние): «...убивайте многобожников неверных везде, где бы вы их ни нашли...»; аят 33 суры 5 (Трапеза): «И воздание для тех, кто против Бога и посланника Его воюет... предание их смерти, или распятие их на кресте, или отсечение накрест рук и ног...».

Исследователи и исламисты как бы оказываются по одну сторону барьера. И те и другие внедряют в сознание остального мира мысль об агрессивности ислама, необходимости его опасаться. В результате при анализе ислама едва ли не бесповоротно нарушена пропорция добра и зла. И об исламе все больше судят по радикальной, даже экстремистской части его последователей.

Юность исламизма. Основоположники

Истоки исламизма возводятся к Средним векам и связаны с именем выходца из Сирии улема Таки ал-Дина Ибн Таймийи (1263–1328), от которого выстраивается мост к Мухаммаду Ибн Абд аль-Ваххабу (род. 1703 или 1704), а от него — к возникшей в 1920-е годы в Египте организации «Братья-мусульмане», вплоть до 1970-х быв-

шей чуть ли не единственным радикальным исламским движением, а далее — к нынешним исламистам.

Упомянется и другой исламский богослов и факих (правовед) Ахмад Абу Ханбал (783–855), основоположник самого строгого из четырех мазхабов (богословско-юридических школ) ислама, названного по его имени, — ханбализма. Заметим, что если три других мазхаба — ханафитский, шафиитский и маликитский — возникли как школы, то ханбализм изначально имел черты политического движения. Ханбалиты безоговорочно выступали против любых новаций (*бид'а*), считая их вероотступничеством. Ханбалитом считал себя и Ибн Таймийя. Утвердившийся на аравийском полуострове ханбализм способствовал распространению идей Ибн Абд аль-Ваххаба.

Реже упоминаются на страницах книг об исламском радикализме хариджиты — секта, возникшая в 657 г. в момент противостояния четвертого праведного халифа Али и основателя династии Омейядов Муавии. Именно хариджиты впервые после смерти в 632 г. пророка Мухаммада поставили вопрос о том, каким должен быть истинно мусульманский правитель, как соотносится его политика с обликом правоверного мусульманина, и последовательно проводили принцип единства светской и духовной власти.

Важно «прочувствовать» именно суждения Ибн Таймийи, семь веков назад доходчиво сформулировавшего те самые идеи, которые составляют концептуальную основу исламизма. Для разъяснения своих позиций исламистам XXI в. достаточно процитировать слова основоположника, что они и делают. Оспорить средневекового мыслителя не рискуют даже умеренные исламисты, избегают заочной полемики с ним и его принципиальные оппоненты — мусульманские реформаторы.

В своем учении великий салафит:

- Выступал за абсолютное доверие к Корану и словам пророка Мухаммада (*таслим*). «Всякое слово и выражение обретают свой полный смысл только в контексте»; он считал необходимым следовать заповедям сподвижников Пророка, а также нормам их поведения.
- Категорически отвергал любые «недозволенные нововведения», которые он рассматривал как ересь; по его мнению, «...распространяющий новации, противоречащие Корану и Сунне, стретик должен понести наказание более суровое, чем тот, кто молчит. В одном из хадисов сказано, что сокры-

тая ошибка наносит вред ее автору, когда же она становится публичной и неотвергнутой, она представляет опасность для общины»⁴.

- Не допускал разделения государства и религии. Шариат нужен для поддержания правового, в данном случае шариатского (исламского) государства. В свою очередь, религия слабеет без государственной поддержки. Если же правитель отходил от ислама, то его подданные обязаны были встать против него.
- Настаивал на принципе *мубайа'а*, т. е. на взаимном обязательстве (обоюдной клятве) правителя и общины соблюдать права друг друга; выступал против коррупции, а также, говоря современным языком, использования служебного положения в личных целях⁵.
- Добивался конфессиональной сегрегации, противопоставляя мусульман остальным верующим (монотеистам). Известно его требование подвергнуть казни некоего христианина, оскорбившего Коран. Тем самым закладывались основы свойственного исламистам тотального неприятия чужого опыта (что бы сказал Ибн Таймийя, узнав, как во время допросов мусульман в тюрьме в Гуантанамо их священную книгу швыряли в унитаз, т. е., используя выражение известного политика, «мочили в сортире?»).

Ибн Таймийя дерзнул дополнить пять столпов веры (*аркан ад-дин*)⁶, присовокупив к ним джихад, что, заметим, само по себе также можно трактовать как ересь. Он разработал положение о наступательном и оборонительном джихаде.

Убеждения средневекового богослова буквалистски соответствуют позициям нынешних исламистов. Любое из них может быть применено ими к политической ситуации начала XXI в. как внутри мусульманского мира, так и на его периферии в отношениях мусульман с соседями.

Ибн Таймийя — личность непростая. Будучи последовательным салафитом, он ратовал за «открытие врат *иджтихада*» (права на самостоятельное суждение богослова), подчеркивал важность метода *кийас*, так называемого суждения по аналогии, что характерно для либерального направления исламской мысли. Наконец, он разделял учения суфиев, считая себя учеником шейхов Ма'руфа аль-Кархи, Абд аль-Кадира аль-Джили и шейха аль-Джунайда. Так что, несмотря на утвердившееся ныне стремление видеть в Ибн Таймийи

главного провозвестника сегодняшнего исламизма, «отца исламской революции»⁷, за ним по-прежнему сохраняется имидж «исламского реформатора»⁸.

Но в целом, даже несмотря на известную гибкость салафитского улема и богослова, его политическая деятельность (а он был и политиком, и своеобразным политехнологом) позволяет отнести его к разряду исламских радикалов. В конце 90-х годов XIII в. он принимал самое активное участие в подготовке джихада против Армении, а впоследствии участвовал в организации сопротивления вторжению в Сирию монголов. Попав в начале XIV в. в Египет, Ибн Таймийя выступил против местных улемов и факихов, за что был подвергнут заключению. Он публично обвинил мамлюкского султана Музаффера в том, что тот не следует законам шариата, за что правитель бросил его в тюрьму. В тюрьме Ибн Таймийя и закончил свою бурную жизнь. Здесь также есть «переключки поколений», ибо большинство знаменитых исламистов неоднократно представляли перед судом, а кое-кто погиб на эшафоте.

Ибн Таймийя представляется символической, а в чем-то даже демонической фигурой. Благодаря своей активной жизненной позиции он обрел столь сильную и протяженную в историческом времени харизму (например, живший примерно в одно время с Ибн Таймийей другой радикальный богослов и правовед, его единомышленник Ибн аль-Кайим (1292–1350) известен куда меньше).

Подобно патриарху салафизма быстро в политику пришли и более ранние ханбалиты, которые под лозунгами борьбы за чистоту ислама в Средние века принимали участие в восстаниях горожан в Хиджазе, Хорасане и даже возглавляли их.

Харизматиком был Ибн Абд аль-Ваххаб, деятельность которого служила примером единства политики и религии. Политика становилась инструментом религиозной миссии, а проповедь — орудием борьбы за государственную консолидацию. Согласимся с мнением современного арабского автора Сулеймана ибн Абд ар-Рахмана аль-Хукайля, считающего, что «государство Саудитов возникло благодаря призыву к *таухиду* (единобожию)»⁹.

Хотя ханбалитский мазахб, учение Ибн Таймийи и оказывали влияние на сознание мусульман, внедрялись в их повседневную социальную практику, географически они были ограничены, не выходя за пределы Машрика (восточной части арабского мира). Первым радикальным и политизированным направлением в исламской мысли, добравшимся до самых удаленных уголков мусуль-

манской ойкумены, стал ваххабизм. Последователи Ибн Абд аль-Ваххаба проникли в Египет, Сирию, Ирак, Афганистан. Его учение привлекло султана Марокко Сиди Мухаммада ибн Абдаллаха Аляуи, публично заявившего, что, несмотря на свою принадлежность к маликизму (наиболее распространенному в Северной Африке), по своим убеждениям он ваххабит. В Индии идеи Ибн аль-Ваххаба проповедовал Шейх Ахмад ибн Урфан аш-Шахид, в Ливии — Мухаммад ибн Али ас-Сенуси. В далекой Индонезии его последователями стали паломники, которые после возвращения из хаджа в Мекку создали движение «аль-Джам'ия аль-мухаммадий» («Община Мухаммада»). По выражению оксфордского профессора Гибба, «ваххабитский подъем был лишь крайним выражением тенденции, которая обозначилась в XVIII столетии в разных частях мусульманского мира», и это движение явилось «одной из выдающихся черт современного ислама»¹⁰.

Наследники

В списке идеологов исламизма второй половины XX — начала XXI в. выделяется несколько фамилий: египтянин Саййид Кутб (1906–1966), принявший катарское гражданство египтянин Юсуф Карадави (род. 1926), пакистанец Абу Аля Маудуди (1903–1979), суданец Хасан ат-Тураби (род. 1926), саудовец Абд аль-Азиз бен Баз, иранский вождь Рухолла Хомейни (1900–1989), руководитель палестинского Исламского движения сопротивления (ХАМАС) шейх Ахмед Ясин (1938–2004), палестинский исламист Абдулла Аззам (1941–1989), идеолог «аль-Каиды» египтянин Айман аз-Завахирри (род. 1951) и, конечно, ее глава — Усама бен Ладен (род. 1957)...

Наследники средневековых салафитов принимают самое активное участие в политике. Абу Аля Маудуди был основателем партии «Джамаат-э-ислами». Саййид Кутб, иногда именуемый «дедушкой бен Ладена»¹¹ и «отцом современного исламского милитантизма»¹², в 50–60-е годы вел смертельную борьбу против власти в Египте, участвовал в покушении на президента Гамаль Абдель Насера и в 1966 г. был повешен. Хасан Тураби, «ветеран исламизма»¹³, одна из ключевых фигур в Судане, пребывал в качестве духовного наставника президента Омара аль-Башира, против которого впоследствии попытался организовать государственный переворот: неоднократно арестовывался, провел в тюрьме несколько лет.

Не довольствовался карьерой богослова и оратора парализованный с 12-летнего возраста шейх Ясин, который сумел стать одним из наиболее активных политиков на Ближнем Востоке, многократно подвергался аресту, превратился в вождя экстремистов и был убит израильтянами. Юсуф аль-Карадави, соратник «Братьев-мусульман», несколько раз подвергался аресту (первый раз в 1949 г.), впоследствии стал одним из самых знаменитых проповедников арабского мира, «с аудиторией в сотни миллионов мусульман», телезвездой¹⁴. (В 1996 г. в Москве мне довелось присутствовать на выступлении Юсуфа аль-Карадави перед российскими мусульманами. Возможно, оратор не учел специфику московской аудитории, возможно, он был не в ударе, может быть, сказалось то, что речь доходила до слушателей в переводе, — но так или иначе успеха он не имел, и зал начал пустеть задолго до окончания выступления.)

Причастность к политике аятоллы Хомейни выражалась в том, что он «всего лишь» пождь пока что единственной в мире исламской революции. В начале нынешнего века к понятию «ислаимизм» все чаще добавляется определение «суннитский». Точно так же ранее, на рубеже 70-х и 80-х годов, исламская революция в Иране дала повод для разговоров об особом шиитском фундаментализме. Однако, если посмотреть на заявленные в идеологии иранской революции цели, пути их достижения, на отношение к ее противникам, вникнуть во фразологию ее лидеров, окажется, что между суннитским и шиитским вариантами ислаимизма принципиальной разницы нет.

Перечень упомянутых выше имен в какой-то степени произволен. В него можно включить и наставников Ассоциации «Братьев-мусульман», руководителей Исламского фронта спасения Алжира, плеяду иранских аятол, талибов... Всех их объединяет одна общая черта: они, как и их далекие предшественники, пришли в политику из религии. Свой духовный авторитет они обретали вместе с политическим опытом, становясь одновременно религиозными наставниками и политическими лидерами. Они олицетворяли единство религии и политики. Аятолла Хомейни говорил, что «...ислам в целом — это политика... Политическая наука берет начало в исламе»; «Ислам имеет дело с политикой, с управлением страной. Исламские законы дают возможность управлять большими странами»¹⁵. Власть неотделима от Бога, а принципы управления миром просты и понятны.

Исламисты не циничные прагматики, для которых религия есть прежде всего инструмент достижения конкретных целей или

средство удовлетворения своего самолюбия. Нет, они на самом деле служат своим идеалам, во имя которых готовы идти на немалые личные жертвы, в том числе сознательно рисковать своим благополучием и жизнью.

Можно рассматривать ислаимизм как своего рода сектантство — совокупность политизированных исламских сект, как это делает, например, российский исламовед Александр Игнатенко. В самом деле, если взглянуть на предлагаемые исламистскими группировками трактовки коранических аятов и хадисов Сунны, иногда можно обнаружить замысловатые и не очень богословские интерпретации. Принято ссылаться на известный хадис пророка Мухаммада, в котором он предсказал, что его община распадется на 73 группы (*фирка*), из которых уцелеет всего лишь одна. Это высказывание звучало логично, ибо трудно представить, что религиозная община способна сохранить идейную и политическую монолитность после смерти основоположника (кстати, раскол пророк ислама предрекал и христианству, которое распадется на 72 секты, и иудаизму — на 71 секту). Так и случилось: в исламе образовалось даже значительно больше сект, каждая из которых стремилась доказать свою правоту. Вопрос о сектах в исламе изучался уже в Средневековье, в том числе Абу аль-Музаффаром аль-Исфараини (ум. 1078), Абу аль-Фатхом Мухаммадом бен аль-Каримом аш-Шахрастанни (1075–1153), которые, ссылаясь на Пророка, утверждали, что единственной общиной (сектой), которая уцелеет, а члены которой попадут в рай (прочие окажутся в аду), станут «люди Сунны и общины» (*ахль ас-сунна ва аль-джама'а*). Место последних пытались монополизировать салафиты и их сегодняшние наследники исламисты, считающие, что только они владеют конечной истиной. Любопытно, что сам аш-Шахрастанни фактически осуждал подобную позицию и писал, что «тот, кто слишком усердно и слепо пристрастен к своему учению, обвиняет в *неверии* (курсив мой. — А. М.) и в заблуждении своего противника»¹⁶.

Однако ассоциировать «Братьев-мусульман», ХАМАС, «Исламский джихад», «Хизбаллу», «аль-Каиду» и сотни прочих крупных и мелких группировок и движений с сектантством недостаточно. Да и возникает вопрос, к какой секте можно причислить Абу Аля Маудуди, Саййида Кутба, Усаму бен Ладена и т. п. Ведь тогда придется «изобретать» новые секты — «усамисты», «маудудисты» и пр. Что, кстати говоря, некоторые аналитики уже делают.

В XX–XXI вв. различия в богословских истолкованиях различных исламистских группировок отступают в тень перед их идео-

логической похожестью. Конечной целью исламистов является успех в изысканной теологической дискуссии, но победа на поле идеологической и политической брани.

Религиозный аспект идеологии и практики исламистов является увлекательным объектом изучения для (нео)классического исламоведения. Такого рода академические исследования необходимы. Однако более востребованным оказывается комплексный — политологический, социологический — подход, сопряженный с собственно исламоведческим изыском. Практика показывает, что попытка их синтеза зачастую носит формальный характер. К тому же если политологи примитивизируют, а порой фактически исключают религиозный компонент, относя к нему как к простому камуфляжу, то «академики» слишком углубляются в религиозные детали. Возможно, изучение исламизма как феномена нуждается в новых методологических подходах, без чего его адекватное понимание затруднительно. Не способствует этому и неизбежная политизированность темы. Ясно одно: «необходимо сделать объектом научного... анализа все группировки, которые объявляют себя исламскими»¹⁷, т. е. в название которых входят определения «исламский» или другие ключевые понятия мусульманской религии (*джамат*, *джихад*, *фатх*, *ислах* и т. д.). Название всех этих групп связано с их самонидентификацией: они считают себя именно *исламскими*.

Известно, что многие умеренные мусульманские политики, представители духовенства отказываются радикалам в принадлежности к исламу. В России, например, конформистски настроенная часть духовенства ухитрилась «отлучить» от ислама ваххабитов. Любопытным элементом стал запрет Муфтиятом Республики Дагестан продажи русского перевода Корана возле соборной мечети на том основании, что перевод могут использовать в своих интересах ваххабиты (из чего следует, что местные ваххабиты владеют русским языком лучше, чем арабским). Не отстают и светские власти: Савеловский районный суд Москвы в 2004 г. запретил публикации трудов Ибн Абд аль-Ваххаба, написанных им в XVIII в. Все это сильно напоминает переписывание в советские времена истории, из которой исключались негодные коммунистической власти идеи и персонажи.

В случае с исламистами разумно исходить не из того, насколько их представления о религии соответствуют взглядам их соперников, но из их самовосприятия: они считают себя мусульманами, вы-

стают от имени исламской общины, пользуясь к тому же традиционными исламскими вокабулами, апеллируют к Корану, Сунне, шариату.

Их взгляды, между прочим, формально не являются прямо противоположными тем, которые отстаивают их главные оппоненты — реформаторы: ведь и те и другие утверждают, что действуют во имя триумфа ислама. Просто в компетенции исламских идеологий исламизм — самая крайняя из них. Исламисты (включая экстремистов) действуют в пределах одной и той же религии. И не пытаются создать какую-то другую. Значит, терроризм является исламским, но он заполняет лишь одну, причем не самую большую часть политического и культурно-конфессионального пространства мусульманской религии.

Салафиты Средневековья вели борьбу почти исключительно против своих оступившихся единоверцев. В настойчивом призыве к «заблудшим» вернуться на путь истинного ислама не содержалось обвинений в подражании иной, неисламской цивилизационной модели. Вряд ли можно рассматривать инвективы Ибн Таймийи против позднего эллинизма как попытку отвергнуть иную цивилизацию. Даже крестовые походы почти не повлияли на салафитские установки. Салафия имела тенденцию к самоограничению во внутрисламской жизни.

Таковой она оставалась до начала масштабного вторжения в мусульманский мир Запада, принесшего с собой иные ценности и представления. С XVIII в. мировоззрение мусульманского мира формируется под воздействием дихотомии Запад — Восток, причем в условиях, когда Запад становится все более могущественным, опережая мусульман экономически, одну за другой выигрывая у них военные баталии. «Для исламской цивилизации современный период принес упадок и унижение»¹⁸. Как следствие этого мировоззрение мусульманского общества все более детерминировано его отношением к иноверческой культуре. В центре оказываются поиск ответа на внешний вызов, разработка вариантов развития, нацеленных на преодоление отставания от Запада.

С думой об исламизме

В таком ключе допустимо трактовать исламизм и как своеобразный вариант «тер-мондизма», как это делает, например, политолог Ге-

оргий Мирский¹⁹. Но при этом обязательно нужно помнить, что, несмотря на время от времени звучавшие среди последователей тьер-мондизма революционаристские нотки, он не был агрессивен. Тьер-мондисты по сути своей не могли быть радикалами, не были ориентированы на крайние формы самовыражения. При всех своих частных амбициях тьер-мондизм выступал в роли прилежного ученика и пусть настоячивого, но все же просителя. Третий мир был гетерогенен и сформирован по принципу социально-экономического неравенства. Он не был цивилизацией. Страны, составлявшие третий мир, проваливались в него в силу конкретных печальных обстоятельств и рассматривали свое «членство» в нем как нечто временное. Их главной целью было приблизиться к лидерам экономически, и они не были озабочены сохранением специфических, им одним присущих ценностей. Временно принадлежать к мусульманскому миру и исламской цивилизации невозможно.

Дэнис Пайнс сравнивает исламизм с фашизмом, говоря о его «универсальной пригодности для всех слоев населения»²⁰. Существует мнение о схожести исламизма и нацизма. Это аргументируется наличием в обоих случаях комплекса неполноценности, который реализуется через гипертрофию в одном случае своей нации, в другом — религии. «Исламисты, нацисты, неонацисты... используют религиозные и расовые теории, чтобы оправдать свое стремление к "золотому веку" и призывы возвратиться к чистоте». «Унижение, о котором кричат исламисты, не есть следствие какого-то специфического действия или обстоятельство; это унижение величайшего, но понимающего, что не он на вершине. Это ненависть к тому, кто наверху, и страх, что это имеет под собой основание»²¹. Маргарет Тэтчер в 2002 г. назвала исламизм «новым большевизмом»²². Мнение бывшего британского премьер-министра совпадает с мнением столпа американского исламоведения Бернарда Льюиса, еще в 50-е годы отметившего, что у ислама и коммунизма немало общего: авторитарная традиция, государственный патернализм вкупе с управляемой государством экономикой, доктринальный тоталитаризм, чувство коллективного долга, а также стремление к экспансии...²³ В 2005 г. в Вене состоялся семинар под символическим названием «Ст комсомолыств до бойцов священного войны (радикальный ислам в бывших советских республиках)». И участвовавший в нем немецкий исламовед Удо Штайнбах также сделал упор на идеологическую близость исламизма к светским леворадикальным течениям.

В самом деле, к исламской альтернативе нередко обращались те, кто уже успел вкусить от марксизма, например, Рашид Рида и Абу Али Маудуди, который в период своей журналистской практики до Второй мировой войны разделял марксистские представления. С марксизмом (и уж, конечно, с советским политическим опытом) были хорошо знакомы и некоторые радикалы ише иранские муллы.

Со всем уж обидную трактовку для исламизма подобрал мусульманский ученый, суфий и реформатор Абдельвахаб Меддб. Он называет исламизм «болезнью ислама» и пишет о примитивности и противоречии канонам ислама его основных постулатов. Меддб поднимает руку на самое святое для исламистов — на Ибн Таймийю, мысли которого якобы шли вразрез с истинным положением дел в его эпоху, и на Ибн Абд аль-Ваххаба, критикуемого за «посредственность и доктринальную незаконнорожденность»²⁴.

Просто и по-своему оригинально отвечают на вопрос о том, что такое исламизм, европейские исследователи Габриэль Мартинес-Гросс и Люсетта Валенси. В их представлении исламизм — это модернизм, поскольку он ищет ответы на современные вопросы, особый тьер-мондизм, так как, будучи погружен в исламскую культуру, составляет альтернативу Западу²⁵. Исламизм (суннитский) похож на коммунизм, но ближе к фашизму²⁶. «В идеологическом и социальном контексте исламизм (как коммунизм и фашизм вчера) демонстрирует воссозданное общество добродетельных братьев»²⁷.

Среди исламистов популярна и часто цитируема книга Сайфида Кутба «Ма'лим фи-т-тарик» (что может быть переведено как «Верстовые столбы»), которая порою именуется журналистами «исламским коммунистическим манифестом»²⁸. Сайфид Кутб истолковывал свою позицию следующим образом. «Ислам нуждается в возрождении. Его начинает меньшинство, изолированное от влиятельного и варварство общества, которое против него (меньшинства)... Меньшинство уповает только на разрушение с помощью силы, на насилие... Чтобы проникнуть в сердца людей, общество (истинно) верующих должно смести все преграды, отделяющие его от остальных...»²⁹. Чем не цитата из партийного гимна «Интернационала» — «весь мир насилием мы разрушим до основания, а затем...»? А идеолог египетского «Джихада» Мухаммад аль-Фарадж убежден, что «достигнуть возрождения ислама можно только с помощью силы».

Существует мнение, что исламизм цикличен: проникавшие в течение какого-то исторического времени извне и накапливавшиеся внутри мусульманского мира новации пробуждали не

только стремление адаптировать их и адаптироваться к ним, но и провоцировали ответную *религиозную* реакцию борьбы против «бид'а» (новаций). Говоря проще, исламизм, точнее, его исторические аналоги присутствовали в мусульманской традиции всегда. «Фундаментализм... почти так же стар, как и сам ислам»³⁰. Известно, что еще самого Пророка один из его сподвижников призывал вернуться к «истинному исламу». Исламизм не болезнь, которая поддается пусть трудному и длительному, но все же лечению. Это клетка самого «организма» исламской традиции, исламской политической культуры. Он постоянно регенерируется, и замены ему нет. А из этого следует, что каждый, кто стремится разобраться в происходящем в мусульманском обществе, обязан учитывать присутствие в нем исламистского компонента и не отвергать с порога диалог с его носителями.

По словам американского ученого Ибрахима Карауана, у исламистов «есть особое чувство времени (что можно обнаружить в заявлениях Саййида Кутба, Аймана аз-Завахири, Усамы бен Ладена и др.), благодаря которому ислам видится противостоящим происходящей изнутри и извне великой опасности — культурной, политической и экономической маргинализации, искажения идентичности, а также подчинения и перехода в услужение западным державам»³¹.

Среди европейских и американских ученых сложились два полярных взгляда на перспективы исламизма. Согласно первому он обречен на неудачу и уже потерпел поражение, согласно второму это направление в идеологии и практике мирового мусульманства является вечным, а в начале нынешнего столетия набирает силу. Одна из наиболее жестких формулировок первого подхода была предложена Оливье Руа в опубликованной еще в 1992 г. книге «Крах политического ислама», Жилем Кепелем в монографии 2002 г. «Джихад: Экспансия и упадок исламизма». О. Руа считает, что «...исламизм, усохший до неофундаментализма, не является более геостратегическим фактором: он не объединит мусульманский мир, не изменит соотношение сил на Ближнем Востоке. От Касабланки до Ташкента исламистские движения протекали в рамках существующих уже сложившихся государств, от которых они воспринимают стиль использования власти, стратегические установки и национализм»³². Ж. Кепель уверен, что «в последнее десятилетие двадцатого века, несмотря на многообещающее начало, надежды сторонников воинствующего ислама не были реализованы»³³.

Оба автора правы в том, что исламисты не сумели повсеместно реализовать свои претензии на национальном уровне, т. е. прийти к власти и создать исламское государство (последнее в принципе невозможно). С другой стороны, оба понимают, что исламизм никуда не исчез, что он мутировал во что-то иное. Это новое направление (пусть формально не отказавшееся от революционаризма) О. Руа определяет как *неофундаментализм*, цель которого — «утверждение шариата, очищение нравов», в то время как проблемы политического порядка, экономики, социальных отношений поднимаются им только на словах³⁴. Вместо термина «неофундаментализм» иногда употребляется «постисламизм», который, с моей точки зрения, изыщен, но не имеет самостоятельной смысловой нагрузки. С. О. Руа солидарен Джон Эспозито, полагающий, что исламисты «стремятся исламизировать общество, но не бросать вызов правительству, что ведет к насилию и репрессиям»³⁵.

Собственно, неофундаментализм есть гибкое средство для реализации все того же исламистского проекта на национальном (и локальном) уровне: сначала подготовка общества к исламизации, в результате чего исламский порядок устанавливается сам собой без преждевременных революций. Что, как говорится, и требовалось доказать. Именно так рассчитывают одержать верх умеренные исламисты, успех которых в борьбе за власть и участие во власти очевиден.

Не изменило мнения тех, кто убежден в поражении исламистов, 11 сентября 2001 г. Жиль Кепель считает эти события свидетельством их «изоляции, фрагментации и упадка»³⁶. Да, в американской трагедии 11 сентября есть признаки их бессильной ярости. Но это отнюдь не свидетельствует о крахе исламизма. Последовавшие затем события показали, что в тот день экстремисты отнюдь не собирались хлопать дверью. Нанеся удар по «главному сатане», они продемонстрировали не только отчаяние, но и свою бессиленность.

После 11 сентября радикальное крыло исламизма несет потери. Тысячи талибов убиты и схвачены в Афганистане, муджахедов уничтожают в Ираке (в ходе штурма аль-Фаллуджа, где были сосредоточены основные силы сопротивления коалиции, было убито около 1 тыс. человек), арестованы десятки исламистских активистов в Европе, России. Еврохристианский мир объявил настоящую охоту за лидерами исламизма, нанесен удар по системе его финансирования.

И тем не менее исламисты упрочили свое положение на политической арене. Они получили признание в качестве глобального «центра силы», с которым нельзя не считаться и от действий которого зависит стабильность в ключевых регионах.

Свержение в 2001 г. талибского режима, а в 2002 г. — режима Саддама Хусейна стимулировало радикальных исламистов, которые стали главным звеном в сопротивлении коалиции в Ираке. Дополнительный толчок дан исламизации палестинского сопротивления. После кончины в 2004 г. вождя палестинского сопротивления Ясира Арафата ключевым вопросом стала легитимация участия исламистов в деятельности Палестинской автономии и их активности в вопросе создания Палестинского государства.

Исламисты оказались способны ослабить, фактически разрушить коалицию в Ираке, принуждая союзников США (Италию, Испанию, Финляндию, Польшу, Украину, Японию и др.) выводить оттуда войска. Они способны воздействовать на политическую ситуацию внутри стран Запада. Террор в 2004 г. на железной дороге в Мадриде повлиял на ход парламентских выборов в Испании; присутствие исламистов на своей территории учитывает каждое европейское правительство; «исламский фактор» причудливой тенью лег на президентские выборы 2004 г. в США: переизбрание Джорджа Буша во многом было предопределено тем, что американцы сочли, что именно он эффективнее, чем Джона Керри, способен противостоять угрозе исламистского терроризма. Полный перечень локальных и геополитических ситуаций, в которых нельзя обойтись без учета исламистского присутствия, выглядит куда более внушительно.

Не менее (если не более) заметна систематическая активность исламистов на национальном уровне, где они играют внушительную роль — эволюционируя, мимикрируя к конкретной политической ситуации, учитывают новые обстоятельства, в том числе типу общества к демократии. Не поступаясь главными принципами, исламисты стремятся к респектабельности, и это им удается. «Исламизм в какой-то момент стал хрупким синтезом ислама и политической современности, который тем не менее не пустил корни»³⁷. Но даже этого «не пустившего корня» синтеза достаточно для устойчивости исламизма на политической арене. Словом, рассуждая об «агонии исламизма», надо признать, что агония эта затягивается, а потенциальный покойник способен не только сидеть на постели, но и вставать с нее.

Полемизируя с О. Руа, Д. Пайпс считает, что его оптимистический анализ неверен по четырем причинам: исламизм не умер; его влияние на общество идет по нарастающей; исламисты сильнее там, где правящие круги наиболее непримиримы по отношению к ним, и слабее там, где правители симпатизируют исламизму; движения, которые стремятся к созданию аутентичного мусульманского общества, могут приносить существование зло³⁸. По мнению Д. Пайпса, времена исламской революции действительно прошли, но «исламизм еще очень жив... очень энергичен и полон оптимизма относительно своего будущего»³⁹.

«Джихадисты проиграли революционную битву против государства, которое подтвердило свою силу, — пишут американские аналитики Дэниел Бенджамен и Стивен Саймон. — Но значит ли это, что у джихадистов нет будущего?. Джихадисты верят, что победа над ближним и дальним противником не только возможна, но и неизбежна»⁴⁰.

Бернард Льюис считает активность исламистов бессмысленной и аморфной. По его мнению, «...фундаменталисты ведут борьбу против двух врагов — секуляризма и модернизации. Война против секуляризма осознанна и очевидна. <...> Война против модернизации по большей части бессознательна и неочевидна, она направлена против самого процесса перемен, имевших место в исламском мире и прежде, в результате которого трансформировались политические, экономические, социальные и даже культурные структуры мусульманских государств»⁴¹. Это суждение может служить доказательством в пользу обреченности исламистов, ибо главная их цель недостижима. Но, с другой стороны, борьба против модернизации — это нескончаемый процесс, поскольку модернизация есть почти откровенный синоним погони за Западом. А это, в свою очередь, оборачивается ответной логикой гипертрофией собственных ценностей. Так что, если следовать логике Б. Льюиса, вечное стремление к модернизации будет столь же вечно поддерживать исламистов в их стремлении предложить ей свою (исламскую) альтернативу.

Бассам Тибси считает, что «...все современные версии современного ислама могут быть поняты только в контексте их конфронтации с западной европейской культурой... Эта конфронтация имеет политико-экономический и культурно-цивилизационный аспекты. То обстоятельство, что мусульмане осуждены быть включенными в число народов отсталых регионов мирового сообщества, глубоко и болезненно внедрилось в их сознание начиная с девятнадцатого

нека⁴². Будучи вечной (в обозримом будущем), эта конфронтация останется непреходящей *внешней* причиной существования исламизма.

Вечные, но уже внутренние причины исламизма называет Грэхем Фуллер: «...скиверные экономические и социальные условия, некомпетентность коррумпированных режимов, авторитаризм. Кроме того, авторитарные правители постоянно создают условия для процветания исламизма, исключая все прочие вызовы их политическому порядку, предоставляя исламистам возможность действовать через мечети»⁴³. Г. Фуллер отмечает политическую пестроту исламизма, способность его умеренного крыла адаптироваться к демократическим институтам, к диалогу, что также является свидетельством в пользу его живучести.

Поиск одной, пусть и самой главной причины современного исламизма, как, впрочем, и строгая иерархизация этих причин, ведет в тупик. Подобный подход дезориентирует тех, кто намерен с ним бороться: и тех, кто считает, что победа будет достигнута лишь в результате исчезновения экономического неравенства, и тех, кто делает ставку на просветительскую работу, борьбу против исламистского сектанства, за внедрение в сознание мусульман модернизаторской альтернативы, и тех, кто ратует исключительно за силовые методы.

Констатируем ту простую мысль, что исламизм включает в себя целый набор культурных, идейных, социальных, политических и, естественно, религиозных нюансов, ни один из которых не может быть опущен при его анализе.

Признание вечности исламизма означает признание глубоких различий между христианской и исламской цивилизациями. В христианском мире нет религиозно-политического направления, тождественного исламизму, нет, скажем, «христианизма» как самостоятельного движения. Ни одна религиозно-политическая идеология не конвертируется в поиск «золотого века», не реставрирует концепции раннего (и позднего) Средневековья и, уж конечно, не ссылается постоянно на выдержки из Библии при изложении политических программ. Здесь нет фигур, сопоставимых с Ибн Таймийей и Ибн Абд аль-Ваххабом. Как нет и не может быть идейных оппонентов, адекватных, например, Саййиду аль-Кутбу, Хасану ат-Тураби, Юсефу Карадави.

В отличие от мусульманского мира христианский секуляризован, секуляризировано его сознание. Конечно, в политическом

поле христианского мира обращение к религиозной традиции также имеет место. По большей части это скрытая апелляция. Например, когда речь заходит о глобализации, то имеется в виду, что ей наиболее адекватен протестантизм (в его классическом варианте). Более того, секулярность не абсолютна, и она все чаще ставится под сомнение. В самом деле, создать полноценную идеологию, выдать обоснование долговременной политической стратегии невозможно, полностью абстрагируясь от корреляции ее с религиозной традицией, с ценностями великих цивилизаций.

В христианских конфессиях присутствует свой фундаментализм. В протестантизме, православии, католицизме существуют фундаменталистские тенденции, которые имеют не только собственное богословское, но также (а может быть, и прежде всего) социальное и политическое содержание. Термин «фундаментализм» впервые использовался при описании коммун бантистов, лютеран, пресвитериан на территории США еще в XIX в. Фундаменталистами именовали себя члены Южной баптистской конвенции. В 1910–1915 гг. под названием «Фундаменталы» («Fundamentals») была издана двенадцатитомная серия богословских и философских сочинений британских и американских евангелистов. Утверждают, что впервые этот термин появился в баптистской газете «Watchman Examiner»⁴⁴ применительно к крайним клерикалам-антидарвинистам, выступавшим в 20-х годах прошлого века на «обезьяньем процессе» в США.

Фундаментализм предельно жестко выражен в иудаизме, где он опонирует — и опять-таки на политическом поле — своему исламскому визави. Он присутствует и в индуизме. В 2002 г. один из наиболее влиятельных индийских политиков, Соня Ганди, жена убитого в 1991 г. террористами премьер-министра Раджива Ганди, обвинила фундаменталистско-консервативную «Бхаратия джаната парти» в том, что та стремится к ревизии принципов секуляризма, чем, кстати, вызвала симпатии индийских мусульман, которые находятся под постоянным давлением индуистских радикалов. Элементы фундаментализма причудливым образом прижились даже в буддизме.

Словом, это направление повсеместно. В основе любого религиозного фундаментализма лежит требование безусловности следования священной книге, изложенной в ней первоначально доктрине, безусловного вселенского триумфа «своей религии».

Но, в отличие от ислама, в остальных религиях фундаменталистские проявления носят ограниченный во времени и пространстве

характер. В одном случае они сдерживаются секуляристским характером общества, в другом — замыкаются на частных национальных или региональных проблемах. И только исламизм оказался геополитическим феноменом, интегрирующим мусульманское сообщество, оказывающим влияние не только на его внутреннее сознание, но и на его отношения с остальным миром.

«Фундаментализм, — отмечает Джемаль Малик из Университета Дербн, — одно из проявлений, через которое современный ислам может быть понят»⁴⁵. По мнению М. Крамера, «исламисты превращают ислам из традиционного смешения веры и политики в тотальную идеологическую систему, в современный “изм”»⁴⁶.

«Мы пойдем другим путем»

Исламизм не признает геополитической, тем более культурной субординационности. Его идеологи не сомневаются в цивилизационном превосходстве ислама (ислам — совершенная религия, Мухаммад — «печать пророков»). Истинные мусульмане не нуждаются в том, чтобы догонять кого-либо или подражать кому-нибудь. Они создают свое оригинальное, апеллируя к богоданному, а потому априори высшим ценностям. Их сверхзадача — сформулировать собственную альтернативу, внедрить ее в жизнь и обязательно защитить от возникающих вследствие внешнего давления деформаций.

Исламская альтернатива в широком смысле есть совокупный ответ мусульманства на внешний вызов. Но за «ответом» на вызов Запада стоит неспособность *на деле* создать современное конкурентоспособное общество. Невозможность повторить передовой образец развития, догнать ушедших вперед реанимирует идею самобытного развития, а после краха национальных моделей самобытности все более определяется конфессиональностью. Первое, что приходит на ум, — мифологичность «исламской модели», заведомая бесперспективность поисков «исламской реформы» в государственном устройстве, в сферах материального производства и распределения. Все это так. Однако всякая трансформация в мусульманском мире есть продукт деятельности мусульман, сохраняющих свой религиозный менталитет, который воздействует на их социализацию, образ жизни, политическую культуру.

Туманный образ исламской альтернативы наполняет сознание большей части мусульманской уммы. Доходчивость этого образа,

возможность разъяснить его, не прибегая к научным и псевдонаучным выкладкам, обуславливают притягательность исламской альтернативы в глазах простых мусульман. Чтобы понять, а значит, принять ее, не нужен высокий уровень знаний. Не требуется и большой дозы рефлексии (в отличие хотя бы от «русской идеи»).

Исламисты не нуждаются в выработке специфического языка для ее выражения. Они используют язык Корана, оснащенный популярными уличными комментариями. Этим искусством прекрасно владеют толкователи исламской альтернативы — политики и проповедники: «шариат — наш путь», «ислам — наша конституция», «ислам — религия и государство» и т. п. Подобные речевки, плакаты и листовки можно встретить на дорогах в мусульманских странах, на стенах домов, купить в лавках, услышать в мечетях и на площадях...

Среди исламистов-интеллектуалов в ходу более утонченная богословская и политологическая риторика. Либералы из их числа трудятся над синтезом исламских ценностей с западной традицией. Радикалы, напротив, акцентируют несовместимость исламской и прочих цивилизаций, а экстремисты садятся за штурвал самолета и направляют его против мирового зла.

Исламская альтернатива конкретизируется в многоуровневом «исламистском проекте». Почему корректнее говорить об «исламистском», а не об «исламском» проекте (хотя последнее по большому счету также допустимо)? Образ религиозной альтернативы присутствует во всем мусульманском обществе в качестве надежды, мечты. Проект же подразумевает наличие плана по его реализации и сил, способных его реализовать, т. е. исламистов.

Исламистский проект привязан к конкретным, социокультурным, политическим и иным реалиям того или иного мусульманского общества. В нем заложены средства достижения цели, главное из которых — джихад, который в исламе определяется как усилие в созидательном богоугодном процессе.

Исламистский проект существует на четырех уровнях — локальном, национальном, региональном, глобальном. В собственно религиозном смысле такая стратификация условна, ибо, во-первых, на каждом уровне ставится одна и та же задача — установление исламского государства (исламского пространства, если создать государство невозможно) и формирование исламского общества; во-вторых, везде присутствуют одни и те же идеологические стереотипы. В умеренном исламизме эти стереотипы формируются не столь жестко: например, исламское государство следует строить

не к завтрашнему утру, но очень постепенно и обязательно мирными средствами.

Первый, локальный уровень. Здесь речь идет об «исламизации» местности — деревни, сельского района, махалли, небольшого городка, отдельного района мегаполиса — территории, жизнь на которой и так в немалой степени уже регулируется освященными исламом нормативами. Однако эти отношения подвергаются систематической эрозии, испытывают давление государственного законодательства, которое в большинстве мусульманских стран хотя и учитывает исламскую традицию, но является светским. Особенно драматически положение на первом уровне выглядит в странах, где мусульмане составляют меньшинство и где их желание следовать «исламскому образу жизни» оборачивается межэтническим и межрелигиозным непониманием.

Будучи регулятором внутриобщинных, семейных отношений, доминирующий в сельской местности, в городском квартале традиционный, бытовой ислам тем не менее не способен предложить политическую инициативу по переделке существующего порядка, тем более противостоять местной и центральной коррумпированной бюрократии. Иное дело — исламизм с его призывом к борьбе за справедливость, за честного лидера, соблюдающего шариатские заповеди и запреты, готового заступиться за обездоленного.

Признаки локального исламистского проекта можно обнаружить почти во всех мусульманских странах. В небольшой сельской общине, городском квартале недовольство властью легко облекается в религиозную форму, ассоциируется с отступлением ее от ислама. Симпатии «мусульманской улицы» к исламистам продиктованы не столько далеким от их насущных нужд антиинвесторизмом, сколько надеждой, что частные бытовые проблемы могут быть решены через ислам. В Алжире в 1990 г. свою первую победу Фронт исламского спасения одержал именно на муниципальных выборах, предлагая исламистский проект на уровне общин. Ему удалось получить 55% голосов и добиться большинства мест в местных органах власти в 32 областях из 48. Идея исламизации укоренилась в общинах Индонезии, что создает широчайшую социальную базу местным исламистам. При решении социальных вопросов индонезийские мусульмане предпочитают обращаться за помощью не к государственным институтам (в полицию, судебные органы), но просить заступничества у исламских организаций. Джакартский центр по изучению ислама провел специальное

исследование, в ходе которого было установлено, что 61% индонезийских мусульман выступают за введение шариата в повседневную жизнь⁴⁷. В 1992 г. «исламское государство» было провозглашено в каирском районе Имбаба. В России, в Дагестане, в конце 90-х годов возникла «территория шариата», объединившая четыре села (Карамахи, Чабанмахи, Чанкурбе, Кадар). Установившие там свой контроль исламские радикалы предъявили администрации «простые» социальные требования (остановить произвол милиции, сменить местную администрацию) и настаивали на том, что шариатские законы не противоречат российской Конституции. Исламистский проект в расположенном в Ферганской долине отдаленно взятом городе Намангане пыталось осуществить в начале 90-х движение «Адолат». Недовольством местной властью во многом объясняются симпатии к «Хизб ат-Тахрир» в общинах Ферганской долины.

Второй, национальный уровень. Здесь исламисты заявляют о претензиях на власть в масштабах государства. Этот проект также присутствует практически во всех мусульманских странах, а также там, где имеет место компактное проживание мусульманского меньшинства. Наиболее ожесточенно борьба за национальное исламское государство велась и ведется в Алжире, Афганистане, Судане, Иране, Пакистане, Узбекистане. В конце 90-х годов движение за создание такого государства сложилось в Палестинской автономии. Исламисты заседают в парламентах большинства мусульманских стран и не скрывают, что добиваются исламизации власти и общества. Они составляют серьезную конкуренцию секулярному национализму, декларировавшему свою социальную программу, но так и не осуществившему ее.

Национал-исламисты предпринимают конституционные и неконституционные усилия для прихода к власти или участия в правящей коалиции. Стремление к конкретной достижимой цели делает их более гибкими и практичными, они готовы к компромиссу с теми, кого согласно доктрине исламизма следует считать неверными или вероотступниками.

Национал-исламисты формируют правительство Турции, участвуют в правящей коалиции Таджикистана, заседают в парламентах Пакистана, Йемена, Малайзии, многих арабских стран.

С 1984 г. «Братья-мусульмане» участвуют в парламентских выборах в Египте, в 1987 г. они получили 37 мест в Народном собрании⁴⁸. Даже сегодня, когда они лишены возможности легально

участвовать в выборах, несколько десятков их представителей заседают в парламенте в качестве независимых депутатов. На выборах 2005 г. «Братья-мусульмане» получили 88 мест из 454. Ставший в 2004 г. главой этой организации 76-летний Мухаммад Махди Аксеф всегда поддерживал идею создания легальной партии, как это уже сделали его единомышленники в Иордании, Йемене, Турции, Пакистане.

В 80–90-х годах исламские партии успешно участвовали в избирательных кампаниях в Судане, где действуют преемник Национального исламского фронта — Народный национальный конгресс, а также умеренные Партия уммы и Демократическая юнионистская партия (правда, впоследствии в парламент их уже не пускали).

В Бангладеш на выборах 2001 г. в национальный парламент были избраны представители двух исламистских партий — Фронта исламского единства и Исламского объединения Бангладеш. Вместе обе партии получили 20 депутатских мест из 300.

В Марокко умеренная исламистская Партия справедливости и развития в 2002 г. получила 42 места, став третьей по значению национальной партией. Кроме нее в стране действуют более радикальные исламистские группировки, с которыми король Мухаммад VI время от времени проводит неофициальные консультации.

Крупного успеха достигла на выборах 2002 г. в Пакистане коалиция нескольких исламистских партий, объединившихся в Объединенный союз — Надежду Пакистана. Коалиция выступила в поддержку афганских талибов и бен Ладена. Получив 45 мест в парламенте, она уступила лишь пропрезидентской Пакистанской мусульманской лиге (77 мест) и популярной Партии парламентариев пакистанских народов (63 места). Успех исламистов мог быть больше, но, по мнению наблюдателей, первое место правящей партии объясняется не тем, как голосовали, а тем, как считали.

В Иордании на выборах 2003 г. Фронт исламского действия получил 18 из 110 депутатских мест, став главной оппозиционной силой. В Йемене за влиятельное исламистское «Йеменское объединение за реформу» («Ат-Таджамму' аль-Йеমানий лиль ислах») в 2003 г. проголосовали 22,6% избирателей, но оно получило лишь 46 мест в парламенте из 301.

Свыше 15% голосов собрала на выборах 2004 г. Исламская партия Малайзии. И хотя по сравнению с предыдущей кампанией по причинам внутрипартийных раздоров она сделала шаг назад, даже

эта неудача свидетельствует о наличии у исламистов устойчивого электората. В том же 2004 г. в парламентских выборах в Индонезии участвовали сразу две умеренные исламистские партии, и одна из них, Партия Национального мандата, получила 6,4% голосов, заняв 52 места в парламенте.

Относительно незначительное присутствие исламистов в парламентах во многом обусловлено авторитарным характером власти, а также особенностями избирательных систем. Используя административный ресурс, правящие режимы обеспечивают подавляющее большинство в законодательных органах собственным партиям и победу «своего» президента.

Призыв к исламскому государству является идеологией мусульманских сепаратистов в Чечне, на Филиппинах, в индонезийской провинции Аче, в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая. Я не стал выделять сепаратизм в отдельный проект, поскольку его конечной целью также является создание исламского государства на национальном уровне.

Третий, региональный уровень. В 1990–2000 гг. он ассоциировался преимущественно с деятельностью «Хизб ат-Тахрир аль-ислямий», руководители которой призывают к созданию в Ферганской долине трансграничного халифата. Ее региональные претензии скорее декларативны, а главный объект борьбы все равно сосредоточен на национальном уровне. Ее острие направлено против режима в Узбекистане.

Успех регионального масштаба в конце 90-х годов предвещали афганским талибам, у которых и в самом деле имелись сторонники, как минимум, в Узбекистане. Однако в действительности амбиции талибов не выходили за границы Афганистана, и их исламистский проект оставался сугубо национальным.

В 1997–1999 гг. призыв к исламскому государству в составе двух республик — Чечни и Дагестана — звучал на Северном Кавказе. Авантюра по реализации этой идеи состоялась в конце 1999 г., когда группировка Шамиля Басаева ворвалась в Дагестан, захватила часть его территории и провозгласила просуществовавшую несколько бурных дней Исламскую республику Дагестан (было даже сформировано исламское правительство)⁴⁹.

В целом же исламистский проект регионального уровня не слишком заметен в мировой политике и проявляется эпизодически.

Четвертый, глобальный уровень. Само собой разумеется, созданные общемусульманского, тем более всемирного исламского госу-

дарства невозможно. Тем не менее, не будучи в состоянии сплотить вокруг этой идеи общество в каком-то одном мусульманском государстве, исламисты «попытались сформировать конфедерацию своих единомышленников во многих мусульманских странах и обществах»⁵⁰. И это им удалось. Предложенный американским ученым Варганом Грегорином термин «конфедерация» при всей своей неожиданности продуктивен. В самом деле, в результате действий исламистов образовалось идейное братство, конфедерация, т. е., с одной стороны, нечто аморфное, зато с другой — пространство взаимодействующих друг с другом единомышленников.

Недостижимость конечной цели компенсируется возможностью осуществления пугающих и унижающих противника акций. Не в силах подчинить себе враждебный «истинному исламу» мир, исламисты способны систематически «наказывать» противников, наносить по ним полновесные удары. Главной формой «наказания» избран террор.

Творцы глобального исламистского проекта радикальны и беспощадны в своих действиях. Сама форма выражения их идеологии, изобилующая оскорблениями и угрозами в адрес оппонентов, свидетельствует об их нежелании вести диалог. Это идеология безусловной конфронтации, оправдания любых самых жестоких действий, ответственность за которые «исламские праведники» несут только перед Богом. Точным символом восприятия ими своей деятельности является название действующей на Северном Кавказе группы «Рияд ас-Салихин» («Прогулка праведников»).

Между четырьмя уровнями исламистского проекта существует идеологическая и деловая взаимозависимость и взаимосвязь: и наверху, и внизу действуют одни и те же люди, группы, партии. Борцам за шариатское правление на отдельно взятой территории, творцам исламского государства придает больше уверенности то, что свои достижения они могут рассматривать как один из шагов по пути исламского политического возрождения в масштабе мировой уммы. Исламисты Палестины, Филиппин, Ирака, Алжира, Афганистана, Северного Кавказа идентифицируют себя с мировым джихадом, считая себя его частью. С другой стороны, их успехи как воздух нужны глобальным исламистам. Любая частная победа, вообще любое действие — на локальном или национальном уровне — свидетельствует о всездущности исламизма. Убитый в 1989 г. один из лидеров «Палестинского джихада» шейх Абдулла Аззам, автор знаменитых книг «Вступил в караван» и «Защита мусульманских земель», считал, что

прежде чем начать мировой джихад, нужно организовать для него надежную базу в Афганистане, на что уйдут годы.

Каждый локальный проект имеет выход не только на близлежащий к нему, более широкий, но и непосредственно на глобальный уровень. Со своей стороны, заявляющие об исламизации планеты творцы мирового джихада не ограничиваются ролью идейных наставников. Они оказывают практическую материальную помощь бойцам на более низких уровнях, поддерживают устойчивую исламистскую (не исламскую) солидарность. Именно от глобального исламистского проекта исходит апелляция к сплоченности мусульманской уммы, которая так пугает остальной мир.

Филиппинский боец, палестинский шахид, чеченский полевой командир и Усама бен Ладен должны постоянно подпитывать друг друга. Заинтересованность вождя в рядовом муджахеде даже выше, чем заинтересованность муджахеда в вожде. Исламистские организации Ближнего Востока включая палестинцев, чеченские, филиппинские сепаратисты и радикальные движения в Алжире, Судане и Центральной Азии к моменту утверждения на политической арене «аль-Каиды» уже состоялись, обрели общественную базу и успешно действовали без бен Ладена. Исламские же глобалисты «...не имеют никакой структурированной массовой поддержки. С этой точки зрения они маргиналы»⁵¹. Маргиналы, использующие чужую социальную основу и не заинтересованные в создании собственной. Кажущийся парадокс: исламские глобалисты используют структурированную поддержку «национальных» и «локальных» исламистов, не создавая при этом своей. Зато именно отсутствие такой *структурированной* массовой поддержки делает их еще более неуловимыми и легендарными.

Все четыре уровня исламистского проекта роднит их неосуществимость. Все они — утопия. И даже не потому, что ни один из них не был реализован, хотя частично удачных попыток было несколько — в Иране, Судане, Кадарской зоне Дагестана. Дальше всех по этому пути прошли афганские талибы, однако их эксперимент парадоксальным образом был успешен благодаря тому, что им приходилось не столько строить исламское государство, сколько бороться за его сохранение. И эта борьба способствовала мобилизации их сторонников, требовала от них высокой преданности идее и самоотверженности.

Приход к власти исламистов не тождествен созданию исламского государства. Их победа почти неизбежно, хотя и не сразу приво-

дит к размыванию самой идеи исламизма, демонстрирует зыбкость исламской политической конструкции, ее институций. Любое (квази)исламское государство или мелкомасштабное образование в конце концов прямо или косвенно вынуждено отказаться от гипертрофии религиозного императива и эволюционирует в сторону светскости. Ему приходится насильно навязывать обществу (большей его части) религиозные нормы поведения и запреты. Выступая от имени религиозной общины, государство сталкивается с индивидом, ограничивает созидательную возможность, в конечном счете обрекая общество на внутреннее противостояние.

Более того, многие последствия одержанной в результате джихада победы их разочаровывают. Сошлемся на Афганистан, где после установления исламского государства многие испытали глубокое разочарование, или Иран, в котором у правящего режима есть миллионы оппонентов, мечтающих о светской *контрреволюции*.

Тем более несущественным глобальный исламистский проект. Но борьба за него будет отчаянной и продлится еще очень долго. В подготовленном Национальным советом по разведке США прогнозе на 2020 г. («Карта будущего») представлена любопытная политологическая фантазия — письмо из 2020 г. от внука бен Ладена. Опуская детали этой эпистолы, отметим главное: истинный автор исламистского приветствия из будущего писал о все еще продолжающемся строительстве халифата ⁵².

Кто он, исламист?

Очевидно, имеет смысл дать иерархию приверженцев исламизма с точки зрения индивидуальной ангажированности. На нижних ступенях «исламистской лестницы» расположены просто недовольные — мусульмане, которые верят или хотели бы верить в исламскую альтернативу. Они готовы бесконечно долго рассуждать об исламском порядке, справедливости, но инертны, слишком ленивы, чтобы участвовать в борьбе за нее. Из 58% ратующих за исламское государство индонезийских мусульман лишь чуть более 6% готовы приложить усилия для его установления.

В начале 90-х годов немало российских мусульман в частных беседах признавались автору, что в глубине души они «фундаменталисты». Главный имам Московской соборной мечети Равиль Гайнутдин определял «истинный фундаментализм» как «тишину, размыш-

ление и никакой агрессивности»⁵³. И он прав, ибо фундаментализм чаще является самоидентификацией мусульман, чем обязательной борьбой за «идеалы чистого ислама», как привыкли считать западные политики.

Далее следует мусульманин-партиципant, который принимает участие в политической жизни на стороне исламистов. Он ходит на демонстрации, распространяет листовки, посещает пятничные проповеди радикальных проповедников. Этот мусульманин и есть элемент упомянутой структурированной массовой базы «национал-исламистов».

За ним — активист, исламистский «милитант», рядовой член партии или движения. Он прочел немало тонких брошюр и даже несколько книг, вполне логично рассуждает об идеалах ислама. Возбужденное лицо этого мусульманина смотрит на нас с экрана. Мы часто видим его на газетных страницах и глянцевого обложках журналов. Пожалуй, именно этот боец выносит основную тяжесть борьбы, он же имеет больше шансов оказаться в тюрьме или погибнуть за идею. Он готов взяться за оружие, если поступит соответствующий приказ от руководителя его ячейки или партии.

Наконец, есть те, кто оружие уже взял. Отчаянных исламистов не так уж много. Однако их ряды постоянно подпитываются милитантами, а те, в свою очередь, — партиципантами. Получается, что, несмотря на малое количество бойцов-муджахедов, они имеют неисчерпаемый резерв. Тем более что восхождение вверх по лестнице исламизма подталкивается внутренними коллизиями в мусульманских обществах и, конечно, международными конфликтами.

Наверху пирамиды стоят руководители различного ранга, которые могут быть как светскими политиками, так и духовными лицами, а зачастую сочетать оба эти качества. Принимающий решение претендует на харизму — местную, национальную, региональную.

Бытует мнение, будто мусульманская умма управляется учеными, а «...голос ислама — это голос улемов, знатоков богословия. От них сегодня якобы зависит, как будет истолкована кораническая заповедь, приложат ли они высокое имя шахида (мученика) к террористам, взрывающим себя вместе с детьми «неверных», или же назовут террористов террористами, самоубийцами и убийцами детей»⁵⁴. Приведенные здесь слова принадлежат одному из идеологов российского православия Андрею Кураеву. Но дело обстоит иначе. Голос профессиональных богословов ныне вторичен. «Наиболее значимыми создателями религиозного знания среди арабов-сун-

нигов являются средства массовой информации, государство, и, возможно, в этом ряду есть и улемы»⁵⁵. Это справедливо не только для арабов-суннитов, но и вообще для всего мусульманского сообщества. Зато прослать знатоком ислама, уже будучи политиком, несложно. Наикратчайший путь в «улемы», в «просветители мусульманских душ» лежит через политику, через экстравагантные, в том числе террористические, акции. Пример — все тот же бен Ладен, который сумел утвердиться в сознании общественного мнения в качестве духовного авторитета, в то время как хорошо знающие его ближайшие сподвижники отзываются о нем всего лишь как о «стронгелном подрядчике».

Фетвы «наговаривают» и публикуют самые разные люди, в том числе не имеющие систематического религиозного образования. Восстребованность в такого рода эдикте, религиозной санкции на политическое кредо, на поступок как никогда велика. Самыми знаменитыми из такого рода документов за последние полтора десятка лет стали фетва бен Ладена «Джихад против евреев и крестоносцев» (1998 г.), а также фетва саудовского шейха Насера бен Хамда аль-Фахада (2003 г.), в которой оправдывается использование оружие массового уничтожения против США, Великобритании и их граждан⁵⁶. Фетвы со схожим пафосом и вербальным темпераментом появлялись и раньше⁵⁷, но в двух вышеупомянутых апологетика экстремизма достигает патологического уровня при, замечу, логичности и последовательности содержания.

Кстати, сегодняшняя исламистская среда практически не порождает влиятельных в масштабах всего мусульманского мира богословов, сопоставимых, например, с Саййидом Кутбом, Абу Аля Мадудди, иракцем-нигитом Мухаммадом Бакром ас-Садром, Юсуфом Карадави. Появившиеся в 90-х годах идеологи исламизма — больше толкователи, интерпретаторы кумиров прошлых лет.

Степень радикальности исламистов не зависит напрямую от того, являются ли они светскими политиками, выходцами из нерелигиозной среды. Религиозными были семьи бен Ладена, аз-Завахири, муллы Омара. Вряд ли то же можно сказать о Шамиле Басаеве, лидерах «Хизб ат-Тахрир», воспитанных в иной, светской, даже атеистической среде. Но любой ставший на путь религиозной проповеди политик так же, как и каждый вошедший в политику имам, шейх, улем, может рассчитывать на высокую степень влияния и популярности, лишь когда он выступает с радикальными требованиями.

В то же время обретенная харизма эта, как правило, носит ограниченный характер. Ее сложно добиться даже на национальном уровне и уж совсем тяжело — на международном. Среди наиболее уездительных претендентов на общесламскую миссию — аятолла Хомейни, Усама бен Ладен, в 90-е годы на нее мог надеяться Хасан ат-Тураби. Однако влияние этого аятоллы была ограничена из-за его принадлежности к шиизму; кроме того, он был слишком поглощен собственно суданскими делами. Глава «аль-Каиды» — единственный, чья харизма распространилась по всему мусульманскому миру. Его популярность велика не только среди тех, кто симпатизирует исламизму. О ней можно судить хотя бы по обилию его портретов на демонстрациях мусульман, что невольно вызывает ассоциации с портретами Сталина на советских манифестациях на Красной площади. По результатам опроса, проведенного Информационно-аналитическим центром Совета муфтиев России, даже чуждые исламизму мусульмане Москвы на вопрос, чей образ жизни в наибольшей степени соответствует исламу, на третье место поставили именно бен Ладена (на первом месте с большим отрывом был назван муфтий Равиль Гайнутдин). В 2001 г., спустя два месяца после американской трагедии, имам из Ферганской долины в частном разговоре признался, что если бы выборы президента в Узбекистане состоялись сейчас, то бен Ладен был бы избран в первом туре.

Бен Ладен фото- и киногеничен, на экране он смотрится фило-софом и воином с мягким выражением лица, но твердым взглядом. Нейтральному зрителю, не знающему, что совершил этот человек, он покажется привлекательным.

Конечно, «террорист № 1» вызывает у мусульман и немалое раздражение, ибо дискредитирует ислам, создает о нем превратное представление. «Из-за бен Ладена нас всех считают “бен ладенами”», — сказал мне в 2003 г. шофер-ливанец в Бостоне. Но все же трудно отрицать, что после 11 сентября он оказался самым знаменитым мусульманином. Он, так сказать, популярен и со знаком «плюс», и со знаком «минус».

Бен Ладен — тот самый отчаянный мусульманский диссидент, изверившийся во всех прочих средствах борьбы. Но вряд ли он стал бы «террористом № 1», если бы в 1991–1992 гг. саудовская монархия нашла ему применение в борьбе против Саддама Хусейна или он не был бы в буквальном смысле слова в 1996 г. выжат из Судана, где его амбиции раздражали власть. «Бен Ладены» — миллионеры и шахиды-бесребреники — это не спекулирующие на религии

уголовники, но верующие муджахеды. Они участники политического процесса внутри мусульманского мира и одновременно специфические, «самые несудобные» эмиссары в его встрече с Западом. «В любой части мира, — пишут Марта Олкотт и Бахтияр Бабаджанов, — есть герои, погибшие в сражении за веру, которые представляются готовыми образцами для подражания»⁵⁸.

Составные элементы исламизма — традиционализм, антивестернизм — можно обнаружить во всех социальных слоях, у большинства светских политических движений. Первый и обязательный признак — присутствие антитезы «мы — они», которая у мусульман выражена ярче, чем в других цивилизациях. Конечно, всякая религиозная идентичность — православная, протестантская или индуистская — может выражаться в обостренной форме. Однако мусульманское «мы» удваивается, утрачивается в силу итогов исторической «гонки», в которой мусульмане уступают конкурентам. Наконец, на личном уровне средний европеец, американец, даже россиянин живет лучше среднего жителя мусульманских стран.

В исламизм как политическое движение могут быть вовлечены бедняки и богачи, неграмотные люди и профессора, подростки и старики. Но если каждый исламист — мусульманин, то не каждый мусульманин — исламист; сторонник исламской альтернативы как единственного пути построения идеального общества и государства. Последователи исламизма составляют меньшинство. Но «и один процент радикалов от миллиарда — уже много»⁵⁹.

Четыре уровня исламистского проекта, градация исламистов по степени их радикализма, локальные, национальные и региональные особенности исламизма в сочетании с единообразием его идейного концепта создают трудности для его адекватного восприятия, для выработки основ диалога с исламистами и одновременно борьбы против их экстремистского крыла.

Исламизм отражает слабость мусульманского сообщества, котлос, будучи не способно решить свои житейские проблемы, пользуясь рациональными «земными» способами, обращается за помощью к Всевышнему. Ответственность за совершаемое ими крайние исламисты перекладывают на Аллаха. Религиозный фанатик может быть безукоризненно честным и справедливым человеком, однако эти качества поверяются не его отношениями с людьми, обществом, но его верой.

Апелляция к исламу в глазах мусульман обеспечивает им состоятельность с остальным миром, чем в полной мере пользуются

исламисты. Они, с одной стороны, эксплуатируют признаваемый на Западе принцип равенства всех религий, что дает им основания рассуждать о несправедливом отношении Запада к исламу. С другой стороны, они утверждают безоговорочное превосходство ислама, в том числе как единственной основы для создания идеального общества и государства. Первый постулат о равенстве религий они обращают к западной аудитории, второй — к своей, мусульманской.

В чем опасность исламизма? Для самих мусульман она заключается в том, что, во-первых, исламистская идеология уводит их от проблем, связанных с модернизацией общества. Исламизм создает иллюзию, что единственно правильное решение внутри самого мусульманского общества уже существует, но есть злые силы, препятствующие его реализации. Во-вторых, исламизм занимает нишу политической оппозиции, частично вытесняя из нее своих светских конкурентов. В-третьих, он стимулирует ксенофобию. В-четвертых, исламисты могут допускать крайние формы борьбы включая террор во имя достижения своих целей. В-пятых, они отождествляют себя со всем исламом, а будучи политически наиболее активной частью мусульманства, сравнительно легко добиваются того, что мусульманский мир *по всему геополитическому периметру* в самом деле рассматривается именно сквозь призму исламизма. В сознании «иноверцев» происходит аберрация, в результате которой сегодняшний ислам в их глазах олицетворяют бен Ладен и талибы.

Количество приверженцев радикального ислама подвижно, оно возрастает при обострении внутреннего социально-экономического кризиса, является реакцией на внешнее давление на мусульманское общество и его индоктринацию. Эта «реактивность» исламизма делает его постоянно еще более предсказуемым.

Примечания

- ¹ Байлоуни Э. М. Эмоции, бедность или политика? Неправильные представления об исламистских движениях // Взаимосвязи. — 2004. — Т. 3. — № 1. — Март. — С. 49.
- ² Цит по: Коран / Пер. смыслов и коммент. И. В. Пороховой. — М.: Аванта+, 2000.
- ³ Blachere R. Introduction au Coran. — Paris, 1959. — P. 239.
- ⁴ Monteil V. Clefs pour la pensée arabe. — Paris: Éd. Seghers, 1974. — P. 52.

- ⁵ Основные положения мировоззрения Ибн Таймийи изложены в его работах: *Ас-сибас аш-шар'ийа* [Шариатская политика]. — Бейрут, 1966; *Маджму'ат аль-ар-расаний ва аль-масаний* [Сб. трактатов и проблем]. — Каир, 1930; *Маджму'ат аль-фатава шейх аль-ислям Ибн Таймийа* [Сб. фетв шейх аль-ислям Ибн Таймийи]. — Вып. 1–30. — Эр-Рияд, 1961–1964.
- ⁶ Пять столпов вносят в себя символ веры (*шахада*), молитву (*салат*), налог в пользу обездоленных (*закят*), пост (*саум*) и паломничество (*хадж*).
- ⁷ *Sivan E. Ibn Taymiyyah. Father of Islamic Revolution // Encounter*. — 1983. — Vol. 65. — № 5. Цит. по: *Иванченко А.* Эндеогенный радикализм в исламе // Центр. Азия и Кавказ. — 2000. — № 2 (8).
- ⁸ *Monteil V.* Op. cit. — P. 52.
- ⁹ *Сулейман ибн Абд ар-Рахман аль-Хукайль.* Жизнь шейха Мухаммада ибн Абд аль-Вахаба / Пер. с араб. — М.: Прогресс, 2003. — С. 148.
- ¹⁰ *Gibb H. A. R.* Mohammedanism. — [S. l.]: Oxford Univ. Press, 1949. — P. 167–168.
- ¹¹ http://atheism.about.com/library/FAQs/islam/blfaq_islam_qutb.htm.
- ¹² *Gregorian V.* Islam. A Mosaic, not a Monolith / Brookings Inst. Press. — Washington, D.C., 2004. — P. 78.
- ¹³ Turabi, Islamist veteran and friend-turned-foe of Sudan's president // News Article by AFP posted on March 31, 2004 // <http://www.sudan.net/news/posted/8157.html>.
- ¹⁴ *Sbadid A.* Maverick Cleric is a Hit on Arab TV // Washington Post Foreign Service. — 2003. — Febr. 14. — P. A01.
- ¹⁵ *Имам Хомейни.* Путь к свободе. — М.: Палей-Мишин, 1999. — С. 198, 215.
- ¹⁶ *Абу аль-Фатх Мухаммад бен Абд аль-Карим аш-Шахрастани.* Китаб аль-миляль ва ан-нихаль [Книга сект и вероучений]. — Т. 1. — Каир, 1961. — С. 203.
- ¹⁷ *Иванченко А.* Расколота умма в ожидании Судного дня // Отечество. записки. — 2003. — № 5. — С. 39.
- ¹⁸ *Benjamin D., Simon S.* The Age of Sacred Terror / Random House. — New York, 2002. — P. 54.
- ¹⁹ *Мирекши Г.* Цивилизация бедных // Отечество. записки. — 2003. — № 5.
- ²⁰ Современный фашизм: Интервью Дэниела Пайпса // Моск. комсомолец. — 2004. — 18 июня.
- ²¹ *The Guardian*. — 2002. — Feb. 13.
- ²² *Kloognome.Com: Islamism and Naziism*. // <http://www.kloognome.com/archibvc/000317.php>
- ²³ *Lewis B.* Communism and Islam // Intern. Affairs. — 1954. — № 30.
- ²⁴ *Abdelwabab Meddeb.* The Malady of Islam / Translated from French by P. Joris and A. Reid. — New York: Basic Books, 2003. — P. 49, 56.
- ²⁵ *Martinez-Gros G., Valensi L.* L'Islam en dissidence. Genèse d'un affrontement. — Paris: Éd. du Seuil, 2004. — P. 298.
- ²⁶ *Ibid.* — P. 392.
- ²⁷ *Ibid.* — P. 214.
- ²⁸ *Burke J.* Al Qaeda // Foreign Policy. — 2004. — May/June. — P. 20.
- ²⁹ Хасане ат-тасаввур аль-ислямий ва мукаваматуху [Особенности исламских представлений и сопротивление им]. — Дар аш-Шарк; Бейрут; Каир, 1972. — С. 50 (*Добаев И. П.* Исламский радикализм. — Ростов н/Д, 2003. — С. 64).
- ³⁰ *Roy O.* Euroislam The Jihad Within? // The National Interest. — 2003. — Spring. — P. 68.
- ³¹ *Kavanaugh I.* Violence and Strategic Choices: the Case of Islamists Militancy. 5th International Security Forum (ISF), Setting the 21st Century Security Agenda 14-16. October 2002, Kongresshaus Zurich. — P. 2.
- ³² *Roy O.* L'Échec de l'Islam politique. — Paris: Éd. du Seuil, 1992. — P. 237.
- ³³ *Kepel G.* Jihad. Expansion et declin de l'Islamisme. — Paris: Ed. Gallimard, 2000. — P. 208.
- ³⁴ *Roy O.* L'Échec... — P. 103.
- ³⁵ Is Islamism a Threat? // The Middle East Quart. — 1999. — Dec. — Vol. 6. — № 4 (<http://www.meforum.org/article/47>).
- ³⁶ *Gregorian V.* Op. cit. — P. 82.
- ³⁷ *Roy O.* L'Échec... — P. 102.
- ³⁸ *Pipes D., Nafisi A.* Is Islamism Dead? The Future Islamism in the Muslim World // Policywatch. — 1999. — Febr. 10 (<http://www.danielpipes.org/article/304>).
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ *Benjamin D., Simon S.* The Age of Sacred Terror / Random House. — New York, 2002. — P. 172.
- ⁴¹ *Lewis B.* From Babel to Dragomans. — [S. l.]: Oxford Univ. Press, 2004. — P. 329.
- ⁴² *Tibi B.* The Crisis of Modern Islam. — Salt Lake City, Utah: Univ. Press, 1988. — P. 6.
- ⁴³ *Pipes D., Nafisi A.* Op. cit.
- ⁴⁴ *Сагадеев А.* «Исламский фундаментализм»: жизненный путь или пропагандистская фикция? // Россия и мусульм. мир. — 1993. — № 10. — С. 93.
- ⁴⁵ *Malik J.* Making Sense of Islamic Fundamentalism // ISIM Newsletter. — 1998. — Oct. — P. 27.
- ⁴⁶ *Kramer M.* Ballots and Bullots: Islamists and the Relentless Drive for Power // Harvard Intern. Rev. (<http://www.geocities.com/martinkramerorg/Ballots.htm>).

- ⁴⁷ Гусев М. Ислам в Юго-Восточной Азии (новые аспекты проблемы) // Азия и Африка сегодня. — 2003. — № 10. — С. 6.
- ⁴⁸ Кудрявцев А. Куда новый лидер ведет «Братьев-мусульман» // НГ-религии. — 2004. — 21 апр. — С. 3.
- ⁴⁹ Часть политиков и экспертов полагает, что у басаевского вторжения в Дагестан были иные причины, связанные с внутренней ситуацией в России и конкретно с борьбой за власть в Москве. Но и не исключая это мнение, следует напомнить, что есть достаточно материалов, подтверждающих существование у чеченских сепаратистов надежд на создание на Северном Кавказе территории, которой они могли бы управлять, опираясь на законы шариата.
- ⁵⁰ *Gregorian V.* Op. cit. — P. 78.
- ⁵¹ *Rondeau E.* Le terrorisme et l'islamisme // *Le Monde diplomatique*. — 2001. — Nov.
- ⁵² Mapping the Global Future: Report of the National Intelligence Council's 2020 Project Based on Consultations with Nongovernmental Experts Around the World. — Washington, Dec. 2004. — P. 85–91.
- ⁵³ Цит. по: *Малащенко А.* Исламское возрождение в современной России / Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — С. 128.
- ⁵⁴ *Куряев А.* Лекарство от экстремизма // Известия. — 2003. — 14 янв.
- ⁵⁵ *Sedgwick M.* Is There a Church in Islam? // ISIM Newsletter. — 2003. — Dec. 13. — P. 40.
- ⁵⁶ *Fighel Yo., Marzouk M.* Saudi cleric issues fatwah on the use of weapons of mass destruction // ICT Researcher (<http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=4911>).
- ⁵⁷ Например, предшествовавшая ей фетва 1997 г. «Объявление войны американцам, оккупирующим Землю двух святых мест».
- ⁵⁸ *Colcott M. B., Babajanov B.* The Terrorist Notebooks // *Foreign Policy*. — 2003. — March/Apr. — P. 40.
- ⁵⁹ *Borchgrave A.* Radical Islam Rising. One percent of one billion is a lot // *Israel-Forum.com*.

Глава третья

КОМУ И ЧТО УГРОЖАЕТ?

Кому угрожает исламизм? Насколько реальна его угроза? В начале XXI в. на этот вопрос приходится отвечать американцам, европейцам, африканцам, индийцам, китайцам, жителям Юго-Восточной Азии, но прежде всего самим мусульманам, в частности *всем* правящим элитам мусульманского мира. Слово «всем» выделено не случайно. Исламисты — обязательная и неизбежная оппозиция в мусульманском мире.

Исламисты и мусульмане

Угроза президентам и правительствам мусульманских стран выглядит по-разному. Легальная деятельность исламистов (в предыдущей главе была дана общая картина их участия в законодательной ветви власти) угрожает режимам не больше, чем деятельность других партий и движений. Умеренные исламисты действуют в конституционных рамках, избегая внепарламентских форм борьбы. Они оказывают давление на исполнительную власть, ориентируя ее на исламизацию государственной системы, вынуждают принимать соответствующие шариату законы и блокируя те законы, которые, с их точки зрения, противоречат нормам ислама (например, об участии в голосовании женщин). Любая администрация вынуждена учитывать реакцию на свои действия со стороны исламистов.

Благовоспитанные исламисты-прагматики чаще приобщаются к власти легальным путем. Им удалось стать во главе правительства в весьма демократической по сравнению с остальным мусульманс-

ким миром Турции. В 1995 г. на парламентских выборах Партия благоденствия Неджметдина Эрбакана получила 24,1% голосов. В ноябре 2002 г. ее наследница — Партия справедливости и развития Реджепа Эрдогана — набрала 34,4%. Оба лидера последовательно усаживались в премьерское кресло.

Исламистские правительства в Турции, однако, уравниваются по позиции военного руководства, которое остается хранителем светских традиций Атаатюрка. Возможно, именно это обстоятельство во многом объясняет умеренность турецких исламистов. В этой связи на ум приходят события 1990–1991 гг. в Алжире, когда также свободное от религиозной зависимости офицерство воспрепятствовало легальному приходу к власти радикального Фронта исламского спасения, побоя ради этого на государственный переворот. Заметим, что Алжир в 1950–1970-х годах считался «полуофранцузенным» обществом с низким исламо-политическим компонентом.

В Таджикистане после окончания гражданской войны 1992–1997 гг. и подписания в 1997 г. Общего соглашения по установлению мира и согласия местная Партия исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) вошла в состав правительства, получив в нем пять мест. Амбиции ПИВТ (если они вообще имеют место) более чем ограничены, а сама она находится под сильнейшим прессингом светских партнеров-конкурентов, которые всячески пытаются ограничить ее влияние. Политические перспективы партии проблематичны. Но зато без ее присутствия стабильность в стране невозможна. К тому же в Таджикистане действует другая, более радикальная исламистская группировка, которая всегда готова занять политическую нишу умеренной ПИВТ. На выборах 2005 г. Партия исламского возрождения официально набрала 10% голосов (на самом деле их было куда больше).

Российский исследователь Игорь Добавев считает, что исламизм представляет собой идеологический монолит, «две стороны одной медали»¹, различия между отдельными фракциями которого имеют лишь тактический, конъюнктурный характер. Действительно, фразеология умеренных исламистов и радикалов очень схожа. Но в то же время расхождения существуют, и если Партия исламского возрождения Таджикистана уже давно не призывает к сиоми-нутному провозглашению исламского государства, то афганские талибы такое государство намеревались построить (и построили) «здесь и сейчас». Прагматичный Юсеф аль-Карадави издал в свое время фетву с критикой исламистов-радикалов, Рашид Ганнуши из-

вестен как последовательный сторонник демократии. Мало общего с бен Ладеном и Айманом аз-Завахири имеют турецкие исламисты — такие, как Н. Эрбакан и Р. Эрдоган. Умеренные исламисты не приемлют террора, который дискредитирует саму идею исламской альтернативы и одновременно лишает их возможности диалога с Западом. А к такому диалогу они, вне всякого сомнения, стремятся.

Исламисты-прагматики участвуют в законодательных, реже в исполнительных структурах во многом благодаря близости или даже отсутствия светской оппозиции. Их электорат более консервативен, чем они сами. Прагматики угрожают не столько системе, в которую они вписались, сколько действующим в ее рамках конкретным светским националистическим режимам. Они не ломают систему, но трансформируют «под себя», стремясь занять внутри нее стабильное место. Исламисты пребывают на распутье: одна дорога ведет к либерализации общества, следовательно, в конечном счете к губительному для них самоотрицанию, к усилению альтернативной им светской оппозиции; другая — к религиозному радикализму.

Радикалы же ведут борьбу за смену системы. Трудности, порожденные вялотекущей модернизацией, ее многочисленными издержками, которые приводят к прямо противоположным результатам, экономической стагнации, глубочайшему имущественному расслоению общества, забвению вестернизированной элитой религиозной традиции, способствуют расширению социальной и идейной основы исламизма в его радикальном варианте.

Радикальное крыло исламистов не только заседает в парламентах, но и выходит на улицы, организует демонстрации, действует за рамками закона, так сказать, революционным путем. Исламистам сопутствовал успех в Иране, в Афганистане, хотя попыток было больше. Иранская революция и кратковременный, но впечатляющий триумф талибов остаются исключениями. В первом случае успех революции стал реакцией на брошенный шахом и его окружением невиданный, захватывающий вызов исламской традиции. В отличие от других мусульманских стран, где власть всегда была лояльна к религии и использовала ее в качестве политического инструмента, иранский монарх проводил бескомпромиссный курс на построение светского общества. Главной причиной успеха антишахской революции стало единство самых разных социальных сил, в колоссальной степени пострадавших от модернизации, в особенности от «белой революции» в аграрном секторе, и на какое-то время сплотившихся вокруг духовенства.

Приход к власти талибов был следствием обстоятельств, навязанных Афганистану извне. Рано или поздно антисоветский джихад должен был породить идею исламского государства, а помощь на этом направлении соседнего Пакистана сделала успех движения «Талибан» безальтернативным. Талибы пришли на уже удобренную почву и пользовались поддержкой большинства афганского общества. Они «придали исламскому фундаментализму новый лик и новую идентичность — ту, которая отказывается признавать любой компромисс и любую политическую систему, кроме своей собственной»⁴. Недавняя история Афганистана — сюжет трагедии, главные действующие лица которой — СССР, Пакистан, США — подобно Франкенштейну десятилетиями создавали «исламского монстра», чтобы потом мужественно с ним сразиться.

Иранский и афганский опыт показал, что крайности сходятся: экстремальный исламизм одерживает верх и в беднейшем и отсталом обществе, и в обществе, сравнительно благополучном по меркам мусульманского мира, с крепкой, вестернизированной элитой.

Именно иранская революция, несмотря на тысячу раз отмечающуюся специфику шиитского ислама, привнесла в остальной *суннитский* мир идею победы политического ислама, а мусульманские маргиналы — афганцы подтвердили способность отчаянной исламской экстремы вызывать на бой, наносить удары (многие талибы были участниками антисоветского джихада) по самым могущественным противникам.

И вот что еще обращает на себя внимание: исламское правление в Иране насчитывает уже четверть века. После долгих надежд на либерализацию и реформы, связывавшихся с именем бывшего президента Ирана Мохаммада Хатами, президентские выборы 2005 г. принесли к власти упрямого даже по иранским меркам консерватора Махмуда Ахмадинежада. Сколько просуществовал бы режим талибов, если бы не вмешательство США, сказать невозможно.

Выдающихся успехов добивались исламисты в Судане, где в конце 1980-х годов они входили в состав правительства, а их лидер Хасан ат-Тураби в 1996 г. был избран главой парламента. К ат-Тураби и его сторонникам неприменным эпитет «умеренный». Этот человек интенсивно общался с бен Ладеном, публично поддерживал его акции. Но в конечном счете и в его поведении возобладал прагматизм, что определяло успешность его карьеры как официального политика.

Устойчиво и привычно влияние исламистов в Пакистане. Принятая в 1956 г. Конституция была «мягким синтезом либерально-се-

кулярного демократизма и религиозного консерватизма»⁵. Правда, вторая Конституция 1962 г. была скорее светской. Однако в 70-х годах наступил откат. Впечатляющих успехов исламисты добились с 1977 по 1988 г., в период пребывания у власти генерала Мохаммада Зия уль-Хака, который в самом начале президентской карьеры провозгласил себя носителем божественного откровения (*ильхам*). В 1979 г. Зия уль-Хак объявил законы шариата основополагающими; причем наказания за их нарушение также определялись шариатом. После смерти Зия уль-Хака в 1988 г. ислам продолжал оставаться в центре политической интриги. В 1998 г. была предпринята попытка провести законопроект, в соответствии с которым Конституция вообще подменялась шариатом. Закон этот был принят Национальной ассамблеей, но провален в Сенате, где исламисты не имели большинства. Пришедший к власти в 1999 г. генерал Первез Мушарраф ценой невероятных усилий, опираясь на поддержку США, пытался ограничить влияние исламистов. Однако в отличие от Турции и Алжира пакистанская армия не может рассматриваться как гарант против исламизма, поскольку в ней самой сильны исламистские настроения.

Имеют ли сегодня радикальные исламистские группировки достаточно сил, чтобы свалить режимы и создать иную, исламскую политическую систему? Скорее всего, нет.

Изменить авторитарную систему власти на шариатскую ныне невозможно. Вряд ли, например, убийство в Египте в 1981 г. Анвара Садата могло расчистить «Исламскому джихаду» путь к созданию исламского государства. Не могло быть и речи об этом после убийства в 1992 г. президента Алжира Мухаммада Будиафа⁴. Немыслимо проделать это в Иордании, где в 1996 г. исламисты покушались на членов королевской семьи, или в Саудовской Аравии, где также предпринимались попытки свержения правящей династии. Вряд ли можно рассматривать как попытку государственного переворота с целью установления исламского строя покушение в 2002 г. на лидера Узбекистана Ислама Каримова⁵. Это было самовыражение исламистов, доказательство их силы, набор «политических очков». Действия экстремистов не сопровождалось попытками вывести на улицы толпы приверженцев (массовые манифестации легко организовывать, когда их объектом является внешний враг, чаще всего Соединенные Штаты, Израиль).

После свержения в 2003 г. Саддама Хусейна у радикальных исламистов появился шанс в Ираке. За годы правления Хусейна ислам

как политический фактор перестал действовать. После падения режима исламизм обрел второе дыхание. Сопротивление американцам начало исламизироваться почти с самого начала, и борьба против них легко и естественно обрела форму джихада. Возможно, Ирак — это единственное место, где исламские радикалы посчитали, что у них есть шанс реализовать пусть не на всей территории, а на какой-то ее части план по созданию исламского государства. И хотя шанс этот призрачен, по мере затягивания кризиса, непрекращающегося сопротивления и невозможности быстрой нормализации обстановки идея исламской альтернативы может приобрести привлекательность в глазах мусульман. Кроме того, какой бы режим в конечном счете ни утвердился в Ираке, он не сможет игнорировать героизированное участие исламистов в сопротивлении, их популярность среди части населения, а следовательно, ему не избежать в будущем диалога с ними.

Исламисты способны действовать в коалиции со светскими организациями. Они работают в той же нише, что и левые националисты, либералы и даже коммунисты⁶. Находясь в оппозиции, они идут на сотрудничество с различными партиями в социальной сфере, вопросах здравоохранения и т. п. В Египте в 70–80-х годах умеренное крыло «Братьев-мусульман» тесно взаимодействовало с леволиберальной Национально-прогрессивной партией. В Иордании они были инициаторами подписания Национальной хартии, в которой был засвидетельствован консенсус между всеми политическими силами. Тем самым они не только получили легализацию, но и стали ведущей оппозиционной силой. Исламисты контактировали с левыми в Палестине.

Тактика исламистов внутри мусульманского мира разнообразна и охватывает все стороны жизни. В Египте, Иордании, Марокко, Пакистане, Турции исламисты участвуют в работе профсоюзов. Они активны среди учащейся молодежи, студенчества. Их группы существуют практически во всех мусульманских университетах, в том числе в таких, как каирский «аль-Азхар», тунисский «аз-Зитунна», университет г. Константины в Алжире, не говоря уже о высших учебных заведениях стран Персидского залива, Пакистана и др. Исламисты оказывали огромное влияние на учащуюся молодежь в первые годы иранской революции. И даже после того как иранское общество, в том числе молодежь, стало в ней разочаровываться, часть студентов сохраняет верность исламо-революционным идеалам. Исламисты принимают активное участие в студенческой

общественной жизни, порой даже выступают на сценах самодеятельных театров.

В Пакистане они контролируют всю систему образования — от начального до высшего. Показательно, что достичь к 2010 г. 70%-ного уровня грамотности среди населения (против 34% в 1999 г.) государство рассчитывает с помощью воссоздания сети религиозных школ «мактаба»⁷. То, что пришедшая в 1996 г. к власти в Афганистане группировка состояла из талибов («талиб» по-арабски значит «студент»), т. е. учащихся медресе, весьма символично.

Описывая деятельность исламистов в Магрибе, французский ученый Франсуа Бюрга пишет, что они «...используют несостоятельность государства. Бесплатная медицина, распределение школьных принадлежностей, советы в юридических и административных вопросах, охват молодежи скаутской работой и выступления их активистов, забота о гражданских и религиозных праздниках: о свадьбах с их дополнительными расходами, которые не по карману молодым парам, об обрезании, сопровождаемом чтением коранических сур... Игнорируя государство, укореняя в сознании гражданского общества возможность обойтись без государства, они подтачивают авторитет режима более эффективно, чем заурядная конфронтация»⁸. В мусульманском мире процветают институты, книжные магазины, кружки, мечети, где ведется салафитская пропаганда, признают американские эксперты Дэниел Бенджамен и Стивен Саймон⁹.

Большинство лечебных заведений на окраинах Каира гласно или негласно патронируется исламскими организациями. «Здесь работают мусульмане», — отрезал пациент поликлиники в районе Гиза в ответ на мой вопрос: «Хорошо ли тут лечат?».

Разносторонний характер носит активность исламистов на постсоветском пространстве, где им удается, несмотря на преследования со стороны властей, пусть и не в такой степени, как на Ближнем Востоке и в Северной Африке, оказывать местным мусульманам посильную поддержку в защите их прав, в организации общественных и религиозных мероприятий. Большинство религиозных учебных заведений Северного Кавказа завалено исламистской литературой в количествах, достаточных, чтобы книги Кутба, Маудуди, Тураби, современных исламистов доходили до каждого учащегося. Все более популярными становятся мусульманские свадьбы с соблюдением шариатских обрядов и без употребления алкоголя. Последнее обстоятельство особенно показательно, ибо

отказ от спиртных напитков идет вразрез с кавказским народным обычаем. В отдельных районах была фактически легализована полигамия. Введение многоженства поддерживал, например, бывший президент Ингушетии Руслан Аушев.

Повсеместно контролируемые исламистами мечети выполняют функции политических центров, дискуссионных клубов, социальных очагов, притягивающих к себе людей, разочарованных своим положением, жаждущих почувствовать себя защищенными и одновременно обрести покой и уверенность.

Исламисты монополизировали религию. Они выходят победителями из любой религиозной полемики с властью, которую им легко критиковать с позиции «чистого ислама». Они прекрасно владеют искусством сочетать упрощенные, доступные простому мусульманину богословские интерпретации с социальным протестом. Критиковать, особенно именем Аллаха, проще и привлекательнее. Исламисты идеологически *безответственны*, ибо любое свое выступление они преподносят как угодное Всевышнему дело. Для совершения его им не требуется никаких санкций, что само по себе является претензией на безнаказанность. Религиозная мотивация исламистов ставит в тупик оппонентов. Последним приходится либо втягиваться с исламистами в угнетительную и бесперспективную богословскую дискуссию, либо проклинать их.

Сам по себе исламизм остается достаточно внутренне интегрированным консервативным феноменом, тормозящим и без того проблематичную модернизацию мусульманского сообщества.

В то же время за последнее десятилетие стала еще более очевидной его неоднородность, наличие двух крайних направлений — умеренного и радикально-консервативного. Известно немало примеров «дрейфа» радикалов в сторону умеренности, поддержки ими демократии, отступления от противостояния с Западом. Более того, какая-то часть исламистов вообще выходит за рамки этого течения, сближаясь с реформаторами. Однако известно также и то, что умеренные исламисты остаются верны основополагающим постулатам своей идеологии шариатизации общества.

Зато на противоположном фланге будут консолидироваться экстремисты, ряды которых постоянно пополняются разочарованными в реформах, озлобленными и видящими свою самореализацию в джихаде мусульманами.

Исламизм для Европы

В Европе мусульманское присутствие стало вечным фактором. «Экспансия» мусульман на старом континенте есть форма известного из истории движения народов. Такие движения можно уподобить океаническим приливам и отливам. Сейчас мы наблюдаем «мусульманский прилив». Констатируем обязательные, возникающие вследствие миграции проблемы: рост безработицы, преступности, обострение межэтнических и межконфессиональных противоречий и т. д. Все это составляет ландшафт, на котором среди мусульманской миграции действуют исламисты.

«Ислам в Западной Европе находится в состоянии быстрого перехода от импортированного ислама к европейскому или "универсальному" исламу»¹⁰. Под «импортированным» исламом подразумеваются этнические — марокканские, алжирские, иранские и прочие — общины, каждая из которых, соблюдая коренную религиозную традицию, опирается на этническую сплоченность. Этот этнический ислам поддерживается мусульманскими организациями стран, откуда мусульмане прибывают в Европу. «Импортированный» ислам обращен внутрь, он вовлечен в будничные дела, а не в политические игры, которые остались за кормой корабля, доставившего мусульман на их новую родину. Поддерживаемая в рамках такого ислама традиция инертна, ориентирована на сохранение самодостаточной «материнской» среды. Вновь прибывший мусульманин первое время, оставаясь в рамках своей общины, помогающей ему самоопределиваться на новом месте, исповедует именно этот бытовой «пассивный» ислам.

«Пассивный» ислам не несет угрозы внутренней стабильности в Европе. Он не в состоянии консолидировать европейских мусульман на религиозной основе, не способен генерировать радикальные настроения. Практика показывает, что за редкими исключениями этнические исламские организации лояльны местной власти и не спешат инкорпорироваться в международные религиозные структуры.

Такой ислам, с одной стороны, постоянно подпитывается вновь прибывающими носителями соответствующей этноконфессиональной традиции. Зато, с другой стороны, он неизбежно размывается под влиянием европейской культуры, а также крепнущих на старом континенте исламо-универсалистских настроений. И тут возникают проблемы. Этническому исламу оппонирует трансна-

циональный ислам, который, в свою очередь, подразделяется на две ветви — «европейский» и «мировой», или универсалистский.

Ясно, что большинство «гостей» прибывают в Европу не на несколько недель или месяцев, но чтобы остаться сколь возможно долго, лучше — навсегда. Отсюда следует, что сошедший с самолета в парижском аэропорту имени Шарля де Голля или незаконно пробравшийся на лодке на Сицилию мусульманин внутренне готов забыть (не на следующий день, конечно) прежнюю жизнь. Многие молодые люди «устали» от сдерживающих их энергию клановых, семейных и иных связей. Они открыты иным, европейским ценностям, стремятся вкусить от грядущей «новой идентичности». К «новой идентичности» по-своему приспособляются и «мусульмане-долгожители», находящиеся в Европе 15 и более лет. Имам флорентийской мечети Иззедин аз-Зир произносит хвалу Всевышнему за то, что «мусульмане — часть итальянского общества», а глава мусульманской Благотворительной ассоциации, один из руководителей общины мечети в Генуе утверждает, что «мусульмане чувствуют себя итальянцами»¹¹. Британцами, по словам главы Всемирной исламской лиги Сайеда Мухаммада Мусави, чувствовали себя мусульмане в Соединенном Королевстве. Схожие высказывания можно обнаружить и во Франции, и в Германии. И все же...

...Мусульманин останется мусульманином в любой ситуации. Оливье Руа отмечает, что переход мусульман в «транснациональное состояние», сопровождающийся существенным ослаблением и даже разрывом связи с диаспорой, может проходить в трех формах: собственно европеизации; нигрегации, при которой человек становится арабом (турком, пакистанцем) без языка, просто мусульманином; «рекоммунизации», в которой физическое присутствие в Европе комбинируется с мусульманской идентичностью¹².

Становящийся европейцем алжирец, турок, пакистанец, оставаясь мусульманином, вынужден сам выбирать для себя иной, неэтнический ислам. Потребность в обретении европейского ислама возникает параллельно с чувством сопричастности к мировой умме. Зарождается болезненный конфликт идентичностей, подогреваемый социальными условиями жизни мусульман, межэтническими трениями и, наконец, общими обострением отношений между Западом и мусульманским миром. Мусульманин оказывается на стыке трех исламских идентичностей — локально-этнической, евро-исламской, исламо-универсалистской, а также четвертой, собственно европейской. Адаптируясь к Европе, мусульманин в то же время обо-

соблюдается от нее во имя сохранения своей религиозной идентичности. Тиге к европейскости оппонирует не этнобытовой, но уже нарождающийся европейский и универсалистский ислам. Религиозный же универсализм однозначно коннотируется с исламизмом, отторгающим Запад и бросающим ему вызов на его собственном европейском пространстве. «Через восприятие Европы молодые мусульмане становятся злее, радикальнее и активнее»¹³.

В начале нового века отчужденность между мусульманской диаспорой и европейцами, как минимум, не снижается. Скрытые и явные проявления исламофобии становятся все заметнее. Ответную реакцию мусульман на эти настроения в Европе четко высказывает выпускник и сотрудник университета в Генте (Бельгия) Сами Земни: «В Европе легко терпеть изысканную марокканскую, турецкую или индийскую кухню, танцевать под так называемую всемирную музыку. Но "Настоящий Другой", который отстаивает свои права и тем самым переосмысливает отношения между Ними и Нами, в конечном счете отвергается. Он немедленно объявляется фундаменталистом, особенно если он мусульманин. Терпимость Европейского союза, увы, все более напоминает тонкий слой фанеры, она превращается в репрессивную терпимость, которая официально допускает Другого, но только отвечающего ее (терпимости. — А. М.) собственным представлениям, т. е. существующего в мягкой, стерильной, пустой форме, и она не принимает в расчет большинство запросов Настоящего Другого»¹⁴.

С. Земни рассуждает именно о конфессиональной, а не об этнической (музыка, кухня) идентичности, не создающей никаких трудностей и воспринимаемой в Европе как приятная во всех смыслах экзотика. Конфессиональная же идентичность подразумевает в том числе свое, «не европейское» понимание взаимоотношений светского государства и религии, секулярности, свою интерпретацию соблюдения «исламского закона».

Среди европейских мусульман уже давно в ходу термины *фикх аль-акалият* (право для меньшинств) и *шариат аль-акалият* (шариат для меньшинств). По мере увеличения числа мусульман и укоренения среди них исламо-универсалистской тенденции эта проблема из академической превращается в политическую. Юсуф Карадави говорит о необходимости формальной адаптации шариата и фикха для проживающих на Западе мусульманских меньшинств. Этот вопрос обсуждается на многочисленных семинарах и конференциях (в частности, ему была посвящена состоявшаяся

в 2003 г. в Голландии конференция «Исламский закон и мусульманские меньшинства»).

Проблема сохранения шариа и фикха привязана к тому, что можно назвать «жизненной практикой», которая включает в себя семейные проблемы, предпринимательскую деятельность, безопасность, межрелигиозные отношения, а также отношение мусульман к вступившему его государству. Все эти практики, хотя они и формируются в условиях европейского государства, гражданского общества, по выражению голландского исследователя Мартина ван Брейнесена, «в каком-то смысле являются исламскими или частью мусульманской культуры, с которой они идентифицируются»¹⁵.

Проживая в европейских странах, мусульмане не могут не принимать «правил игры» секулярного государства, ибо «оно принадлежит всем, а не только немусульманам»¹⁶. Но соблюдение секулярной нормы не означает отказа от исламских представлений о взаимоотношениях государства и религии.

Исламисты представляют эту ситуацию таким образом, что мусульмане лишь временно проживают в условиях секулярности, поскольку, во-первых, конечная победа все равно останется за исламом, а во-вторых, в будущем мусульманское меньшинство плавно трансформируется в большинство. Последнее является одним из аргументов исламистов для противодействия распространению среди мусульман Европы секулярного мышления. Согласно же с секулярной моделью интерпретируется исламистами как отход от одной из главнейших заповедей ислама.

Конечно, не так много мусульман, озабоченных в первую очередь вопросами трудоустройства, бытовыми проблемами, задумываются о проблемах секуляризма. Однако, пытаясь наладить свою жизнь, они всякий раз имеют дело с чиновниками этого самого секулярного государства. Это-то и обыгрывает исламистская пропаганда.

Мусульмане пытаются сохранить за собой право на выражение своей конфессиональной идентичности в самом широком смысле слова, в том числе в отношении к светскому государству, что придает гражданскому обществу Европы новый, непривычный для нас аспект межконфессиональных отношений.

В борьбу за место мусульман под европейским солнцем вовлечены сотни существующих в Европе исламистских организаций радикального толка, втягивающих местных мусульман в конфликт между исламом и Западом. Выходец из Ливана французский жур-

налист Антуан Сфер считает, что все они, «открыто проповедующие не-интеграцию (с Европой. — А. М.), даже более опасны, чем те, кто... занимается терроризмом»¹⁷. Часть этих организаций возникла непосредственно на европейской почве, другие являются секциями международных группировок, в том числе «аль-Каиды». Как правило, между ними нет систематической связи, и действуют они автономно. Однако исповедуют общую идеологию.

По университетскому диплому я арабист. В предыдущих работах об исламе использовал арабоязычные источники. Но, когда писал эту книгу, поймал себя на мысли, что могу обходиться без арабского, поскольку материалы исламистов, включая проповеди и фетвы, давно переведены и к мусульманам попадают на английском, французском, немецком, русском языках. Это способствует и дальнейшему распространению исламизма, и его интернационализации.

Исламистские организации Европы — часть мирового исламистского движения, многие центры которого расположены не на Ближнем Востоке или в Персидском заливе, но в Лондоне и Париже. «Лондонистан» — больше, чем меткое журналистское словечко. Столица Великобритании уже давно стала центром, откуда исходят исламистские импульсы и где ведется планомерная подготовка авантюрных акций включая террористические. Глава обосновавшихся в Великобритании «Сторонников шариа» имам мечети в Финншли Абу Хамза аль-Масри открыто солидаризировался с бен Ладеном после 11 сентября 2001 г. и призвал молодых мусульман присоединиться к джихаду. Примерно каждая четвертая из действующих в Великобритании мусульманских организаций — исламистская или связана с исламистами, во Франции — каждая пятая... Источники сообщают, что бен Ладен создает некую «европейскую армию», куда уже якобы набрано 40 тыс. человек во Франции, 25 тыс. в Германии, 10 тыс. в Великобритании¹⁸. По другим данным, только в одной Германии активистами исламистских организаций являются 30 тыс. мусульман, а мечети радикального «Исламского общества Милли Герюз» посещают 300 тыс. верующих¹⁹. Насколько эти сведения верны, сказать трудно. Ясно одно: европейская сеть бен Ладена насчитывает уже десятки тысяч членов и значительно большее число «симпатизантов». «Конечное решение, единство к нам придет, бесспорно, из Европы», — сказал в 1996 г. Хасан ат-Тураби²⁰.

В качестве особого случая присутствия в Европе исламизма назовем албанцев Косово, к которым пока что снисходительно относится европейское сообщество и которые находятся под пат-

ронажем международных экстремистских организаций, чье влияние здесь стабильно. Мусульманские общины (преимущественно сельские) попали от них в материальную зависимость. Среди этих организаций особо активен Саудовский объединенный комитет помощи Косово и Чечне, который пропагандирует среди местных мусульман салафитское учение, образовал вокруг 98 местных мечетей целую систему обучения для молодежи, что «наводит на мысль, о сравнении с афганскими общинами 1980-х годов, когда бывшие в лагерях беженцев на пакистанской границе многочисленные сироты и дети из неполных семей также попали в зависимость от саудовской благотворительности»²¹. Так воспитывается грядущее поколение мусульман с двойной взаимоисключающей ментальностью — европейской и исламо-радикальной.

Сегодня исламисты прибегают к систематическим целенаправленным действиям внутри Европы. Сеть для этого подготовлена. Есть и соответствующие кадры. Даже если западным спецслужбам известен костяк той или иной группировки, никто не может сказать, сколько человек каждая из них способна повести за собой, действовать при терактах, при необходимости вывести на улицы. Сила этих организаций заключается в том, они способны эффективно сработать в нужный момент в нужном месте. Предлогом же для такого рода действий может послужить все что угодно, в том числе обострение кризисов за пределами Европы.

Последнее обстоятельство особенно важно. Теракты в Испании, Великобритании подчеркнули уязвимость европейцев, их зависимость от того, насколько их правительства вовлечены в конфликтные ситуации в Ираке, Афганистане, и не только там. Наконец, существует обратная реакция: исламские радикалы с Ближнего Востока могут встать в позу защитников интересов единомышленников в Европе. Например, в том же 2004 г.: в Ираке экстремисты захватили заложников-французов, потребовав в качестве платы за их освобождение разрешить проживающим во Франции мусульманкам, в том числе работающим в государственных учреждениях, носить головной платок. Этот конфликт был благополучно разрешен, но возник прецедент: Европе продемонстрировали, что ее мусульмане вправе рассчитывать на религиозную солидарность со стороны исламских радикалов, что за тем, как разрешаются их проблемы, ведется пристальное наблюдение.

Обосновавшись в Европе радикальные исламисты продолжают самоутверждаться с удвоенной энергией. Даже после усилившегося

на них после 11 сентября давления они сумели сохранить свое влияние, а кризис в Ираке даже способствовал росту уважения к ним со стороны мусульманских общин. Исламисты стали субъектом — пусть и экстравагантным — политического процесса в Европе, а заодно и участниками виртуального исламо-христианского диалога, который на старом континенте по большому счету еще только начинается.

Исламистская угроза Америке

Для Соединенных Штатов угроза со стороны исламистов носит прежде всего внешний характер. Сейчас, когда в США появились десятки монографий, воспоминаний участников борьбы против этой угрозы, остается только поражаться тому, как большинство политиков и экспертов ее прозевали. Например, после прочтения фундаментальной книги Дэниела Бенджамена и Стивена Саймона «Времена священного террора» вообще непонятно, каким образом, владея *такой* информацией, американские спецслужбы и политики оставались столь «непрофессионально» недальновидными. Свет на все это до конца не проливают даже многочисленные слушания в Сенате, Пентагоне, других государственных институтах, где острые вопросы нередко преобладали над вразумительными ответами.

На правительственном уровне словосочетание «исламский терроризм» впервые было произнесено при президенте Клинтоне, когда в 1993 г. главой Центрального разведывательного управления был назначен Джеймс Вулси²². Конечно, и до того США наносили удары по исполнителям и зачинщикам терактов. Крупнейшие из них — ракетные обстрелы Судана и Афганистана в ответ на взрывы американских посольств в Восточной Африке. Они носили характер самообороны, были реактивной тактикой, в то время так и не превратившейся в стратегию.

Символично, что в появившейся уже в 2001 г. книге Генри Киссинджера «Нужна ли Америке внешняя политика? К дипломатии для XXI века» исламизм и экстремизм вообще не упомянуты²³. Это свидетельствует об имевшей место в стране долгие годы общей инерционности мышления, о том, что, избавляясь от комплекса «холодной войны», разработчики американской политики долгое время не допускали и мысли, что кто-то способен представлять угрозу непосредственно для США.

11 сентября обнаружило уязвимость Америки. Правда, после атаки на Всемирный торговый центр в Нью-Йорке и Пентагон в Вашингтоне удары по территории США не наносились. Тому есть несколько причин, из которых сложно выделить главную. Во-первых, трудно представить террористический акт, который по своему вселенскому эффекту может превзойти сентябрьскую драму. Во-вторых, эффективнее заработали спецслужбы. В-третьих, если верить захваченному в 2004 г. американцами ближайшему соратнику бен Ладена аз-Заркави, экстремисты испытывают острую нехватку смертников-шахидов. В-четвертых, борьба против Америки перенесена в другие регионы — прежде всего в Ирак, Афганистан, Палестину, в другие мусульманские регионы, наконец.

В самом деле, исламисты сумели организовать сопротивление войскам коалиции в Ираке. Действовавшая в главном его бастионе Фаллудже группировка была переименована в «аль-Каиду священной войны двух рек». Возглавивший ее аз-Заркави публично поклялся в верности бен Ладену. Несмотря на проведенные в 2004 г. президентские выборы, в Афганистане сохраняется активность уцелевших и реорганизовавшихся талибов. Нанося удар по своим противникам, исламисты всякий раз поддерживают: их жертвы наказаны за поддержку Соединенных Штатов.

Дух антиамериканизма распространен и на Северном Кавказе. Местные радикально настроенные мусульмане симпатизируют иракскому, палестинскому, афганскому сопротивлению, пытаются развивать связи с мусульманскими мигрантами в Европе. В 2003 г., когда войска коалиции вступили в Ирак, в Дагестане была очень популярна идея отправки туда добровольцев; причем называлась даже цифра — 6 тыс. человек. Мне довелось разговаривать с этими людьми, и, судя по всему, их готовность поддержать единоверцев была искренней. Интересно, что готовые сражаться с американцами мусульмане всячески подчеркивали, что они «никакие не исламисты и не ваххабиты». В то же время лидер чеченских сепаратистов сотрудничавший с «аль-Кайдой» Шамиль Басаев повторял, что его война не направлена против США.

Действия исламистов против США, как минимум, на уровне мирового массового сознания ставят под сомнение их геополитическое лидерство. Исламисты оказались специфическим сегментом антиглобалистского движения (тем самым его компрометируя). Само их существование как качественно нового, никем не предугаданного «центра силы» есть претензия на опровержение идеи

однополярного мира. Если признать, что исламизм — циклическая или вечная сила, то в борьбе за новый мировой порядок он превращается в серьезного и постоянного оппонента США.

Исламисты влияют на внутривнутриполитические процессы. По политическому выражению Лилии Шевцовой, «Америка парализована страхом перед непонятым врагом, каким стал для нее международный терроризм»²⁴. Этот страх явился одной из причин победы Джорджа Буша на президентских выборах 2004 г.

Вопросы встают и в связи с присутствием исламистов непосредственно внутри самих Соединенных Штатов. Миграция мусульман в Америку началась еще в 60-е годы, когда через Атлантику устремлялись в основном палестинцы, среди которых было немало тех, кто «ставил своей целью оказывать влияние на политику США во имя палестинского дела». Следующая волна мусульман хлынула в 80-е годы в связи с войной в Афганистане²⁵. Примерно в это время в США начинают создаваться филиалы воинствующих исламских организаций (ХАМАС, «Хизбалла», «Исламский джихад» и др.), которые в те времена были поглощены борьбой в локальных конфликтах и еще не вкусили от идеологии «мирового джихада». Некоторые из этих групп мотивировали свое создание необходимостью борьбы за права мусульманских меньшинств (направившаяся параллель с действиями исламских радикалов в России, утверждавших, что их целью также является борьба за права мусульман). Однако вся эта радикально настроенная публика не помышляла о том, чтобы «расшатать» Америку изнутри.

В 90-х годах в США действовало несколько сотен исламских организаций разного толка включая самые радикальные. К началу XXI в. количество только официально зарегистрированных общин достигло полутора тысяч²⁶. Примерно пятьдесят из них специализируются на оказании помощи мусульманам в различных странах. Треть из этой полусотни ориентирована на бывшую Югославию, четверть — на Чечню. Отследить деятельность каждой организации практически невозможно. Американское руководство проморгало создание разветвленной инфраструктуры, которая может быть использована радикалами для ведения пропаганды, привлечения к себе молодежи. Не анализировались и прогнозировались в мечтах проповеди. До 11 сентября не отследились движение финансовых потоков в мусульманской среде.

Первый террористический акт — покушение на известного своими вызывающими высказываниями раввина Меира Кахане — был

совершен в США в 1990 г. Непосредственным исполнителем был египетский мигрант ас-Саид Нусейр. Но за ним стояли несколько постоянных прихожан из мечети Абд аль-Фарука в Бруклине включая носителя служавшего американской армии. Организаторы носили майки с символической надписью «Мусульманин к мусульманину — каменная стена»²⁷. Сами участники этой акции рассматривали свои действия как подготовку к джихаду. В 1993 г. полупалестинец, полуегиптянин Рамзи Юсеф организовал взрыв во Всемирном торговом центре в Нью-Йорке. Он говорил, что это месть за Хиросиму и Нагасаки. Далее вплоть до 11 сентября 2001 г. в самих США серьезные терактов не происходило.

Однако активность радикальных исламистов никогда не прекращалась, принимая завуалированные формы. Отказ от террора (или невозможность его применения) компенсируется прозелитско-политической активностью, которая стала одним из главных направлений в деятельности исламистов. «Мы завоюем Соединенные Штаты с помощью джихада, но не мечом, а *да'ва* (прозелитизмом)», — восклицает один из исламистских лидеров Юсеф аль-Хаддали²⁸. Влиятельная в США Конференция мусульман Лос-Анджелеса заявляет, что ее цель — обратить в ислам 50–70 млн американцев. Эпатаж в этой декларации преобладает над реальностью, но полностью сбрасывать со счетов такого рода порыв не приходится.

Американские власти провели расследования в Айдахо, Мичигане, Нью-Йорке, Западной Вирджинии для обнаружения религиозного радикализма, а также чтобы понять, каким образом исламисты используют мечети, Интернет, благотворительность для рекрутирования новых мучажедов. Выяснилось, что в этих и других штатах приобщение к джихаду, пока на словах, поставлено на поток. Из этого отнюдь не следует, что толпы мучажедов готовы выйти на улицы американских городов, но то, что призыв к джихаду проникает в сознание местных мусульман, которые относятся к нему «с пониманием», сомнений не вызывает. «Доминирующие в мечетях Америки исламские радикальные клирики угрожают всему, что приобрели американские мусульмане»²⁹.

В 2003 г. в Бостоне по дороге в аэропорт шофер-араб из Ливана поначалу яростно ругал бен Ладена и террористов, а затем сказал, что в Америке джихад — это защита прав американских мусульман, и, подумав, добавил: «И вообще всех мусульман». На вопрос, от кого их надо защищать он ответил: «От врагов», не уточнив, однако, кто эти враги.

Конечно, можно изолировать наиболее ревностных проповедников исламизма, разорвать финансовые потоки внутри исламистского движения. Но даже самая недавняя практика показывает, что все уничтоженное, подобно терминатору, регенерируется и оказывается способным к дальнейшим действиям. К тому же исламизм обладает удивительной проникающей способностью, и жить в полной изоляции от него, имея в обществе больший или меньший мусульманский компонент, невозможно.

Проблема сохранения конфессиональной идентичности, отчасти привнесенная извне, отчасти имеющая внутренние корни, обострилась среди мусульман еще до 11 сентября. «Тот, кто призывает к исламу, прежде всего должен осознать и поверить в то, что Ислам противостоит некоторым аспектам вестернизированного общества»; «Не идите на компромисс: подчеркивайте различия», — призывает журнал «Американский мусульманин» устами сестры Умм Биля аль-Хиши³⁰. После 11 сентября проблемы ислама и мусульман внутри Америки и во внешней политике США соединяются. В ряде университетов, в том числе в Калифорнийском, желание мусульман обозначить религиозную самобытность сочетается с протестом против отождествления ислама с экстремизмом, против восприятия их религии в качестве угрозы. Такие настроения вполне объяснимы.

Однако нельзя забывать, что в ряде мусульманских общин США, например в нью-йоркском Бруклине³¹, 11 сентября было воспринято как свидетельство силы ислама, его способности противостоять самому могущественному противнику, т. е. Америке. Радость эта не могла не остаться не замеченной американским обществом и государством, которые убедились, что в крайне обостренной ситуации чувство принадлежности к Америке может оказаться слабее чувства принадлежности к умме.

Вопрос об «исламизации» Америки или американизации ислама (по аналогии с Европой) в США не стоит. В 90-х годах «исламизация» охватывала некоторые сравнительно небольшие группы негритянского населения. Наиболее энергично в этом направлении их подталкивала основанная еще в 1931 г. организация «Нация ислама», возглавляемая эксцентричным Луисом Фарраханом. Несмотря на претенциозное название, неоднократные попытки добиться широкого признания в мусульманском зарубежье (Луис Фаррахан приезжал даже в Россию), «Нация ислама» так и не удалось обрести поддержку у остальных мусульманских этносов Америки.

Мусульмане Соединенных Штатов ощущают себя в первую очередь американцами. Обособленность мусульман от остального общества составляет допустимую норму. В материале, размещенном на сайте газеты «USA Today», задан вопрос: «Как следует приветствовать арабоамериканца?». Ответ был таков: «Помните, что большинство арабоамериканцев выросли в США и не нуждаются в специальных приветствиях. Будьте сами собой и предоставьте им быть самими собой. Если это практикующие мусульмане или недавние иммигранты, то приглядитесь к их манерам. Улыбка, кивок, слово приветствия хороши для любых ситуаций»³². В поставленном вопросе оговаривается, что особо предупредительным следует быть в отношении новых иммигрантов и «практикующих мусульман». Заметим, речь идет об арабских мусульманах, которые в наибольшей степени ощущают свою религиозную идентичность.

Проблема самоидентификации американских мусульман вписывается в размышления Самюэла Хантингтона в его книге «Кто мы? Вызовы американской идентичности»³³. Ученый рассуждает о том, что лежащая в основе американской идентичности англо-протестантская культура не является более абсолютным консолидирующим началом общества. Оно становится все более мультикультурным, объединяющимся по принципу «салата». Великий «плавильный котел», обеспечивший лидерство США и «выплеснувший» из себя глобализацию, не в силах, как прежде, полностью перемешать этнокультурные идентичности, творя из них однородную субстанцию. Стиранию этноконфессиональных границ противостоит мультикультурализм со всеми его центробежными издержками. Как долго продлится такое положение, сказать затруднительно. Эта ситуация, провоцируемая колоссальным притоком испаноязычного населения, кризисом в отношениях между Америкой и мусульманским миром, вполне может рикошетом спровоцировать американских мусульман на обособление во имя поддержания собственной идентичности.

У исламистов остается благоприятный и устойчивый шанс для закрепления своего влияния со всеми вытекающими для американских мусульман и всей Америки последствиями. Внутренний исламский фактор будет провоцировать разной степени напряженность неопределенно долгое время; даже если этого демонстративно не будут замечать осторожные американские политики.

Исламские заботы России

Российское мусульманство представляет собой не унитарную общину, но сообщество, состоящее из двух крупных арсалов — собственно России и Северного Кавказа. Российский ислам, представленный татарами, разбросанными от С.-Петербурга до Дальнего Востока, и башкирами, пережив в первой половине 90-х годов период сравнительно бурной политической активности, в целом отверг исламистские идеи. У этого российского (или татарского) ислама выработался иммунитет к исламу. Среди татарской интеллектуальной элиты обозначился интерес к так называемому евроисламу, который вписывается в реформаторское течение. У духовенства сохраняется тяга к традиционному исламу. Полемика между двумя направлениями чем-то напоминает извечную исламскую идейно-богословскую дихотомию «таклид — иджтихад». Приверженцы обеих позиций категорически отвергают исламизм и отождествляемые с ним фундаментализм и ваххабизм.

Иначе обстоит дело на Северном Кавказе, где исламизм обрел немало сторонников, где сложилась очень непростая социально-экономическая ситуация (по разным данным, число безработных там колеблется от 30% до 80%), политическое положение перманентно нестабильно и к тому же отягощено десятилетним чеченским конфликтом.

Низкое даже по сравнению с остальной Россией качество жизни мусульман на Северном Кавказе, тотальная коррупция, лавинообразное расслоение населения, недоверие к местной и центральной властям поддерживают среди части мусульманского социума веру в исламскую альтернативу, в возможность «жить по шариату», что может привести к решению главных проблем. Также существует мнение, что, апеллируя к исламу, а в каком-то смысле путая власти радикальным исламом, можно добиться от них справедливости, большей эффективности.

В программе образованной еще в 1990 г. Партии исламского возрождения (тогда общесоюзной) было записано положение о необходимости создать для мусульман такие условия, чтобы они могли следовать исламскому образу жизни. К середине 90-х годов это осторожное пожелание трансформировалось в возможность (и даже необходимость) частичного использования шариата в качестве основы законодательства в регионах, где мусульмане составляют большинство населения. А в Дагестане и Чечне ради-

калы открыто выступили за создание независимого исламского государства.

Исламисты начали разворачивать свою деятельность до чеченского конфликта, полагая главным противником местную администрацию, в том числе преследовавшую их милицию, а также традиционные религиозные структуры. Исламистские («ваххабитские») джамааты возникли практически во всех республиках Северного Кавказа. Одни из них, умеренные, сосредоточились большей частью на религиозном образовании, возрождении исламских традиций и избегали конфликтов с властью. Члены других настроены более воинственно, готовы к вооруженной борьбе, солидаризируются с чеченскими сепаратистами, поддерживают призывы к созданию исламского халифата.

В самом конце 90-х в нескольких селах Дагестана — Кадар, Карамахи, Чабанмахи и Чанкурбе — сумели консолидироваться группы местных исламистов (которых в России принято называть «ваххабитами»), было провозглашено создание «шариатской территории», правда, без выхода из состава Российской Федерации.

Исламисты сумели занять в обществе устойчивую нишу, создать инфраструктуру. Их количество не поддается точному подсчету. Приводимые в печати цифры разнятся на порядок. Относительно Дагестана обычно говорят о 3–5 тыс. человек. Но некоторые специалисты считают, что их количество достигает 30 тыс. и более. Знает Северного Кавказа Энвер Кисриев утверждает, что в 2005 г. в Дагестане было 12 джамаатов по сравнению с двумя–тремя в 90-х, а число членов колебалось в пределах 500–2000 человек.

По одним данным, в Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии число исламистов не превышает 1000. Однако источники из кабардино-балкарских правоохранительных органов упоминают цифру 20 тыс. По другим данным, число членов крупнейшего в республике «ваххабитского» джамаата «Ярмук» колеблется от 30 до 350 человек. В джамаатах Ингушетии в общей сложности 300–500 человек, но есть и инос мнение: в них — «большая часть мужчин республики». И уж совсем запутанной следует признать ситуацию в Чечне, где число «активных сепаратистов» постоянно колеблется в пределах 3–4 тыс. Вряд ли всех их можно отнести по ведомству исламизма, однако их лидеры придерживаются взглядов и фразеологии, созвучных религиозному радикализму.

Местная администрация не подразделяет исламистов на умеренных и радикалов, зачастую преследуя тех, кто не представляет

реальной опасности. Но, с другой стороны, нельзя не учитывать существование второго эшелона исламистов, т. е. тех, кто хотя и не принимает регулярного участия в деятельности исламистских группировок, но относится к ним с интересом, даже с сочувствием, составляя их достаточно многочисленный резерв.

Примерно с 2003 г. на Северном Кавказе обнаружился новый, пока непонятный феномен — «молодежный ислам». Речь идет о молодых людях, которые ассоциируют себя с традиционным исламом, отрицают «ваххабизм», и во взглядах которых присутствует социальная ориентированность. Станут ли они резервом исламистов или окажутся качественно новым направлением, покажет время.

Насколько реальна угроза, исходящая от исламистов? Прежде всего, они дестабилизируют ситуацию в республиках региона. Они «оседлали» чеченское сепаратистское движение, сделали террор своим систематическим и эффективным оружием. Самостоятельно исламисты не способны «раскачать» Северный Кавказ, зато поддерживать напряженность на юге России, куда входят Ставропольский и Краснодарский края, Ростовская область, им вполне по силам. Используя социальные и экономические трудности, слабость местных элит, они прямо или косвенно участвуют в любых кризисных ситуациях, обостряя их и пытаясь нажать на них авторитет. Они способны спровоцировать крупный конфликт, что им едва не удалось после захвата террористами 1 сентября 2004 г. школы в осетинском Беслане. Гибель в ходе штурма школы нескольких сотен человек, в том числе 186 детей, могла привести к столкновению пострадавших от теракта осетин с ингушами, поскольку среди террористов большинство составляли именно ингуши.

После бесланских событий многие российские эксперты и политики предрекали скорый общекавказский взрыв. Этого не произошло, однако общее состояние дел в регионе таково, что полностью исключить его никак нельзя. И в этом долгожданном для исламистов катаклизме они будут чувствовать себя как рыба в воде.

«Брызги» исламизма периодически наблюдаются в Татарстане, на Южном Урале. В ряде мечетей, особенно в Татарстане, имамамы стали молодые выпускники институтов из стран Персидского залива, в том числе из Саудовской Аравии. В 2005 г. на праздновании тысячелетия Казани *азан* (призыв на молитву) был совершен в соответствии с распространенным в этом королевстве ханбалитским толком. В Самаре, некоторых других городах Поволжья были за-

держаны эмиссары «Хизб ат-Тахрир» из Центральной Азии, а также вступившие в нее местные мусульмане.

Правда, порой возникает ощущение, что власти сами заинтересованы в спорадических обнаружениях и задержаниях исламистов, чтобы подчеркнуть важность этой проблемы для России и лишний раз напомнить о ее партнерстве в антитеррористической коалиции. Например, в 2004 г. была широко растиражирована информация о задержании в Москве прибывших из Центральной Азии нескольких десятков членов Партии исламского освобождения. Однако вскоре выяснилось, что это всего лишь торговцы «челноки», обосновавшиеся на складе с военным обмундированием. Обращает на себя внимание и то, что объявленный российскими спецслужбами список из 15 террористических организаций — чисто «исламский», чем он заметно отличается от более пространный американского, содержащего 70 организаций, из которых около половины к исламу не имеют никакого отношения³⁴.

В то же время исламисты Северного Кавказа постепенно встраиваются в мировую исламистскую сеть, претендуя в ней на достаточно неординарное место. После 11 сентября, а также терактов, совершенных в России, в их среде наблюдается все большее стремление ощутить себя участниками мирового джихада. Пусть и непрофессионально, зато точно определяет исламистов Северного Кавказа классик российской литературы, уроженец Абхазии Фазиль Искандер: «С одной стороны, наших неустойчивых исламистов в какой-то степени подхлестывает мировая ситуация. И они совершают слишком вольные, доходящие до безумия поступки. Некоторая духовная связь, видимо, существует. Или, иначе говоря, пример агрессивного поведения. Хотя, мне кажется, у нас слишком акцентированы связь материальную»³⁵. Нюансы в этой формулировке расставлены почти безукоризненно.

Исходящая от исламистов угроза тем серьезнее, что ни степень понимания самого феномена исламизма правящей элитой, ни уровень профессиональной подготовленности спецслужб, ни общая ситуация в российском обществе не дают оснований надеяться на скорое прекращение их активности, прежде всего деятельности экстремистского крыла.

Исламизм в Африке к югу от Сахары

Соперниками ислама на африканском континенте всегда были язычество и христианство. И если в борьбе с первым ислам добился ощутимых успехов, то конкурировать с христианским миссионерством оказалось непросто. Христианство рассматривалось африканцами как разновидность колониальной идеологии. В эпоху глобализации и сопутствующего ей обострения конфликта между Западом и мусульманским миром такой подход обрел второе дыхание. К тому же в Тропической Африке христианство остается религией правящих элит, в то время как ислам распространен преимущественно среди низших слоев. Обе религии уже давно политизированы, что поддерживает трения в межконфессиональных, а заодно и в межэтнических отношениях, поскольку одни народы следуют христианству, а другие — исламу.

Российский исследователь Анатолий Саватеев подразделяет страны континента на три группы в зависимости от характера межконфессиональных отношений. В первую, где эти отношения стабильны, входят Бенин, Гвинея, Гвинея-Бисау, Мадагаскар, Сенегал, Танзания; вторую, в которой имеет место межконфессиональное соперничество, составляют Буркина-Фасо, Габон, Гана, Замбия, Кения, Мавритания, Мали, Мозамбик, Нигер, Того, Уганда, ЦАР, ЮАР. В третьей группе (Кот-д'Ивуар, Либерия, Нигерия, Судан, Сьерра-Леоне) напряженность между конфессиями периодически приводит к конфликтам, в том числе вооруженным³⁶. Недавняя история показывает, что острые ситуации могут возникать и в прежде благополучных с точки зрения межрелигиозных отношений странах.

Межконфессиональные противоречия, сопряженные с противоречиями социальными, создают благоприятную почву для действия исламистов, активность которых с 90-х годов лавинообразно возрастает. Особенно бурно протекает она в Нигерии, Кении, Танзании. Как и повсюду, исламисты составляют среди африканских мусульман меньшинство, и так же, как везде, они более энергичны и заметны. Благодаря их усилиям в Северных провинциях Нигерии (где мусульмане составляют 60% населения) действуют шариатские суды (только в штате Кадуна их свыше 70), которые приговаривают обвиненных в неверности жен к побиванию камнями, а пойманных на месте преступления воров — к отсечению конечностей (известных таким образом людей можно увидеть на местных рынках³⁷). В Кении (свыше 10% мусульман) с 1992 г. действует Исламская партия, неофициальный лидер которой шейх Халид Балала потребо-

вали соблюдения всеми местными мусульманами законов шариата, а заодно и отстранения от власти тогдашнего президента Даниэля аран Мои. В Танзании (35% мусульман) в 1997 г. прошли массовые демонстрации, участники которых требовали увеличить количество министров-мусульман в правительстве. В результате несколько человек были убиты и ранены. Исламисты являются главными критиками правительства Республики Мали (80% мусульман), где действует свыше 150 исламских организаций.

Главная мишень африканских исламистов — местные режимы. Их проект носит национальный или локальный характер, например, на севере Нигерии или в прибрежной полосе в Танзании и Кении, где имеется компактно проживающее мусульманское население. Исламисты не ставят перед собой цели создать исламское государство. В Африке, среди мусульман которой распространен синкретизм, требование неукоснительно соблюдать шариат вызывает отторжение. Таалибинизация, которую предпочитают африканским странам, например Нигерии, некоторые эксперты³⁸, им не грозит. Но бороться за расширение зоны влияния шариата, за его более глубокое проникновение в общество исламисты не прекратят. Это неизбежно, хотя бы в силу продолжающейся исламизации континента. Запоздалое утверждение монотеизма является уникальным феноменом для нашего XXI в. Исламский монотеизм вступает в сложные отношения с монотеизмом христианским, и итоги богословско-политической полемики между ними предсказать трудно.

Состязание ислама с христианством (и язычеством) в нынешней конфронтационной обстановке приводит к тому, что африканские исламисты ощущают себя участниками мирового джихада, в контексте которого можно рассматривать теракты против посольств США в Найроби и Дар эс-Саламе в 1998 г. и, естественно, их акции после 11 сентября.

Отношение к Западу у африканских мусульман становится все более подозрительным, если не сказать негативным. Как выразился директор Исламского радио Бамако имам Махамуд Дикко, «Запад смотрит на нас через маленькое окошечко и превращает нас в модель, которая для него подходит... Я же пытаюсь привнести религию в наше общество, чтобы придать ему устойчивость. А это не связано с тем тишом ислама, который Запад приемлет и понимает»³⁹.

Исламизм не исчерпал свои возможности в Африке ни на уровне национальной и региональной политики, ни как участник глобального джихада. Можно предположить, что при ослаблении по-

зиций исламских экстремистов на Ближнем и Среднем Востоке, в Европе, на Севере Африки они будут перемещать свои центры в глубь континента, преимущественно вдоль его прибрежной части, где уже сформировалась благоприятная среда для восприятия их идеологии. Это хорошо понимают в Соединенных Штатах, которые уже выделили Алжиру, Чаду, Мали, Мавритании, Нигеру, Сенегалу, Марокко и Тунису 500 млн долл. на обучение национальных вооруженных сил борьбе с терроризмом⁴⁰.

Исламисты в сепаратистских движениях

Еще одна угроза исходит от исламистов, включенных в этносепаратистские движения, цель которых — создание самостоятельного государства. Эти движения существуют практически во всех странах с мусульманским меньшинством. Они действовали и действуют на Филиппинах, в Эритрее, Китае, а также в Чечне. Проблема мусульманского сепаратизма держит в напряжении пакистано-индийские отношения. Можно говорить о роли исламского фактора при распаде Югославии, где также имела место апелляция к радикальному исламу. Сепаратистские настроения у мусульманских меньшинств присутствуют в государствах вне зависимости от их политической системы, в том числе при авторитарных режимах правления.

Сепаратизм мусульманских народов обыкновенно зарождается как светское, этническое, этнополитическое движение. Религиозная идентичность поначалу выступает преимущественно в качестве культурного фона. Однако затем ислам все более инкорпорируется в идеологию сепаратизма, а само движение облекается в форму джихада, пытается играть на идее исламской солидарности, добывая поддержки от единомышленников.

На первом этапе сопротивления глава чеченских сепаратистов Джохар Дудаев говорил, что хочет, чтобы республика была «конституционным светским государством»⁴¹. И лишь затем, уже после его гибели в 1996 г., в чеченском сопротивлении наиболее заметную роль стали играть религиозные радикалы, провозгласившие курс на создание исламского государства. Почти незаметной была апелляция к исламу у возникшего в конце 60-х на юге Филиппин Фронта национального освобождения Моро (всего на Филиппинах проживает примерно 6 млн мусульман). Религиозный акцент усилился лишь после его раскола в 1977 г. и создания Исламского

фронта освобождения Моро. Впоследствии в стране развернули активность еще две исламистские группировки — Совет исламского командования и «Абу Сайяф» (основана в 1995 г.), выступающие за создание независимого исламского государства.

Изначальным требованием сепаратистов в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая было воссоединение уйгур. Возникший там в 1984 г. Национальный революционный фронт Восточного Туркестана выступал за создание независимого государства, не определяя его как исламское. Призывы к исламскому государству стали звучать здесь примерно с 1999 г. Однако и до того уйгурские сепаратисты сотрудничали с бен Ладеном, были замечены в Афганистане и даже в Чечне.

Не планировал исламское государство возглавивший борьбу Боснии за отделение от Югославии Али Изетбегович, которого подозревали в склонности к фундаментализму и который еще в 1970 г. написал знаменитую «Исламскую декларацию». Прагматик Изетбегович понимал, что действует в обществе, большей части которого присуще светское мировоззрение, что его страна расположена в Европе, которая, симпатизируя боснийцам, не желает видеть в них потенциальную опору для исламистов.

Несмотря на всяческую поддержку, которую оказывали Иран, Саудовская Аравия и Пакистан (откуда прибыли около 4 тыс. добровольцев), борьба Боснии за самостоятельность не превратилась в джихад⁴². Линившись в случае «джихадизации» поддержки Запада, боснийские мусульмане оказывались в щекотливом положении и вряд ли сумели бы достигнуть поставленной цели. И тем не менее призыв к священной войне пусть и не в широких масштабах, но существовал, а мотивы джихада присутствовали в действиях многих группировок.

Неизбежность апелляции к религиозному лозунгу составляет особенность сепаратистских движений мусульман. В конце концов, нет почти ни одного мусульманского сепаратистского движения, которое так или иначе не было бы подвержено влиянию радикальных религиозных настроений.

Исключение составляет движение курдов в Ираке и Турции. Сугубая светскость их идеологии объясняется сравнительной индифферентностью этого народа к исламу, а также тем, что значительная их часть является езидями, приверженцами древней синкретической религии, в которой сочетаются элементы индо-иранских верований, несторианства, иудаизма, язычества (более

исламизированы иранские курды, среди которых сепаратистские настроения не получили большого развития). Попытки со стороны Саудовской Аравии и Ирана инкорпорировать ислам в курдское национальное движение большого успеха не имели.

Отмечу также и то любопытное обстоятельство, что в середине 90-х годов некоторые грузинские политики пытались разглядеть элементы исламизма в абхазском сепаратизме. Такого же мнения придерживались и некоторые исследователи. Например, сотрудник RAND Брайан Ничипорук считал, что, вероятно, «аль-Каида» надеялась установить связи с сепаратистскими движениями в Южной Осетии и Абхазии, половину из 30-тысячного населения которой якобы составляют мусульмане⁴³ (на самом деле в Абхазии в 2005 г. проживали 64 тыс. абхазов, примерно 70 тыс. грузин и 20–25 тыс. русских). На деле же влияние исламского фундаментализма на Абхазию всегда было равно нулю.

Соблазн ОМУ

Отдельным аспектом, определяющим глобальность исламистской угрозы, является возможность обретения экстремистами оружия массового уничтожения (ОМУ), в частности ядерного. В каком-то смысле они «кружатся» вокруг химического ОМУ, запасы которого в мире велики, а подход сравнительно легок, и бактериологического ОМУ. Известно, какую панику вызвала в США в 2001 г. угроза распространения бациллы сибирской язвы.

Насколько реально перспектива применения ОМУ и что до сих пор удерживает экстремистов от попыток его применения? Рассуждать за экстремистов непросто. Но попробовать разобраться в их психологии, «угадать» их логику имеет смысл.

Бен Ладен и его соратники предпочитают воевать, применяя «понятные» военные приемы, каковым для них являются террор, взятие и казнь заложников. Они самоутверждаются как герои-шахиды, действующие по собственным законам чести. На поколение бен Ладена наложили отпечаток традиции национально-освободительного движения — арабского, палестинского, афганского. Эти люди умеют держать в руках оружие, способны взрывать, бросать бомбы (на фотографиях в руках бен Ладена автомат, а не пробирка с бактериями).

Тот, кто выпускает смертоносную бациллу, отравляет воду, должен обладать иным сознанием, чем пилот, направляющий самолет

в небоскреб. Он не участник теракта, но всего лишь нажимающий на кнопку или открывающий пробку «технолог». Такому террористу чуждо героичество. Ему не нужна театральность. Для подобного деяния необходим иной тип террориста — этакое «бухгалтера», не пугающегося в зрителях, в том числе в СМИ, действующего равнодушно и отстраненно по отношению к своим жертвам.

К тому же террористы не могут не учитывать негативного восприятия такого рода действий в мусульманском мире. Взрывы и разрушения ассоциируются с джихадом мизенция, тогда как один только внешний вид жертв массового отравления может пробудить чувство негодования, скомпрометировать организаторов такого теракта.

Пока психологический барьер на пути применения химического и бактериологического оружия террористами не пройден, спецслужбам необходимо заранее, а не вдогонку, как обычно, успеть подготовиться к появлению более циничного и хладнокровного типа террориста.

Все большую остроту приобретает вопрос о возможности обладания экстремистами ядерным оружием.

Для мусульманского мира вообще характерна фетишизация ядерного оружия. С психологической точки зрения наличие «исламской атомной бомбы» обеспечивает мусульманам виртуальный паритет с остальным миром. В начале 80-х годов министр иностранных дел Иордании Камаль Шариф сказал, что «выступая в поддержку запрещения ядерного оружия... мы одновременно призываем... к вооружению (этим оружием. — А. М.) арабских и мусульманских стран с целью обеспечения равновесия»⁴¹. Высказывание арабского дипломата непосредственно было привязано к конфликту на Ближнем Востоке, но в то же время оно приложимо к отношениям между мусульманством и Западом в целом.

Согласно такой логике обладание ядерным оружием снижает порог уязвимости мусульман от Запада, придает мусульманским государствам большую уверенность в локальных конфликтах. Пример — ядерное оружие Пакистана. Перспектива появления такого оружия у арабских государств — Саудовской Аравии, Ливии, Сирии, а также Ирана — якобы может оказать давление на Израиль (думается, напротив, в ситуации абсолютного демографического преобладания арабов над евреями именно Израиль сделает ставку на ОМУ как на последнее средство защиты).

Насколько оправдана озабоченность на Западе обретением мусульманскими странами ядерного оружия? Опасность представ-

ляет само по себе расширение членов «ядерного клуба», особенно за счет внутренне нестабильных или вовлеченных в конфликты государств. С другой стороны, любой находящийся у власти режим обладает чувством самосохранения и не пойдет на «национальное самоубийство». Он ощущает ответственность за судьбу «своего» народа, государства, которые в случае применения ядерного оружия могут оказаться уничтоженными контрударом противника.

В этом контексте опасность, исходящая от ядерной программы Ирана, преувеличена. Иранское руководство видит в обладании ядерным оружием возможность повысить свой международный статус, авторитет в глазах мусульманского мира. В самом Иране развитие ядерного потенциала (мирного или могущего быть использованным в военной сфере) — «священная корова», и эта идея не ставится под сомнение никем включая местных либералов. Здесь Иран можно сопоставить с Россией, для которой ядерный потенциал является гарантом ее геополитического влияния. Без раздражающей мир перспективы создания ядерного оружия Иран будет низведен до уровня заурядной нефтедобывающей страны.

Главная же опасность заключается в вероятности передачи этого оружия, сырья, технологических компонентов крайним исламистам. Перспектива обладания ОМУ завышает самооценку экстремистов, способствует росту их авторитета в мусульманском сообществе. В случае обретения исламистами «грязной атомной бомбы» ее использование представляется вполне реальным, поскольку сдерживающий фактор у бен Ладена и людей его типа несравнимо ниже, чем у «государственников». К тому же речь идет о боевом оружии, иными словами, его применение вписывается в пресловутый кодекс войны. И, уж конечно, ядерный гриб даже небольшого размера придаст трагедии некую театральность, будет выглядеть символом абсолютного могущества экстремистов.

Еще одна причина, по которой оружие массового уничтожения может оказаться в руках экстремистов, — «бесхозность» в некоторых регионах бывшего СССР, прежде всего Центральной Азии, сырья для его изготовления (поиск сырья для ОМУ «аль-Каидой» ведется приблизительно с 1994 г. и практически по всему миру). Это характерно для Казахстана и Киргизии, где в советские времена были организованы соответствующие производства. Ныне «осколки» стратегического сырья — урана-245, кобальта-600 — грузят в багажники старень-

ких «жигулей», провозят в поездах, свои услуги по вывозу ценного груза за рубеж предлагают обыкновенные «челноки». Однажды вывезти в Шарджу плугоный предлагала женщина-челночница.

Беспокойство вызывает положение с ядерными и радиоактивными материалами в Грузии и Армении. В Грузии начиная с 1999 г. было отмечено несколько случаев незаконной транспортировки урана в количествах, превышающих один килограмм. В регионе возникло несколько неконтролируемых ни одним из государств «серых зон» (Нагорный Карабах и т. д.), которые могут быть использованы для транзита и хранения материалов, используемых для производства ОМУ⁴⁵. Учитывая, что Закавказье находится в непосредственной близости от зоны действий экстремистов, соблазн для перехвата соответствующего сырья здесь особенно велик.

Огромное количество потенциального сырья для создания ядерного оружия имеется и в России. Выступая в декабре 2004 г. Владимир Путин заявил, что в России хранится до 70 тыс. т радиоактивных отходов, что является потенциальным источником обогащения для разного рода военных, чиновников, «бизнесменов», готовых, не считаясь с последствиями, разбогатеть на его продаже любым авантюристам включая религиозных экстремистов. Чеченская война, особенно события, ей предшествовавшие, свидетельствует, что возможность получения ими вооружения, боеприпасов остается достаточно высокой⁴⁶.

В начале XXI в. мировое сообщество в состоянии сохранять контроль над производством ОМУ, в том числе ядерным оружием. Однако мало кто возьмет на себя смелость утверждать, что такое положение дел сохранится навечно. Нынешняя система контроля не гарантирует полной безопасности хотя бы потому, что она не может считаться полностью эффективной в конфликтных регионах. Создание «грязной бомбы» возможно помимо государства — это может произойти в любой момент.

Откуда берутся деньги?

Сложен, а временами просто загадочен вопрос, кто и как финансирует экстремистское крыло исламистов. Можно назвать четыре источника финансирования: государства-спонсоры, международные исламские организации, криминальные источники включая наркобизнес, самофинансирование.

В 90-х годах в список государств, финансировавших террористические организации, входили Иран, Ирак, Ливия, Северная Корея, Куба и Судан — именно эти страны были обозначены Государственным департаментом США⁴⁷. После 11 сентября этот список быстро устарел. Нет больше саддамовского Ирака, отказавшего от поддержки террора лидер Ливийской революции Муаммар Каддафи, вряд ли способны на финансовую поддержку экономически несостоятельные Куба и Северная Корея (которая выражает готовность к диалогу с США). Не станет рисковать и Судан, в свое время изгнавший бен Ладена. Остается Иран, но вряд ли его поддержка действующей в Ливане, Сирии и кое-где еще «Хизбаллы» оказывает существенное воздействие на формирование финансовой базы международного терроризма. Что касается обвинений Ирана в том, что он предоставляет членам «аль-Каиды» (в том числе некоторым ее руководителям) убежище и позволяет им перемещаться по своей территории, нельзя не признать, что, несмотря на родивший суннитских и шиитских радикалов антиамериканизм, действия иранского руководства вынуждены: во-первых, в сложившейся ситуации Иран не может отрешиться от исламской солидарности, во-вторых, опасается в случае отказа помогать террористам самому стать их жертвой (один из вождей суннитского экстремизма Айман аз-Завахирри называет шиитов раскольниками и изменниками ислама).

В то же время в упомянутом списке «спонсоров» отсутствовали Пакистан, чья помощь обеспечила триумф афганских талибов в 1996 г., Саудовская Аравия, страны Персидского залива, спонсирование которыми экстремистов было очевидным, хотя и косвенным.

Список питающих террористов международных исламских организаций куда длиннее. Большинство из них базируются в странах Персидского залива, действуя при молчаливом согласии местных властей. Различие между ними и «государствами-спонсорами» провести не всегда просто. В снабжении деньгами террористов замешаны члены королевской династии Саудовской Аравии. Дополнительная трудность заключается в том, что деятельность этих организаций весьма разносторонняя. На их штаб-квартирах нет вывески: «Финансируем террористов». Доказательства такого рода обвинений, предъявленных им США, Россией, другими государствами, могут быть оспорены.

Еще одним источником финансирования становятся исламские банки, которые действуют в соответствии с шариатскими нормами

и существуют «в основном как “анклав”, обособленный от целостной хозяйственной системы»⁴⁸. В 1997 г. (более поздние данные не публиковались) совокупные активы исламских банков составили 148 млрд долл. (против 5,8 млрд в 1975 г.)⁴⁹. Изолированное положение исламских банков относительно мировой финансовой системы, их непрозрачность на черном рынке «устраивают международных террористов, которым сложно приспособиться к жестким системам контроля открытых финансовых структур»⁵⁰. Однако установить причастность экстремистов к исламским банкам непросто.

Не требует доказательства связь религиозных экстремистов с наркобизнесом. Если согласиться с тем, что в 1999–2001 гг. доходы талибов колебались в пределах 6–8 млрд долл., то нельзя отрицать, что немалые суммы тратились и на поддержку их единомышленников в мусульманском мире. Хотя опять-таки невозможно назвать даже приблизительную сумму, которая передавалась ими непосредственно на мировой джихад.

Все больше возрастает самофинансирование экстремистов. После 11 сентября они не могут, как раньше, рассчитывать на безоглядное спонсорство мусульманских государств, сократились пособия от международных исламских организаций. После краха талибов стало труднее получать наркоденьги. Все это заставляет экстремистов изыскивать внутренние резервы, т. е. самим активнее подключаться к бизнесу, создавать кредитные объединения, банки, используя симпатии части мусульманских предпринимателей. Газеты США, Европы, России полны материалами о раскрытии финансовых структур, питающих террористов.

«Сколько стоит терроризм», не может сказать никто. После 11 сентября оценки стоимости этого «мероприятия» колебались от 100 тыс. до 100 млн долл. Взрыв эсминца «Cole» стоимостью 1 млрд долл.⁵¹ обошелся организаторам в смешную сумму — 10 тыс. долл. На поддержку исламистских организаций Боснии и Герцеговины ежегодно тратится 5–6 млн долл., поступающих в основном из Саудовской Аравии, Пакистана и Ирана⁵². С 2001 по 2003 г. в 148 странах были заморожены активы экстремистов на 200 млн долл. и было арестовано более 1 400 счетов различных организаций, якобы их финансировавших⁵³. Однако деятельность международного терроризма после этого отнюдь не прекратилась, более того, стала более систематической.

Смешение и приблизительность цифр поражают. Очень показательна опубликованная в российском «Независимом военном

обозрении» статья под многообещающим заголовком «Третий эшелон джихада», в которой без единого примера говорится, что миллиарды долларов идут из бюджетов стран Персидского залива «на финансирование тех стран и организаций, которые находятся на переднем крае борьбы с цивилизованным миром, в боевых порядках кровавого джихада»⁵⁴.

О трудности точного подсчета того, сколько долларов и рублей (свро нам не надо, сказал мне в доверительной беседе уроженец Кавказа, признавший себя «ваххабитом») поступает экстремистам, можно судить по ситуации на Северном Кавказе. Абстрагируемся от того, являются ли местные муджахеды «просто сепаратистами», националистами, ваххабитами и т. д. Речь идет о деньгах, которые они получают «на дело ислама» от своих единоверцев. В конце 90-х годов кувейтский «Исламский центр» передал правительству Масхадова 13,5 млн долл. В Катаре в конце 1999 г. (не без участия убитого в 2004 г. Зелимхана Яндарбисва) на помощь Чечне было собрано 8 млн долл. Там же в 1999 г. женские благотворительные организации собрали среди местных дам 30 кг золотых украшений стоимостью 1,2 млн долл.⁵⁵ Весной 2001 г. в российских СМИ муссировались слухи о том, что Шамиль Басаев и бывший связным между ним и бен Ладеном убитый в 2002 г. самый известный в Чечне арабский полевой командир Хабиб абд ар-Рахман (Хаттаб) получили на ведение военных действий от 15 млн долл.⁵⁶ Прошло сообщение, будто состояние Хаттаба на момент его гибели составляло 40 млн долл.⁵⁷ Если верить всей этой информации, то до 10% финансовых средств всего международного терроризма приходилось на Чечню, что, видимо, не совсем так. Известно также, что *все* чеченские лидеры в разное время жаловались на недостаточность помощи от зарубежных единоверцев.

Правдивость информации о получаемых северокавказскими экстремистами многомиллионных суммах ставится под сомнение рассказами сведущих лиц о том, как, например, в 2000 г. до Масхадова *не дошли* всего лишь 850 тыс. долл., гонец с которыми был убит полевыми командирами, а доллары поделены между ними. По оперативной информации, в конце мая 2002 г. воюющие в Ичкерии наемники получили 70 тыс. долл.⁵⁸ Кстати, так и осталось непонятно, о каких наемниках идет речь. Чеченцы утверждают, что арабы (среди иностранцев, общее число которых колеблется в пределах 150–300 человек, они составляют большинство) сражаются бесплатно или за чисто символическое вознаграждение.

В моем распоряжении есть проходившие через Бакинское бюро организации «аль-Харамейн» копии счетов на 9000, 6500, 3000 и даже просто 300 долл. Пресловутые «мешки с золотом» выглядят еще менее убедительно, если учесть, что на взятие в 1996 г. талибами Кабула бен Ладеном было ассигновано всего 3 млн долл.⁵⁹ Тем более что такая за банальную террористическую акцию на Северном Кавказе не так уж велика. Так, за установку мины каждый участник операции получает от 100 до 150 долл. (данные на 2003–2004 гг.), месячная «зарплата» боевика составляет от 100 до 500 долл., а полевого командира – 3 тыс. долл. Отметим, что существует большая разница в финансовом довольствии между теми, кто уходит в горы на несколько недель или месяцев, и теми, кто сражается там постоянно. Муллам, готовым проповедовать ваххабизм, выплачивается разовое пособие от 1000 до 1500 долл., а затем «жалование» от 50 до 100 долл. ежемесячно плюс 100–150 долл. за каждого неопфита⁶⁰.

Приблизительно такие же расценки существуют в Центральной Азии, однако там руководители ячеек «Хизб ат-Тахрир аль-ислямий» (в отличие от чеченских командиров) получают уже не 3 тыс. долл. а на порядок меньше.

Не требует значительных сумм печатание исламистских листовок и брошюр. Счет за небольшой (в несколько сот экземпляров) тираж колеблется в пределах 200–300 долл. 100–200 долл. достаточно для опубликования малотиражной монографии. На распространение этих подпольных изданий денег не требуется. Не только в Ферганской долине, но даже в Ташкенте доводилось слышать: «Открой форточку, и листовка “Хизб ат-Тахрир” сама залетит».

В 2004 г. в Веденском районе Чечни был обнаружен «Архив Масхадова», в котором, по словам представителя Штаба контртеррористической операции на Северном Кавказе, тогда полковника, а ныне генерала Ильи Шабалкина, сохранились документы, в частности расписки в получении денег полевыми командирами, другие финансовые ведомости. В некоторых расписках были зафиксированы суммы в сотни тысяч долларов. И что интересно: Шабалкин полагает, что, как правило, это были выделенные правительством России деньги на здравоохранение, выплату пенсий, детских пособий⁶¹.

После каждого крупного теракта (захват зрителей-заложников на Дубровке, взрыв во время праздничного шествия 9 мая 2003 г. в Каспийске, захват в 2004 г. школы в Беслане и т. д.) представители спецслужб сообщают, что эти акции были своего рода «отчетом» террористов об использовании полученных средств. Однако

направляемые из-за рубежа на террористическую деятельность деньги далеко не всегда расходуются по назначению. На Северном Кавказе и в Центральной Азии не каждый доллар идет на борьбу за создание халифата. Известный полевой командир Руслан Гелаев (убит в 2003 г.) утверждал, что весной 2000 г. на сражение против федеральных сил под селом Комсомольское им было потрачено в общей сложности 15 млн долл. На самом деле, по утверждению турецкой газеты «Миллиет», такая сумма просто была переведена на личные счета Гелаева и Масхадова на Кипре⁶². Поступающие от международных исламских организаций деньги присваиваются «функционерами» от исламизма, отмываются и идут в оборот в России и Центральной Азии. Существует множество рассказов об исламистских вождях, которые хотя и ведут аскетичную партизанскую жизнь, тем не менее имеют достаточные средства для занятия бизнесом вдали от кавказских и памирских вершин.

Тонцы международных исламских организаций сталкивались с вульгарным вымогательством и даже грабжом. По рассказу одного из саудовских эмиссаров, передача наличных средств кавказцам связана с риском. Переводя деньги на джихад, спонсоры из арабских стран часто направляют на мусульманское постсоветское пространство «аудиторов», чтобы проконтролировать расходование средств. Однако и эти спорадические проводимые ревизии не дают их организаторам истинной картины того, как расходуются спонсорские деньги. «На Кавказе научились прятать финансовые концы в воду еще при советской власти, а уж обмануть пришлых арабов совсем просто», — сказал мне бухгалтер-пенсионер в Махачкале.

Я остановился подробнее на вопросах финансирования исламского сопротивления на постсоветском пространстве, поскольку больше знаком с ситуацией именно в этом регионе. Однако известно, как трудно проследить денежные потоки в адрес исламистов Боснии и Герцеговины, радикалов на Филиппинах и в Юго-Восточной Азии, в Европе и США. Еще труднее уследить за перемещением финансовых потоков на Ближнем Востоке, в Северной Африке, через Афганистан.

Отсутствие полной ясности относительно источников финансирования исламистов высвечивает два печальных обстоятельства. Во-первых, к услугам экстремистов практически вся финансовая система мусульманского мира, и не только мусульманского. Во-вторых, фанатики борются за идею (и тут действительно правомерна параллель с русским революционным терроризмом XIX в.), и мно-

гие из них готовы сражаться бесплатно. А присущий части экстремистов меркантилизм не минимизирует жестокость избранных ими средств ведения войны.

Организация? Движение?

Нет, сеть

Есть мнение, что терроризм структурирован и носит организованный характер⁶⁴. Но даже объединение в 2003 г. сразу шести организаций — «аль-Каиды», «Йеменского джихада», «Египетского джихада», «Внуков сподвижников Мухаммада на земле полуострова» (т. е. Аравийского полуострова. — *А. М.*), алжирской Салафитской группировки призыва и «Исламской армии Адена-Абьяна» — в одну «Каида аль-джихад» не дает повода говорить об их слиянии. К тому же три из них — малочисленные группки, которые могут быть сопоставимы с ячейками «аль-Каиды». Да и возглавивший новую организацию аль-Мутаз аль-Ямани по своему авторитету несопоставим с бен Ладеном или, например, аз-Завахири. Новорожденная организация не имеет собственной административной структуры, и составляющие ее фракции продолжают действовать автономно.

Исламистские группы обмениваются информацией, сотрудничают, но они не объединены в общее движение. «Зеленого интернационала» не существует. Экстремисты в нем и не нуждаются. Жесткая структуризация террористических организаций делает их более уязвимыми для противника. Разгром нескольких групп, десантов, даже сотен боевиков, пленение или уничтожение бен Ладена вряд ли приведет к полной победе над религиозным экстремизмом. Место бен Ладена займет кто-то еще, а «аль-Каида» и ее партнеры, обходя расставленные спецслужбами многочисленные капканы, сохраняют ячеистые структуры и продолжают свое дело.

Французские криминалисты Ален Боэр и Ксавье Рофер полагают, что радикальный исламизм организован по принципу Солнечной системы, в которой планеты и астероиды вращаются вокруг центрального ядра. Ядром является сам бен Ладен, окруженный двумя кругами — ближним, в который входят его ближайшие соратники по войне в Афганистане, и дальним, состоящим из тысяч людей, которые действуют в своих странах⁶⁴. Сравнение оригинального, но его можно развить и сравнить исламистов с галактикой, где

нет единственного центра притяжения, а взаимодействие между объектами внешне представляется более хаотическим.

То, что террористическое движение строится по сетевому принципу, было понято с опозданием. Составляющие его группы автономны. Каждая такая группа (партия, движение), в свою очередь, также атомизирована. Очень часто группировка, партия представляет собой сложное «многопрофильное» объединение, в которое входят политическая, экономическая (финансовая) структуры и подразделение «прямого действия», иначе говоря, непосредственные исполнители терактов. Наличие в террористической группировке собственной финансовой составляющей снижает ее зависимость от внешнего спонсора, что делает действия террористов еще более непредсказуемыми. Директор американского ФБР Роберт С. Мюллер отмечал высокую мобильность и адаптивность «аль-Каиды» (а следовательно, всей террористической сети)⁶⁵.

Странно, что никто до сих пор всерьез не рассматривал возможность создания групп ad hoc, для решения одной конкретной акции. Этой группе может присваиваться отдельное наименование. Выполнив акцию, группа перестает существовать, а ее члены «растворяются в толпе». Не так ли было спланировано 11 сентября?

В России экстремизм также не располагает единой структурой, но представляет несколько взаимодействующих друг с другом и зарубежными «коллегами» группировок. Террор в России не исчез и после того, как спецслужбам удалось, пользуясь выражением французского журнала «Défense nationale», отключить от Чечни «внешнее легкое»⁶⁶ (т. е. финансирование извне). В России борьба с терроризмом обостряется всякий раз после совершения того или иного крупного террористического акта, но затем превращается в обычную малоэффективную рутину. «Мы бьем по хвостам», — откровенно признал один из представителей российских спецслужб, расследовавший взрыв в московском метро в феврале 2004 г.⁶⁷ То, что это именно так, подтверждает состоявшаяся в том же году целая серия атак, начавшаяся 9 мая убийством президента Чечни Кадырова, и завершившаяся 1 сентября гибелью нескольких сотен человек в Беслане. Покойный Ахмад-хаджи Кадыров на вопрос, сколько лет продлится война в Чечне, ответил — двадцать.

Исламистские группировки неуязвимы в Интернете. Они рассеяны по всему миру. Целые «кусты» «исламистского Интернета» работают в Юго-Восточной Азии, Европе (Великобритания), в некоторых других странах и регионах. На их сайтах публикуются воззвания,

пропагандистская информация, просто угрозы в адрес неугодных лиц, правительств, организаций. Там же печатаются труды известных идеологов исламизма. Материалы тиражируются на десятках языков включая европейские языки, русский, китайский и т. д. Со звучные исламистской идеологии тексты можно обнаружить на многих других «нейтральных» исламских сайтах. В 2002 г. американские спецслужбы вышли на некую подозрительную сеть. «Было ощущение, что мы видим сеть, мы знаем, что она здесь, но она вне нашей досягаемости. Она столь монументальна, что никто не знал, как ее ухватить», — признался впоследствии один американский юрист⁶⁸.

Деятельность исламистов, их большой агрессивный потенциал постоянно актуализируют систематически подвергающуюся критике концепцию «столкновения цивилизаций» Сэмюэла Хантингтона. В 1997 г. совместно с крупнейшим знатоком шариата в России Леонидом Сюкияйненем мы проводили с молодыми учеными Университета в г. Упсала (Швеция) семинар, посвященной теории американского исследователя. Хантингтон был буквально «повержен в прах»; причем особос усердие проявили выходцы именно из мусульманских стран — Пакистана, Марокко, Ирана, кажется, Алжира. В конце дискуссии я не удержался — стало обидно за мэтра — и задал его оппонентам вопрос: если эта теория столь нелепа, то почему по всему миру тратится столько интеллектуальных сил, чтобы ее опровергнуть? Неужели она настолько бессмысленна? Ответы я получил в коридоре — это было, по немецкой поговорке, остроумие на лестнице. Суммируя их, можно получить примерно следующее: «Хантингтон, конечно, неправ, но если он все-таки окажется прав, то всех нас ожидает кошмар».

Восприятие нынешней ситуации как столкновения цивилизаций даже тем, кто не слышал о Хантингтоне, т. е. «человеком с улицы», в начале нынешнего века получило очень широкое распространение. Подобный взгляд нашел отражение в средствах массовой информации. В России некоторые рассчитанные на массового читателя газеты стали подавать конфликт в Чечне именно как частный случай междоцивилизационного столкновения.

Фактически к этому склоняются и многие серьезные политики, хотя говорить об этом вслух, разумеется, считается не совсем уместным. Однако при всей политкорректности признание столкновения читается между строк. Есть ли конфликт между цивилизациями?

Француз Эрик Руло тактично называет эту ситуацию «водоразделом между цивилизациями»⁶⁹. В нее вписываются и 11 сентября, и гражданская война в Ираке, ближневосточный кризис, талибы, исламская революция в Иране, напряженность на Северном Кавказе и т. д. Збигнев Бжезинский признает «риск междоцивилизационного столкновения с исламом». Косвенным признанием такой возможности является попытка форсировать в мусульманском мире процесс демократизации и создать гражданское общество, без чего трудно представить бесконфликтное развитие отношений между западным и мусульманским мирами.

Конфликт между исламским миром и Западом очевиден. Его главным признаком является даже не сам по себе религиозный экстремизм, а восприятие его существования в той или иной форме как естественного в мусульманском сообществе. «Джихадистское» направление обрело симпатизантов среди мусульман, непосредственно не вовлеченных в конфликты⁷⁰. Непосредственное «столкновение цивилизаций» осуществляется со стороны мусульман всего лишь десятками, пусть сотнями тысяч и даже несколькими миллионами людей (по данным спецслужб, число лиц, способных совершить теракты, в 1995 г. составляло 50 тыс.⁷¹), но за их спиной — колоссальные людские резервы.

Возникает ощущение, что политики с обеих сторон почти смирились с таким ходом событий, а это сохраняет поле деятельности для исламистов, предопределяет угрозу со стороны исламистов. Исламистская угроза носит разносторонний характер, с ней сталкиваются мусульманские режимы, отдельные государства Запада, Россия. Актуальность на разных уровнях — локальном, национальном, региональном, мировом — исламистского проекта сохраняется и в будущем. А невозможность реализации этого проекта стимулирует его участников к продолжению борьбы за свою цель.

Примечания

- ¹ *Добавев И. П.* Исламский радикализм. — Ростов н/Д, 2003. — С. 77–78.
- ² *Rasbid A.* Taliban. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 2001. — P. 94.
- ³ *Плещиов О. В.* Ислам и исламизм и номинальная демократия в Пакистане. — М., 2003. — С. 121.
- ⁴ Существует мнение, что инициаторами убийства Будиафа были не исламисты, а группировка в составе руководства Алжира, которая опасалась, что в результате деятельности нового президента ослабнут ее позиции. Именно эти люди руками исламистов уничтожили своего конкурента.
- ⁵ Я абстрагируюсь от высказываемого многими специалистами мнения, что в некоторых случаях исламисты вообще непричастны к терактам и перестрелкам, которые были организованы далекими от ислама силами.
- ⁶ *Малашенко А. В.* О диалоге коммунистов и мусульман // Спецбюллетень ИВ АН СССР. — 1989. — № 4. — С. 11–17.
- ⁷ *The News [Islamabad].* — 1999. — Oct. 23.
- ⁸ *Burgat F.* L'Islamisme au Maghreb. — Paris: Éd. Karthala, 1988. — P. 92–93.
- ⁹ *Benjamin D., Simon S.* The Age of Sacred Terror / Random House. — New York, 2002. — P. 172.
- ¹⁰ *Roy O.* Euroislam The Jihad Within? // The National Interest. — 2003. — Spring. — P. 63.
- ¹¹ *La Repubblica.* — 2004. — 15 Ag.
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ *Benjamin D., Simon S.* Op. cit. — P. 175.
- ¹⁴ *Zenni S.* Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism // <http://www.flwi.ugent.be/cic/cic/zenni3.htm>.
- ¹⁵ *Bruinessen M. van.* The Production of Islamic Knowledge in Western Europe // ISIM Newsletter. — 2001. — Sept. — P. 3.
- ¹⁶ *Dressing N. M.* Islam, Authority, and Leadership. — Leiden, 12 June 2003. — (ISIM Newsletter). — P. 8.
- ¹⁷ *Sfeir A.* Les reseaux d'Allah. Les fillieres islamistes en France et en Europe. — Plon, France, 2001. — P. 13.
- ¹⁸ *Debka.com* (Feb. 2004) (<http://www.rambler.ru/db/news/msg.html?mid=4406733>).
- ¹⁹ *Добавев И. П., Немчина В. И.* Новый терроризм в мире и на юге России: существование, эволюция, опыт противодействия. — Ростов н/Д, 2005. — С. 134.
- ²⁰ Там же. — С. 224.
- ²¹ *Blumi I.* Indoctrinating Albanians // ISIM Newsletter. — 2002. — Nov. 2. — P. 9.
- ²² *Benjamin D., Simon S.* Op. cit. — P. 220.
- ²³ *Kissinger H.* Does America Need a Foreign Policy? Toward a Diplomacy for the 21st Century. — New York: Simon and Shuster, 2001.
- ²⁴ *Шлецов А. Л.* Это выборы, ничего личного // Моск. новости. — 2004. — 29 окт.
- ²⁵ Does Islamic Terrorism Have a Strategy? A Meeting with Steve Emerson / The Nixon Center. — Washington, DC, March 3, 2003.
- ²⁶ Masjid Addresses In the United States // http://www.msa-natl.org/resources/IS_USA.html.
- ²⁷ *Benjamin D., Simon S.* Op. cit. — P. 3.
- ²⁸ Does Islamic Terrorism Have a Strategy?
- ²⁹ *Knoultton T.* Moderate Muslims Must Seize the Rein of Islam // Defense Watch. — 2003. — Febr. 6 (<http://www.sullivan-county.com/z/sftt.htm>).
- ³⁰ *Sister Um-Bilal El-Hisbi.* Da'wah (Call to Islam) Do's and Don't's // American Muslim. — 2000. — Vol. 1. — № 2. — Apr. — P. 11 (<http://www.masnet.org>).
- ³¹ Я беседовал с очевидцами такого рода актов, состоявшихся и в других городах.
- ³² Q&A On Islam and Arab-Americans. 09/30/2001 // <http://www.usatoday.com/news/world/islam.htm>.
- ³³ *Huntington S.* Who We Are? Challenges of American Identity. — New York: Simon and Schuster, 2004.
- ³⁴ *Кеворкова Н.* Список террористов // Смысл. — 2003. — 16–28 февр. — С. 34–35.
- ³⁵ Для не улыбочивой отчины // Итоги. — 2004. — 16 нояб. — С. 98.
- ³⁶ *Саватеев А.* Мусульмане и христиане Тропической Африки // Азия и Африка сегодня. — 2004. — № 4. — С. 65–69.
- ³⁷ В мае 2001 г. по решению шариатского суда за ослепление человека некий Ахмед Тижан был приговорен к «ампутации» левого глаза.
- ³⁸ *Marshall P.* Radical Islam in Nigeria // The Standard. — Iss.: The Talibanization of West Africa. — 2002. — Apr. 15.
- ³⁹ *Colombani N.* Mali's Muslims steer back to spiritual roots // The Christian Science Monitor. — 2002. — Feb. 26.
- ⁴⁰ *Tyson A. S.* U.S. Training African Troops for Battle Against Terror // The Yomiuri Shimbun. — 2005. — July 27.
- ⁴¹ Лит. газ. — 1992. — 12 авр.
- ⁴² *Kepel G.* Jihad. Expansion et declin de l'islamisme. — Paris: Éd. Gallimard, 2000. — P. 241.
- ⁴³ *Nichiporuk B.* Regional Demographics and the War on Terrorism: Published 2003 by RAND. Reprinted from RUSI J. // Labour and Population. Reprint Series 03-03. RP-1-57. — P. 24, 27.
- ⁴⁴ Цит. по: *Жданов Н. В.* Исламская концепция мирового порядка. — М., 2003. — С. 245.

- ⁴⁵ *Кобяков Д., Кириченко Э., Язькова А.* «Серые зоны» распространения в Закавказье // Ядер. контроль. — 2004. — № 4. — С. 68–69.
- ⁴⁶ Сместно, но иногда в соответствии с постсоветскими криминальными традициями покупателей стратегического сырья «кидают». Рассказывают, что в конце 90-х годов в подмосковном Серпухове эмиссарам бей Ладена вместо так называемой «красной ртути» всучили внешне похожий на нее порошок («Атомную бомбочку не желаете?» // Вне закона. — [Б. г.]. — № 21).
- ⁴⁷ Overview of State-Sponsored Terrorism 1999 // <http://www.ci-ce-ct.com/article/showquestion.asp?faq=3&fidAuto=1374>.
- ⁴⁸ *Журавлев А. Ю.* Теория и практика исламского банковского дела. — М., 2002. — С. 106.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ *Малдашева О.* Современный терроризм: аспекты финансирования // Центр. Азия и Кавказ. — 2004. — № 2 (32). — С. 34.
- ⁵¹ *Benjamin D., Simon S.* Op. cit. — P. 323.
- ⁵² *Суханов П.* Европейский плацдарм «Аль-Каиды» // Независимое воен. обозрение. — 2002. — № 41.
- ⁵³ Washington Profile. — 2003. — Sept. 19.
- ⁵⁴ *Штейнберг М.* Третий эшелон джихада // Независимое воен. обозрение. — 2003. — № 3.
- ⁵⁵ Арабские страны продолжают оказывать помощь боевикам в Чечне // Сев. Кавказ. — 2000. — № 2. — Янв.
- ⁵⁶ *Николаев Д.* Новая империя // Независимое воен. обозрение. — 1999. — № 38.
- ⁵⁷ Интересные сведения о доходах заместителя Хаттаба Абу аль-Валида (настоящее имя — Азиз бен Саид бен Али аль-Гамди), которые не связаны непосредственно с его террористической деятельностью, зато имеют прямое отношение к торговле алмазами, содержатся в кн.: *Горюнов С.* Алмазы Аллаха. — М., 2004.
- ⁵⁸ *Сулейманов С.* Война продолжается // Независимое воен. обозрение. — 2002. — № 19.
- ⁵⁹ *Малашенко А., Тренин Д.* Время Юга: Россия в Чечне, Чечня в России / Моск. Центр Карнеги. — М., 2002. — С. 100.
- ⁶⁰ *Полкова А.* Ваххабизм в импортной упаковке // ИГ-сценарии. — 1998. — № 5.
- ⁶¹ *Семенов Д.* О чем поведал архив Масхадова // Страна.Ru. — 2003. — 4 июня (<http://www.strana.ru/stories/02/12/30/3248/182825.html>).
- ⁶² *Алексеев С.* Деньги на крови // Независимое воен. обозрение. — 2000. — № 32.
- ⁶³ *Малдашев О.* Указ. соч. — С. 28.
- ⁶⁴ *Bauer A., Raufar X.* L'Enigme al-Qaida / Éd. J. C. Lattes. — Paris, 2005. — P. 118.
- ⁶⁵ Testimony of Robert S. Mueller, III Director of Federal Bureau of Investigation before the Select Committee on Intelligence of the United States Senate. Feb. 24, 2004. — P. 2.
- ⁶⁶ *Avioutsiki V.* La Géopolitique du conflit tchétchène // Défense nationale. — 2004. — Jan. — P. 82.
- ⁶⁷ *Смирнов А., Санин Г.* Жизнь в тротиловом эквиваленте // Итоги. — 2004. — 10 февр. — С. 5.
- ⁶⁸ *Schmidt S.* Spreading Saudi Fundamentalism in U.S. // Washington Post. — 2003. — Oct. 2.
- ⁶⁹ *Rouleau E.* Terrorism and Islamism // Le monde Diplomatique. — 2001. — Nov.
- ⁷⁰ *Dr. Shireen Hunter.* New Trends in Islamic Extremism CSIS Event / Center For Strategic & Intern. Studies. — [S. l.], Sept. 12, 2001 (http://www.csis.org/features/nyterror_hunter.htm).
- ⁷¹ *Полонский В., Григорьев А.* Джихад по всему миру // Общая газ. — 1995. — № 17.

Глава четвертая

РЕФОРМА И РЕФОРМАТОРЫ

Исламизм не занимает все цивилизационное пространство ислама. Не исламизмом единым жив ислам. Его антиподом является реформаторство (или модернизаторство). Реформаторство можно рассматривать как alter ego исламизма, приглушенную, но тем не менее обязательную составляющую религиозной мысли и политики.

В определенной степени допустимо поставить знак равенства между понятиями «модернизаторство» и «реформаторство», поскольку они близки, если вообще не тождественны по своей онтологической и политической сути. В обоих случаях речь идет об «осовременивании ислама и мусульманского общества». Однако модернизация, пройдя через первый «адаптационный этап», т.е. перетолковывание отдельных положений ислама с целью их приспособления к разного рода общественным новациям, исчерпывает себя, заходит в тупик. Или эволюционирует в реформаторство. Следовательно, реформатор есть не что иное, как последовательный модернизатор. Отсюда и сложность выбора одного единственно правильного термина.

Тернистый путь

Прежде чем продолжить рассуждения о религиозном реформаторстве, замечу, что мусульманское общество не чуждо *практической реформе*. Мусульманский мир, прежде всего его образованные элиты, готовы к усвоению иного опыта — институтов власти,

демократии, системы образования, принципов регулирования экономики, банковской системы. Проблема в том, что все эти практические новации накладываются на консервативную традицию, которая влияет на представления мусульман о государственном устройстве, определяет отношения между индивидуумом и обществом, между индивидуумом и государством. Менталитет обывателя консервативнее, и, приспосабливая перемены к своему инерционному мышлению, он постоянно «запаздывает». Без интензивного проникновения в общественное сознание реформаторских идей практические реформы постоянно тормозятся. Поскольку проведение этих реформ неизбежно сопровождается колоссальными издержками, они встречают протест, облекаемый в религиозную форму.

Популярность реформаторских идей, темп их распространения в обществе сравнительно низки. Реформаторы проигрывают своим оппонентам. Они предлагают сложные для восприятия среднего мусульманина идеи, апеллируют к разуму, а не к чувству и вере. Реформаторы отстранены от работы в мечетях. Наконец, их попросту мало. К тому же сторонников реформаторства легко обвинить в подражательстве Западу, в измене исламской традиции, что затрудняет и без того нелегкую пропаганду их идей.

Реформаторство не обладает столь глубокими историческими и культурными корнями, как исламизм. Предтечей исламизма была салафия, зародившаяся в недрах самого ислама, сравнительно быстро обретшая стройную идеологическую форму и получившая выдающихся богословов и факихов. Салафиты укрепились в своей нише, узурпировав право на изречение конечной истины.

Конечно, есть свои аутентичные истоки и у реформаторства. Не без некоторой натяжки, но все же можно усмотреть реформаторский дух в возникшем в VIII–IX вв. мутазилитизме, последователи которого выступали с рационалистических позиций и пытались, пользуясь словами ученого-суфия Абдельваххаба Меддеба, «устранить Бога из мира»¹. Последнее выражение не следует понимать буквально. Однако желание сделать повседневную жизнь — общественную и приватную — менее зависимой от божественного предопределения все же просматривалось. Мутазилитизм являлся частным, даже маргинальным направлением в мусульманской мысли, оказав очень незначительное влияние на политику тогдашних правителей, в том числе на разделявшего взгляды мутазилитов халифа Мамуна (786–833). Осторожная аналогия с реформаторскими сюжетами

направивается в связи с обращением к немусульманскому, греческому философскому наследию, прежде всего к учению Аристотеля.

В XVII–XVIII вв. черты реформаторства просматриваются в деятельности разного рода сект. Но не секты определяли умонастроения мусульманских интеллектуальных и политических элит, а сами сектанты вызывали раздражение и ортодоксальных мусульман и преследовались властями.

Настоящее реформаторство, традиция которого продолжается и по сей день, заявило о себе только в XIX в., когда проблема отношения к Западу стала не просто наиболее острой, но ключевой, ибо от того, насколько мусульманский мир окажется способен усвоить преподанные ему уроки, взять лучшие из чужих достижений, суметь приспособить их к себе, самому приспособиться к ним, зависело его будущее. Сделать это помимо реинтерпретации постулатов исламской традиции было невозможно.

Реформаторство стало реакцией на свохристианскую экспансию, на отставание мусульман от покорявшей и стремительно опережавшей их Европы и одновременно формой приспособления к внешнему вызову. Отсюда тот изначальный синдром неприязни к Западу у одних мусульман и смиренное (пусть не всегда декларируемое) признание невозможности решить собственные проблемы без имитации чужих достижений у других.

«Шансы стать современными без вестернизации столь же вероятны, как зачатие ребенка без совокупления», — иронизирует Дэниел Пайпс⁴. Ему оппонирует один из идеологов саудовского варианта модернизации Адиль аль-Джубайр, который, ссылаясь на курс короля Фахда, считает возможной и успешной модернизацию без вестернизации⁵. Каждый из них по-своему прав: Пайпс — потому, что реформа в мусульманский мир вот уже два столетия приходит с Запада; аль-Джубайр — потому, что, во-первых, все-таки нельзя все сводить к вестернизации, во-вторых, попытка заставить признать это всякий раз будет компрометировать реформу.

Бассам Тибби стремится найти компромиссный вариант и предлагает считать, что «...помимо осознания необходимости реформы мусульманского права мусульманам следует понять разницу между господством Запада и универсализацией (всеобщностью). — А. М.) мировых стандартов, связанных с правами человека. Можно подвергать критике такой аспект западной политики, как стремление к установлению политической гегемонии, но в то же время признавать другой аспект, а именно этику культурной модернизации»⁶.

Столпами исламского реформаторства, его знаковыми фигурами стали индиец Саййид Ахмад-Хан (1817–1898), уроженец Афганистана Джемаль ад-Дин аль-Афгани (1839–1897), египтянин Мухаммад Абдо (1849–1905), алжирский улем Абд аль-Хамид бен-Бадис (1889–1940), индийский мусульманин Мухаммад Икбал (1873–1938). Деятельность двух последних мыслителей пришлось на XX в., но по своему мировоззрению они ведут родословную из неки девятнадцатого. Брошенные ими и их менее именитыми единомышленниками на мусульманское поле семна реформаторства дали ростки, но бремя реформы ислама, мусульманского общества лежит на плечах наших мусульманских современников и наверняка останется в наследство будущим поколениям. Сегодня реформаторская религиозная идея особенно востребована. Это внутрисламский ответ на исламизм, на использование религии для оправдания террора.

Внутренним противоречием реформаторства является то, что оно никогда не было абсолютным антагонистом исламизма. Не менее страстно, чем ваххабиты XIX в., реформаторы призывали к очищению ислама, возврату к его истинным ценностям, полагая, что только очищенный от позднейших наслоений ислам может возродить мусульманское общество, сделать его динамичным, восприимчивым к позитивным новациям. Истинный ислам времен Пророка не только не противостоял прогрессу, но, напротив, оказывался его обязательным условием. Джемаль ад-Дин аль-Афгани был основоположником панисламизма, дух которого жив в сегодняшних исламистах. Между последователями Ибн Абд аль-Ваххаба, салафитами и соратниками Мухаммада Абдо существовало взаимопонимание и взаимоуважение.

И по сей день многие из тех, кого политики и эксперты относят к исламистам, идентифицируют себя с реформаторами. Идеи основоположников исламского реформаторства не отвергались исламистами второй половины XX — начала XXI в., в том числе Хасаном аль-Банной, Саййидом Кутбом, Юсуфом Карадави (который является классиком синтеза исламизма и реформаторства). В 2004 г. в Дублине Карадави основал Всемирную ассоциацию мусульманских улемов, цель которой — «сохранить культурную самобытность мусульман» и «содействовать распространению умеренного ислама в качестве международной сети, альтернативной воинствующим исламистам»⁷. Один из идеологов Партии исламского возрождения Таджикистана Мохиддин Кабири на мой вопрос: «Как вас следует

именовать — салафиты, фундаменталисты, исламисты?» ответил: «Реформаторы». Бывший глава Союза мусульман России, радикально настроенный Надиришах Хачилаев ставил знак равенства между реформаторством и фундаментализмом. Причем, не будучи ни богословом, ни вообще знатоком ислама, он делал это инстинктивно, полагая, что и реформаторы, и фундаменталисты добиваются одного — во что бы то ни стало приспособить ислам к современности (он говорил об этом за год до своего убийства в 2001 г.).

Салафиты XIX в. задавались тем же вопросом, который в наше время звучит как бернарди-львионовское «Что пошло не так в исламе?». Салафиты позапрошлого века содержала реформаторский импульс. Последователи и реформаторства, и исламизма испытывают неудовлетворение современным состоянием ислама и пытаются его изменить. И первые, и вторые предлагают свой ответ на вызов современности. Для исламистов ответ сводится к «очищению ислама», к коррекции на этой основе модели общества и государства при постоянном приспособлении современности к религиозным нормативам. Реформаторы, радуя за истинный ислам, делают упор на переосмыслении исламских постулатов, что является обязательным условием для реформы всего общества.

Мусульманский мир абсолютизирует собственный культурный опыт, над ним тяготеет «комплекс великой цивилизации». Он, если можно так выразиться, страдает «цивилизационной автаркией». Любая новация болезненно напоминает о его минусах, о том, что позитивные изменения возможны лишь при заимствовании чужих достижений. Отсюда призыв к модернизации, к реформе ассоциируется с копированием чуждого исламу опыта, а те, кто к этому призывает, выглядят невольными ренегатами. Комментируя сложившуюся ситуацию, один из наиболее пострадавших от религиозного экстремизма политиков президент Пакистана Первез Мушарраф признает, что «мусульмане остались далеко позади в социальном, моральном и экономическом развитии», что они «замкнулись в своей раковине и отказались учиться и обрести что-либо у других и достигли самых глубин отчаяния и упадка». А в качестве единственного выхода Мушарраф видит «просвещенную умеренность», модернизацию, демократию и секуляризм⁶.

Чем больше ощущают мусульмане свою слабость перед Западом, тем решительнее они готовы отстаивать свою идентичность. Эта раздвоенность имела место и раньше, в XIX — первой половине XX в. Но тогда, зачарованные Западом, многие верили в возмож-

ность, заимствуя у него отдельные идеи и принципы, быстро «исправить» мусульманское общество, сделать его сравнимым с европейским.

Вершиной веры в успешность такого пути стал в первой половине XIX в. Египет при хедиве Мухаммаде Али (1805–1849), сумевшем провести реформы, создать оригинальную систему образования, построить новую армию и флот, который по качеству превосходил европейские флоты того времени. Египетский правитель любил сравнивать себя с российским императором Петром I. Однако реформы так и не были доведены до конца, а сам он был разгромлен коалицией европейских держав, испугавшихся появления на Ближнем Востоке сильного и деспотического конкурента.

В XIX в. у сторонников мусульманского реформаторства была надежда на чудо. То было время романтизма. Разрыв между Западом и Востоком не казался столь оглушительным. Да он и не был таким хотя бы потому, что среди великих держав все еще числилась Османская империя. Дети мусульманской элиты направлялись на обучение в Европу не для того, чтобы осесть на старом континенте, как это происходило позже, в XX в., но для того, чтобы, вернувшись, привезти с собой новые идеи, вернуть на родину энергию созидания. В поведении тогдашнего и нынешнего поколений мусульманской молодежи видится символика: те мечтали о переустройстве своего дома, эти — о собственном обустройстве в доме чужом.

XX в. принес разочарования. Реформаторство не стало основным направлением общественной мысли. Реформы, хотя они и происходили, шли медленно и не давали быстрых результатов. Росла пропасть между вестернизовавшимися элитами и остальным обществом. Реформаторские идеи компрометировались поведением этих элит, которые делали ставку на национализм, обращаясь к исламу лишь для ритуальной интерпретации своих идей.

Сторонники реформаторства различают определения «исламский» и «мусульманский». Для них понятие «мусульманин» связывается не столько непосредственно с исламом, сколько с историей, в которой ислам был *одним из факторов*, влиявших на развитие мусульманских обществ. На уровне массового сознания это может восприниматься даже как ересь, поскольку обычно ислам преподносится как образ жизни. Однако ясно и то, что ислам, оставаясь источником влияния, с конца XVIII в. постоянно «догоняет» развитие общества, пытается приспособиться к нему.

Религиозное реформаторство не было востребовано обществом, которому оно было неинтересно и даже скучно. Основная масса людей, возможно, и не ведает о такого рода богословских и философских изысках. Они откликаются на простоватые речи мулл и уличных политиков о справедливости, об обидях, нанесенных врагами-иноверцами. Большинство верит, что переосмысление ислама ведет к его искажению. Средний класс (который в разных мусульманских странах выглядит по-разному) прагматичен, технократичен и сравнительно индифферентен в отношении религии. Более того, ему скорее ближе консервативный ислам, что компенсирует его бытовую и меркантильную арелигиозность. Реформаторство ближе среднему классу по духу, но от него нет, так сказать, практической отдачи, в то время как от консерватизма исходит ощущение покоя и стабильности.

В XX в. увлеченные национализмом правящие элиты не уделяли внимания реформаторству, считая, что реформы можно проводить помимо ислама, и время от времени используя религию для подтверждения своего курса. В результате всего этого, когда в конце 70-х годов на политическую сцену буквально ворвался исламизм, у него не оказалось — и не могло оказаться — действующего на религиозном поле серьезного оппонента.

И все же, оставаясь на периферии общественной мысли, не будучи способным проникнуть глубоко в массовое сознание, а лишь скользя по его поверхности, находясь в жесткой конфронтации с популистским исламизмом, реформаторское направление выжило. Не есть ли это его главное достижение?

Реформа и мазхабы

Привязка реформаторской мысли к тому или иному мазхабу на первый взгляд выглядит архаичной и чересчур богословской. Но... реформаторы остаются в их рамках, подбирая среди их толкований наиболее подходящие для современной эпохи. Поиски реформаторских начал во всех четырех мазхабах — ханбалитском, маликитском, шафиитском, ханафитском — не столь отвлеченны, как это представляется политологам. Формально богословские, они это соотносятся с идеологией ислама и практикой политиков.

Напомним, что все четыре толка суннитской части мусульманского мира классифицируются по степени либерализма. Наиболее

либерален ханафитский толк, далее следуют шафиизм, маликизм и уже затем ханбализм, господство которого на Аравийском полуострове благоприятствовало установлению здесь отделившегося себя от всех толков радикального ваххабизма.

Либеральный ханафизм распространен в Турции, Центральной Азии, следующий за ним по степени либерализма шафиитский толк — в странах Юго-Восточной Азии, главным образом в Индонезии, маликизм — в Северной Африке, ханбализм — в Саудовской Аравии. Конечно, принадлежность к тому или иному толку нельзя абсолютизировать. Реформаторов можно встретить и в Саудовской Аравии, а консерваторы (включая исламистов) обнаруживаются среди центральноазиатских и турецких ханафитов.

К маликизму, второму по жесткости толку, обращается один из наиболее известных реформаторов наших дней директор Международного института изучения ислама в современном мире Мухаммад Халид Масуд⁷, который ищет источник реформаторских толкований ислама не в либеральном шафиизме, но в более строгом мазхабе. Профессор Масуд полагает, что если в шафиизме источниками исламского закона являются Коран, хадисы, *иджма* (согласие во мнениях исламских правоведов) и *кьяс* (суждение по аналогии), то в маликизме особое значение имеет «принцип интереса» (*маслаха*), означающий, что исламский закон не только исходит из священного текста, но и учитывает социальную практику. При этом Масуд ссылается на одного из виднейших богословов маликитского толка Шатиби (ум. 1388), который, как известно, «переозвучил» установки основоположника данного толка строгого Малика ибн Анаса (713–795).

Однако при всем том именно ханафизм — главный оппонент исламистов, а приверженность к нему — фактор сдерживания радикализма. К ханафизму взывают центральноазиатские и российские татарские священнослужители и политики, когда говорят о необходимости защитить «наш традиционный ислам» от чуждых представлений. Под словом «наш» подразумевается ислам национальный — татарский, узбекский, турецкий и пр. Такой подход противоречит идее транснациональности ислама. Поэтому, строго говоря, абсолютизация «своего» мазхаба уязвима и далеко не всегда может восприниматься как аргумент в пользу реформы ислама.

И все же не случайно, что в России именно от татар-ханафитов исходят реформаторские идеи, связанные с желанием вернуться к обновленным идеям джадидизма, сделать ислам «европейским», отбросив консервативные интерпретации. В реформаторском

духе стремится воспитывать новое поколение священнослужителей официальное духовенство, получающее полную поддержку политиков. В предисловии к рекомендованной в качестве учебника для исламских учебных заведений России книге арабского богослова Абд аль-Хамид Махмуда Тахмаза «Ханафитский фикх в новом обличье» его издатели из Муфтията Нижнего Новгорода подчеркнули, что их цель — «максимально приблизить издание к уровню европейского учебника»⁸. Учебник получил одобрение от светской власти, которая также при каждом удобном случае напоминает, что традиционный российский ислам не имеет ничего общего с его ближневосточными версиями.

К традиционному исламу апеллируют руководители центрально-азиатских государств. Они ссылаются на ханафитский мазхаб, подчеркивая его умеренность, связанную с обстоятельствами исторического развития. Сами политики избегают вторгаться в пространство религиозной мысли. Это компенсируется богословами, например бывшим муфтием Узбекистана Мухаммад-Содик Мухаммад-Юсуфом, всегда подчеркивавшим важность именно ханафитской идентичности узбекского ислама.

Показательно, что анонимный идеолог радикальной «Хизб ат-Тахрир аль-ислямий» в опубликованной в 2003 г. книге «Халифалар» пытался опровергнуть именно *ханафитскую интерпретацию халифата*, который, по мнению жившего в Мавераннахре в XII в. ханафитского же богослова Умара ан-Насыфи, просуществовал лишь 30 лет после кончины Пророка в 632 г. и уже не может быть восстановлен.

Приверженность ханафитскому и шафитскому толкам не является непроходимым барьером для исламского радикализма и обязательным условием распространения реформаторских идей. Однако игнорировать это обстоятельство не следует. Тем более что мусульманские духовные авторитеты, призывая к терпимости, рассуждая о необходимости войти в современность, нередко в качестве аргумента напоминают своей пастве о ее принадлежности к гибким, «открытым» исламским мазхабам.

Ислам и секуляризм

Одним из базовых критериев исламского реформаторства является благосклонное отношение к секуляризму. Проблема секуляризма

идеологизирована всеми, кто рассуждает на эту тему, — и реформаторами, и исламистами, и, конечно, размышляющими об исламе западными политиками и учеными. Если для исламистов любое слово, имеющее в своей основе корень «*secular*», является неудобоваримым, бранным, то реформаторы занимают здесь терпимую позицию. Своей задачей они полагают, во-первых, доказать наличие «секуляризационного момента» у мусульманского общества, его совместимость с общим (по существу, принятым на Западе) понятием прогресса, во-вторых, отстоять исламскую версию секулярности.

Секуляризация возводится ими к истокам ислама. Иранский богослов Мохаммад М. Шабестари считает, что у исламского Закона — светская основа, а, например, «понятие справедливости в Коране, будучи применено к отношениям между людьми, ... есть секулярная концепция, которая предписывает не только соблюдать мораль применительно к ближнему, но и заботиться о поддержании социального порядка»⁹.

Отправная точка реформаторов — утверждение, что секуляризация в исламе не тождественна секуляризации на Западе. Во-первых — в силу различных исторических условий, а во-вторых (и это самое главное) — если для Европы секуляризация означала отторжение религии от государства, а также государственный контроль над ней, то для мусульманского мира это было различием поведенческих нормативов, регламентирующих только религиозную жизнь, и тех принципов, которые определяют жизнь общества и государства.

Христианский мир осуждается за «противоестественную» борьбу за власть между государством и религией, в то время как исламу свойственно разделение функций между государством и религией, которое исключает противоречия между ними. «Пока христианская Европа переживала эпохальную борьбу между государством и церковью, большинство мусульманских стран оставались умеренно религиозными, и мусульманские религиозные лидеры играли активную роль в обществе, не ставя перед собой цели иметь абсолютный авторитет, за который боролась средневековая Римская католическая церковь»¹⁰.

Таким образом, исламская секуляризация, по мнению реформаторов, возникла в исламе еще в XVIII в. помимо Европы и соответствовала эволюции мусульманского государства и общества. Исламская секуляризация, подобно европейской, способствовала

модернизации общества, раскрепощению личности, формировала ее отношения с государством, но не затрагивала основы религии. Проникший же из Европы в мусульманский мир секуляризм, который «освобождал» общество от религии, был изначально чужд мусульманству, внося в него нежелательный диссонанс.

Забывший сегодня арабский мыслитель, египетский шейх из университета «аль-Азхар» Али Абд ар-Разик (1888–1966) в 20-х годах предпринял оригинальную и авантурную с точки зрения исламской ортодоксии попытку истолковать «секуляризацию по-исламски» в богословском бестселлере того времени «Ислам и законы нравления». Он стремился разделить ислам как комплекс веры, норм морали и ритуалов, идущих от священных текстов, и ислам как историю общины, которая пыталась оправдывать свою веру, используя мораль и придерживаясь ритуалов, из нее исходящих. В силу особых исторических причин община сочла возможным исходить из политики, которая предписывала продлевать священную общину Пророка. Однако, по замечанию Абд ар-Разика, это был не единственный способ жить, следуя вере и ее этическим принципам¹¹. Тем более что после кончины Пророка в 632 г. ситуация в общине кардинально изменилась, и уже существовавший при четырех праведных халифах халифат был исламским лишь номинально. За такие мысли Абд ар-Разик бы лишен права преподавать в университете.

Для историка в позиции Абд ар-Разика нет ничего удивительного. Европейский политик вообще не заметит всех этих богословско-юридических тонкостей. Но для мусульман, стремящихся к самоопределению в системе нынешних координат, суждение Абд ар-Разика чрезвычайно важно. Оно предполагает, во-первых, невозможность копировать действия и нормативы общины пророка Мухаммада, а следовательно, во-вторых, «разводит» собственно религию и общину, т. е. государство. Ведь оказывается, что государственная политика, которая уже при праведных халифах не была и не могла быть исключительно исламской (три из четырех праведных халифов умерли насильственной смертью), по сути автономна от религии.

Профессор Иллинойского университета выходец из Ирана Хаммед Шахидьян считает, что часть вины за пассивность в мусульманском мире секулярного начала лежит на западных политиках и ученых, которые смешивают понятия «исламский» и «мусульманский», тем самым якобы отнимая у мусульман возможность

мыслить и действовать вне рамок ислама. Политика, общество, культура и все прочее в их рассуждениях коррелируются только с исламом. По западной логике, пишет Х. Шахидьян, мусульмане обязаны мыслить только как мусульмане. Они рассматриваются как обязательные «последователи ислама», а не как субъекты самостоятельного действия. Все мусульмане, таким образом, оказываются помещенными в некое «цивилизационное гетто», рамки которого определяют не они сами, но их внешние визави. Такой подход неверен, ибо не соответствует истинному положению дел в мусульманском обществе, где есть иные мусульмане, те, кого он называет «другие от ислама»¹². Шахидьян проводит четкое различие между «исламским» и «мусульманским», секуляризируя последнее понятие, десакрализуя его. Другой мусульманский исследователь, Атаулла Сиддики, рассуждая о молодых мусульманах Европы, отмечает, что среди них появляется тип «мусульманина без ислама», представители которого «принадлежат к молчаливому большинству» и отличаются от привычного для западных СМИ образа мусульманина¹³. В позиции А. Сиддики содержится своеобразный римейк христианского «кесарю кесарево...». Этот христианский триумф остается одним из главных направлений богословской и идейной полемики мусульманской мысли.

Еще в 50–60-х годах националистические элиты обращались к исламу преимущественно для религиозной интерпретации своего курса, причем, как правило, занимались этим не столько политики, сколько приближенные к ним улемы и имамы. В большинстве мусульманских стран (ярким исключением оставались страны Персидского залива) националисты принимали «скрытую секуляризацию» и если не отделяли религию от политики, то уж во всяком случае оттесняли ее на периферию.

Но, как отмечает тунисский исследователь Абду Филяли-Ансари, «хотя *секуляризация* так или иначе *состоялась* (в любом случае ее последствия имеют место), *секуляризм* отвергается большинством населения»¹⁴. «За исключением коротких промежутков (например, в момент преобладания национализма) секуляристы находились в оборонительной позиции»¹⁵.

Таким образом, трансформация государства происходит как бы помимо ислама, тогда как социум не может существовать вне религии и, более того, выступает против разделения на профанное и религиозное. Иными словами, меняется, секуляризируется государство (его институты), ислам же продолжает выполнять функции

регулятора отношений внутри общины. Секуляризация не касается или почти не касается мировоззренческих основ мусульман. Ни одно мусульманское государство в лице правящей элиты не осмелится и вряд ли в обозримом будущем публично осмелится *отделить себя от религии*, что раз и навсегда проводит разделительную черту между мусульманским и христианским миром, в котором уже давно декларирована свобода вероисповедания.

Реформаторский подход призван обеспечить мусульманским «прогрессистам» двойную лояльность — современности, которая отождествляется с Западом, и традиционности. Эта вынужденная позиция является скрытой формой самооправдания и «извинения» за слабость секуляристской тенденции, за то, что в мусульманском сообществе религия по-прежнему неотделима от политики, что с упадком националистической идеологии стало еще очевиднее.

Ислам либеральный

С реформаторством связываются понятия «либерализм», «либеральный ислам». Либеральный ислам категорически отвергается подавляющей частью мусульманских идеологов и практически всем духовенством. Они осуждают появление среди мусульман разновидностей «новых умеренных — “либеральных”, “прогрессивных”, “умеренных” и “просвещенных умеренных” мусульман»¹⁶. Один из радикальных мусульманских идеологов России как-то оборонил, что «исламский демократ» звучит столь же нелепо как «мусульманский алкоголик».

Либеральную реформаторскую волну в исламской идеологии активно поддерживают на Западе. Профессор из Северной Калифорнии, автор антологий «Либеральный ислам» Чарльз Керзман считает, что «хотя у либерального ислама есть параллель с западным либерализмом, он не просто эхо Запада»¹⁷. Либеральная практика, по мнению Ч. Керзмана, существовала уже во времена пророка Мухаммада. Коран утверждает, что у человека всегда существует свобода выбора, а шариат либерален, поскольку признает свободу мысли. И, конечно, одним из главных признаков либерализма в исламе является наличие иджтихада — права на самостоятельное, идущее вразрез с большинством мнение. В самом деле, в Коране есть множество аятов, которые при желании можно истолковать в духе либерализма. Искать либеральное начало в Коране, факти-

чески втягиваясь в богословскую дискуссию, — дело бессмысленное. В священных книгах ислама (и христианства), в шариате достаточно просто отыскать корни, пригодные для любой идеологии. Под многими «либеральными» кораническими положениями, не задумываясь, подпишутся не только реформаторы, но и исламисты, не перестающие повторять, что свобода человека присуща ему в рамках шариата и этой свободы ему вполне достаточно.

При желании можно записать по ведомству либерализма целую плеяду самых разноплановых мусульманских мыслителей от Джемала ад-Дина аль-Афгани и иранского аятоллы Али Шариати (1933–1977) до фундаменталистов типа Абу Аля Маудуди, Юсуфа Карадави, поскольку все они согласны с иджтихадом, были склонны порассуждать о личности человека и его праве на свободу поступков. Но все они столь же дружно заявляли, что свобода волеизъявления мусульманина ограничена и реализуется только в рамках ислама (измена которому, между прочим, наказуется смертью).

Вопрос в том, какой тип идеологии, какие ценности устойчиво преобладают в обществе. И здесь следует помнить, что в исламе индивидуализм уступает общинности, коллективизму и интересы личности полностью подчинены интересам общины. Одной этой аксиомы достаточно, чтобы обнаружить зыбкость либеральных поползновений в исламе.

Конечно, у мусульманской политической и интеллектуальной элиты присутствует понимание того, что успех Запада предопределен индивидуалистским характером его менталитета, заложенным еще в античную эпоху и воодушевленным Реформацией. Но в подавляющем большинстве мусульманские «западники» — интеллектуалы, политики — предпочитают не афишировать публично свои взгляды. Они в заведомом меньшинстве, в своего рода внутренней эмиграции и сознают, что суждения о необходимости и неизбежности переосмысления исламской традиции, разработки нового в широком смысле «либерального тафсира» (толкования Корана) вряд ли приемлемы для большинства. Даже на состоявшейся в сентябре 2002 г. в Вашингтоне конференции «Либеральный ислам», где большинство присутствовавших мусульман поддерживало реформаторские идеи, многие ее участники были недовольны этим вынесенным в название определением.

Замечу, что арабские, пакистанские, иранские и прочие идеологи и ученые (в мусульманском мире это часто одни и те же люди), деятели культуры чаще всего переходят на позиции бескомпро-

миссного, «крайнего» реформаторства и либерализма тогда, когда им удастся обосноваться на Западе. Другой распространенный вариант — их мировоззрение сформировалось в молодые годы, проведенные в европейских и американских университетах. Радикальный настрой живущих на Западе сторонников реформы — это, кроме всего прочего, компенсация за вынужденную сдержанность, за невозможность быть предельно откровенным в мусульманском обществе. Такие люди формируют странную среду «мусульман-космополитов», которые стремятся изжить зависимость от традиции, пытаются наблюдать за ней как бы извне. Однако самим своим образом жизни и мышления, отчаянным стремлением преодолеть свой «мусульманизм» они подтверждают силу исламской традиции. Их можно назвать «исламистами наоборот» (протест против консерватизма иногда принимает эпатажно-экстремистскую форму, как это случилось с Салманом Рушди, автором знаменитых «Сатанинских стихов», в которых нарочитое оскорбление религиозной традиции в каком-то смысле выражает скрытое признание бессилия перед ней).

До сих пор каждый, кто твердо высказывается за необходимость пересмысления исламской конфессионально-культурной традиции, сталкивается с неприязнностями у себя дома. История исламского либерализма полна трагедий, среди которых упомянем хотя бы гибель в 1992 г. знаменитого арабского интеллектуала Фарага Фоды, покушение на египетского классика Нагиба Махфуза, смертные приговоры, вынесенные Салману Рушди имамом Хомейни и алжирской феминистке Халиде Мессауди «Движением за исламское государство».

Беда исламских либералов-реформаторов в том, что они не чувствуют себя субъектами политики. И находящиеся при вестернизированных правящих элитах придворные идеологи, и независимые мусульманские мыслители ощущают свою вторичность в мусульманском мире, внутреннюю зависимость от общества и внешнею — от Запада. Их идеи и мнения проникают в мусульманский мир через Запад на иностранном языке или в переводе на родной, на котором излагать собственные идеи им зачастую труднее, чем по-английски, по-французски, по-немецки, а теперь еще и по-русски. И здесь реформаторы удивительно похожи на исламистов, также все больше пользующихся европейскими языками (об этом я уже писал выше).

Суданский реформатор Махмуд Мухаммад Таха называет нынешнее состояние дел «тупиком шариатской реформы»¹⁸, а саудов-

ский мыслитель Абд аль-Хамид А. Абу Сулейман пишет о «кризисе мусульманского мышления», выход из которого возможен лишь на пути сотворения «современной исламской самобытности» (*Asalab*), давая при этом высокую оценку протестантизму¹⁹. К переосмыслению исламских толкований вызывает советник президента Татарстана ученый Рафаэль Хакимов. Но он же сам сознает, насколько это трудно сделать даже в прошедшем атеистическую обработку Татарстане²⁰. Дома у Хакимова нет таких влиятельных оппонентов, как у реформаторов Ближнего Востока или Юго-Восточной Азии, но и его нестандартные замечания вызывают отповедь со стороны местных традиционалистов.

Сособой страстью спорят в мусульманском мире о демократии. С одной стороны, в обществе присутствует понимание, что именно от ее наличия (или отсутствия) зависит развитие общества. Мусульманский мир «усвоил» многопартийность, парламентаризм, свободу слова, на которую, правда, накладывают ограничения как авторитарный характер режимов, так и исламская традиция (основы ислама, ортодоксальные религиозные нормативы не обсуждаются).

По мнению американских исследователей Рональда Инглхарта и Пиппы Норрис, «в последнее десятилетие демократия стала единственной политической моделью, к которой призывают вне зависимости от политической культуры». В Албании, Египте, Азербайджане, Индонезии, Марокко, Турции ее поддерживают от 92% до 99% населения.

Тенденция к демократизации присутствует и в таких «продвинутых» государствах, как Турция, Тунис, Египет, и в традиционалистских странах, например, в Йемене, в эмиратах Персидского залива и даже Саудовской Аравии. Неслучайно заботу о привнесении элементов демократии проявляют именно некоторые монархи — марокканский, иорданский, саудовский, осознающие, что внедрение демократических институтов при общем традиционном характере политической культуры может в итоге способствовать укреплению их власти. Выборы стали привычными в странах Персидского залива, на них в 2005 г. откликнулась даже Саудовская Аравия (это были муниципальные выборы), тем самым смирившись с неизбежностью демократизации.

40 из 56 стран — участниц Организации «Исламская конференция» — подписали и ратифицировали Международное соглашение о гражданских и политических правах и Международное соглаше-

ние об экономических и социальных правах, 48 государств ратифицировали Конвенцию об исключении любых форм дискриминации женщин. Все мусульманские страны являются участницами Конвенции о правах ребенка.

Но, с другой стороны, отнюдь не все подписавшие эти документы государства на деле готовы к соблюдению публично признаваемых ими правовых и политических норм, сформулированных за пределами мусульманского мира.

Да и вообще «практическая демократия» в мусульманском мире выглядит ограниченной, а зачастую она и вовсе похожа на фарс. Лишь в четверти из 47 мусульманских государств существуют реальные выборные демократии, причем среди них нет ни одного арабского государства²¹. Даже там, где идею демократии разделяет свыше 90% населения, на выборах побеждают и остаются у власти авторитарные режимы. Демократические устремления мусульман корректируются их религиозной приверженностью. Так, 88% египтян считают, что неверующие не годятся для занятия публичных должностей, такого же мнения придерживаются 83% жителей Ирана и 71% населения Бангладеш (в США — 40%)²². В мусульманских странах слово «верующий» означает мусульманин.

Правящие элиты систематически делают громкие заявления о неподготовленности мусульманского общества к демократии, о непригодности для него западных демократических норм. «Демократические институты, — по словам президента Узбекистана Ислама Каримова, — должны отражать менталитет, особенности культуры народа. Известно, что западный образец демократии основан на философии индивидуализма, чрезмерной политизации масс. Восток же предлагает демократию, основанную на идее коллективизма, патернализма, приоритете общественного мнения»²³. Такие сентенции на деле являются более или менее удачным камуфляжем для авторитарных режимов, которые вполне обоснованно опасаются того, что демократизация приведет к ослаблению их позиций, ограничит их влияние и лишит харизмы.

Результаты выборов в мусульманских странах, несмотря на противостояние между конкурентами, почти всегда предсказуемы. Победа зарезервирована за партией власти. Президент известен еще накануне подсчета результатов. Редким исключением оказались в 2001 г. выборы в Иране, где неожиданно победу одержал либеральный по местным меркам Мохаммад Хатами, против которого было настроено подавляющее большинство консервативного по-

литического и религиозного истеблишмента. Зато в 2005 г. вопреки прогнозам западных аналитиков, считавших, что в стране продолжат нарастать либеральные настроения, победил ярый консерватор Махмуд Ахмадинежад, что впоследствии опять дало возможность говорить о давлении на избирателей со стороны местных клерикалов и даже о фальсификации ими результатов выборов.

Кстати, трудно однозначно определить принадлежность к реформаторству Хатами его сторонников. В свое время он получил 77% голосов избирателей именно потому, что большая часть общества ждала от него нового либерального курса. С другой стороны, *аиталла* Хатами принадлежал к исламистам, пусть и умеренным. Поэтому вопрос о том, являются ли существующие внутри иранского истеблишмента противоречия противоречиями между двумя ветвями исламистов или это противоречия между исламизмом и реформаторством, оставался открытым.

Американская исследовательница Марина Оттауэй характеризует нынешние режимы в мусульманских странах как «полуавторитарные системы, которые не являются несовершенными демократиями, борющимися за улучшение и консолидацию, а озабочены поддержанием видимости демократии, не подвергая самих себя риску свободной конкуренции»²⁴. Иными словами, авторитарные светские и полусветские режимы неизбежно оказываются естественными противниками реальной демократии, ибо она угрожает их власти. Причем одним из наиболее веских аргументов в защиту авторитаризма и против демократизации является утверждение, что демократия может открыть дорогу к власти исламистам.

Этот тезис настойчиво поддерживают правящие элиты практически во всем мусульманском мире включая Египет, Саудовскую Аравию, Индонезию, Пакистан и т. д. Среди прочих такого же мнения придерживался палестинский лидер Арафат, в чем ему удавалось убеждать даже своих израильских оппонентов. Большинство экспертов полагают, что «хуже всего то, что они (мусульманские лидеры. — А. М.) наверняка правы»²⁵. Это же долгое время служило главным козырем Ислама Каримова, оправдывавшего меры по ужесточению своего режима исламистской угрозой. Рост влияния исламистов может и в самом деле явиться неизбежной издержкой демократизации. Это обстоятельство нельзя не учитывать. Путь демократизации слишком долг, и наивно верить, что уже на самых ранних ее этапах исламизм сойдет с политической сцены. Даже гипотетическое усиление светской оппозиции социалистического характера не от-

менит популистскую идеологию и близкую к обездоленным массам фразеологию исламистов. К тому же, участвуя в политической борьбе на национальном уровне, исламисты часто склонны к мимикрии, приспособлению к новым политическим условиям.

Вряд ли в каждой стране при равных возможностях исламисты «обречены» на успех. Свидетельством того, что мусульманское общество не обязательно поддерживает исламистов, послужили выборы 2005 г. в Палестине, где умеренный светский политик Махмуд Аббас получил 62,5% голосов. А ведь именно исламисты оказываются последние годы на острие противостояния с Израилем.

Среди сторонников реформаторской идеи выкристаллизовались два подхода. Первый вполне укладывается в рамки нормативного понимания демократии. «Когда я говорю “демократия”, — пишет исследователь из Центра изучения демократии в Вестминстерском университете и координатор проекта «Демократия на Ближнем Востоке» Абдельваххаб аль-Эффенди, — я имею в виду следующее: самоуправление народа посредством свободно избранных институтов и представителей. Нет власти от Бога, нет шуры, нет исламской демократии. Есть просто демократия»²⁶.

Исследователь из Университета Торонто Надер Хахеми полагает, что наличие или отсутствие демократии в обществе напрямую зависит от традиций этого общества, от пройденного им исторического пути. С этой точки зрения перспективы демократизации для мусульманского мира Н. Хахеми оценивает скептически: «Действующие ныне в мусульманском мире мечети, религиозные школы... подпитывают ценности, которые противоречат демократии и либерализму»²⁷. Н. Хахеми уверен, что в силу особенностей исторического развития и традиций мусульманский мир невосприимчив в демократии. Здесь нет ни демократической традиции, ни цепочки ее передачи из поколения в поколение, т. е. самих демократов, устойчивого слоя или группы носителей демократической традиции.

Этот подход подразумевает возможность демократической мутации помимо ислама, как бы «параллельно» исламской традиции, что означает необходимость преобразования общества в секулярное. Однако вряд ли такое в полной мере осуществимо в ближайшие десятилетия. К тому же упор на неконгруэнтность исламских ценностей и демократии представляет ее чуждой мусульманскому обществу, а призыв к ее установлению — следствием внешнего давления.

Сторонники второго подхода делают упор на непротиворечии ислама демократическим принципам, на амбивалентности корани-

ческих положений. В качестве примера сошлемся на иранского богослова Абдулкарима Соруша, говорящего о возможности различных толкований Корана, а также о том, что сами персы являются обладателями тройного наследства — национального, религиозно-го и западного²⁸.

Мохаммад М. Шабестари уверен в том, «что сегодня у мусульман есть теоретическая возможность реформировать свою законодательную систему и создать демократические государства, опираясь на секулярность и гуманность закона исламской традиции»²⁹. Аналогично высказывается лидер тунисской партии «ан-Нахда» шейх Рашид аль-Гануши, полагающий, что главные задачи сегодня заключаются в преодолении мусульманским обществом отсталости, в освобождении его от зависимости от «другого», в «примирении ислама и современности, что означает распространение демократии и свободы, каждая из которых соответствует исламским принципам»³⁰.

Приведем рассуждение об исламе и демократии Хикмета Хаджи-Заде, азербайджанского политика, одного из авторов программы оппозиционной партии «Мусават» (математика по образованию), утверждающего, что «исламский мир на пороге демократических реформ». Он сослался на вереницу аятов Корана: «О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами, и вы должны признавать друг друга» (сура 49, аят 13), что утверждает равенство между людьми и народами; «И вот, сказал Аллах своим ангелам: Я устанавливаю на земле своего заместителя» (сура 2, аят 30), что свидетельствует о правлении народа; «Скажи: “Вот истина от Господа Вашего: кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть не верует”» (сура 18, аят 29) — признание свободы выбора; «Нет принуждения в вере» (сура 2, аят 256) — доказательство свободы совести³¹. Все это наивно и даже трогательно. Дело, однако, в том, что примерно такая аргументация оказывается востребованной массовой аудиторией, повлиять на сознание и образ мыслей которой и является главной стратегической задачей сторонников реформы. В противном случае реформаторство останется привилегией узкого круга интеллектуальной элиты (теми же цитатами из Корана привычно пользуются исламисты, но уже в своих целях).

Отношение к демократии строго коррелируется с вопросом о правах человека. Игнорировать его не могут даже исламисты, которые «включают права человека в дискурс своих политических программ и своих целей»³². И здесь опять-таки можно говорить о двух подходах. Первый отрицает возможность определения прав

человека на основе какой бы то ни было религии, в том числе ислама. Его сторонники признают, что в исламе отсутствуют механизмы защиты прав личности, которая определяется принадлежностью человека к религии, к исламу. По мнению Бассамы Тибри, «в исламе нет традиции и даже автономных институтов, предназначенных для защиты человеческого достоинства или терпимости в отношении инакомыслящих»³³. Сходной позиции придерживается суданский реформатор Абдулахи ан-Наим, который не усматривает отдельно «исламских прав человека» и настаивает на их общечеловеческом смысле. Права человека определяются самим человеком, являются уделом светской политики, которая при необходимости может прибегать к различным религиозным интерпретациям. Оценка же мусульманскими мыслителями прав человека вне контекста религии возможна только на Западе, поскольку на родине они могут легко быть обвинены в измене исламу.

Второй подход объявляет источником и регулятором прав человека священные книги, выход за пределы которых невозможен. Кстати, именно его придерживались классики исламского реформарства.

В качестве образца второго подхода можно назвать принятую в 1990 г. Каирскую декларацию по правам человека в исламе, под которой, заметим, стоят подписи не исламистов, но представителей мусульманских правящих элит, неоднократно свидетельствовавших свою верность модернизации и реформе. Прежде всего в этой декларации речь идет о правах человека в исламе, что само по себе проводит водораздел между общечеловеческим и конкретно исламским пониманием. В преамбуле говорится об особой миссии мусульманства, которую «Господь сделал наилучшей нацией, давшей человечеству универсальную и хорошо сбалансированную цивилизацию» (что это как не специфическая, исламская форма глобализации!). Далее в тексте прописан запрет на приостановление кем бы то ни было основополагающих прав и свобод в исламе, на нарушение или игнорирование их, что *на практике* означает запрет для мусульманина на выход из ислама. В Каирской декларации сказано, что «каждый человек имеет право в рамках шариата на свободу передвижения и выбор места жительства», отмечены «определенные права родителей в отношении своих детей» «в соответствии с догматами шариата»³⁴.

Рассуждения в таком духе о правах человека в исламе, да и вообще о демократии созвучны знакомым по недавней истории СССР

идеологемам о «преимуществах социалистической демократии», которая также была пригодна только для социализма (коммунизма) и только в соответствующем обществе. Каирская декларация разработана самой влиятельной организацией мусульманского мира, и ее установки не могут полностью игнорироваться участвовавшими в ней странами вне зависимости от степени консерватизма или либерализма правящих в них элит.

Вынужденно терпимос, а то и просто лицемерное отношение правящих элит к соблюдению прав человека во многом объясняется тем, что это обязательное условие для поддержания нормальных отношений с Западом. Среди правящей верхушки преобладают двойные стандарты: говоря напрямую с Западом, она делает упор на демократию вообще; «среди своих» и во внутренней пропаганде акцент переносится на специфику «исламской демократии». Отсюда «синтетичность» высказываний, на которые ссылаются журналисты и аналитики.

Оба подхода к демократии — и первый, созвучный идеологии и философии Запада, и второй, постулирующий исламскую традицию, одновременно продуктивны и контрпродуктивны. Каждый в отдельности не даст ответа на вопрос о синтезе демократии и исламской традиции. Слабость первого заключается в априорном отторжении любых нормативов исламской политической культуры, второго — в попытке подстроить общедемократические принципы под «свою» традицию. Оба подхода сосуществуют в идеологии и богословии, конкурируя между собой, привлекая к себе одних и отталкивая других.

Одним из условий для модернизации общества и государства является консенсус сторонников религиозных и светских представлений. Поиски такового идут постоянно, время от времени возникает ощущение, что он будет найден, но практика свидетельствует, что это сближение, пользуясь языком математики, является асимптотическим, т. е. непересекающимся, а потому вечным и... в известном смысле бесперспективным.

О мусульманском феминизме

Дискуссионным, даже болезненным является вопрос о трактовках в исламе места в обществе женщины. В последние два десятилетия женский вопрос стал едва ли не главным при определении степе-

ни модернизации мусульманского общества, его демократичности. Существует устойчивое мнение, что никакая реформа не осуществима и никакая демократизация невозможна без достижения гендерного равенства.

Женская тема в современном мусульманском мире соткана из парадоксов. С одной стороны, ему присуща устойчивая патриархальность, прочность шариатского законодательства, которое, заметим, признает за женщиной немало прав в семейной жизни и в соответствии с мнением всех богословов оберегает ее интересы. В мусульманском мире 82% считают, что высшее образование важнее для мальчиков, на Западе — 55% (замечу: тоже не так уж мало)³⁵.

С другой стороны, и в либеральной Турции (Тансу Чилер), и в консервативном Пакистане (Беназир Бхутто), и в Бангладеш (Халеда Зия) женщины занимали премьер-министерские посты. В Индонезии дочери сразу двух бывших президентов — Сукарно и Сухарто — Тутут и Мегавати примеряли на себя тогу национального лидера, а Мегавати даже победила на президентских выборах. Женщины (особенно некоторые жены и дочери вождей) проявляют активность в политике Казахстана и Киргизии. Приобщиться к политике пытаются иранки. В большинстве мусульманских стран женщины участвуют в выборах. В 2005 г. это право было им предоставлено даже в Саудовской Аравии.

Вопрос о полном равенстве между мужчиной и женщиной в мусульманском мире, за исключением организуемых либералами конференций, не обсуждается. В мусульманских странах существуют различия в положении женщин. В Юго-Восточной Азии они пользуются большей свободой, чем на Ближнем Востоке и в Северной Африке, где только 10 из 16 стран подписали Конвенцию против любых форм дискриминации женщин.

Уйдем от банальностей и, не вдаваясь в детали известного реформаторского толкования женского вопроса, который так или иначе согласуется с шариатом (в его либеральной интерпретации), порассуждаем о феминизме. Ведь его можно интерпретировать как специфическую форму реформаторства, в которой субъект и объект совпадают: реформаторши сами реформируют образ своей жизни.

Феминизм в исламе амбивалентен. Если принимать во внимание энергию и самостоятельность действий свободолюбивых мусульманок, их независимое политическое (и частное) поведение, претензию на свободу самовыражения, то всех их без исключения

можно отнести по ведомству реформаторства. С другой стороны, почерпнутая из европейской политической культуры независимость суждений и поступков зачастую направлена на утверждение консервативных норм. Таким образом, феминизму оказываются присущи исламистские настроения.

Сложилось два направления феминизма — светское и религиозное. Оба распространены как в мусульманском мире, так и в регионах, где мусульмане составляют меньшинство. Внешне они выглядят несовместимы. Конкретный пример — ношение головного платка (в некоторых случаях покрывала — хиджаба). Для феминисток светского направления необходимость закрывать (частично или полностью) лицо — публичное и потому крайне обидное свидетельство женского неравноправия. В Иране местные феминистки выражают недовольство ношением «строгой» одежды, платка как ее атрибута, который они пытаются по возможности сдвинуть дальше к затылку. Лауреат Нобелевской премии мира, знаменитая иранская правозащитница Ширин Эбади (в 1975–1979 гг. — председатель городского суда Тегерана) в январе 2005 г. получила эту премию демонстративно без платка, за что ее вызвали на заседание Революционного суда. На суд она не пошла.

Для исламских же феминисток ношение платка — демонстрация самостоятельности и независимости перед лицом вестернизированной части общества, прежде всего пораженных «недугом западничества» мужчин. В Турции платок символизирует право женщины на самостоятельный культурный и даже политический выбор. Нечто похожее можно сказать и о приверженках платка в России, в Азербайджане, отстаивающих свое право на отличное от большинства мнение. В Азербайджане такое поведение было скорее реакцией на традиционную европейскость общества, во всяком случае его столицы Баку. Однако сторонницы ношения платка не встретили одобрения ни в обществе, ни у власти. Некоторые татарские и азербайджанские дамы, отстаивая свое право фотографироваться в платке, пошли на открытый конфликт с властями.

В Казани появилось специальное ателье «Алтын ай», где молодых мусульманок учат красиво повязывать платок³⁶, а в Москве — «бутик» мусульманской моды, где продаются специальные модели для мусульманских «бизнес-вумен»³⁷. В июле 2004 г. в Париже модельер Маджида Халида организовала показ моделей под названием VIP — «Voile Islamique Parisienne» («Исламская вуаль Парижа»). На некоторых участницах были чадоры (темные покрывала) с надпи-

сюю «J'adore tchador» («Я обожаю чадор»). Такого рода мероприятия не имеют прямого отношения к проблеме сохранения конфессиональной идентичности, но тем не менее как бы демонстрируют европейцам, что ислам — это «тоже наше» и может рассчитываться на свою, пусть и специфическую нишу в европейской культуре. Платок, нуль становится религиозным штрихом на светском полотне секулярного общества³⁸.

Борющиеся за право носить платок мусульманки и те, кто считает похищение традиционной одежды насилием над личностью, — сестры-близнецы: для тех и других главное — заявить о свободе своего выбора.

Одежда вообще играет огромную роль в конфессиональной самоидентификации. Работавший в Европе пакистанский исследователь Акбар С. Ахмед замечает, что поколение политиков 50–60-х годов — националисты, либералы-западники, социалисты — носили галстуки и европейские костюмы, но после краха национализма вернулись к мусульманским нарядам. «Мусульмане не прошли испытания галстуком», — пишет он. Галстук явился для них своеобразным символом креста вокруг шеи, за который мусульманин потянут в христианство³⁹. Конечно, в этих словах есть излишняя доля пафоса, но все же ученый сумел «уловить нерв». А на Северном Кавказе местные «ваххабиты» мужского пола носят особого покроя штаны и не носят нижнего белья.

За последние десять лет в Европе и Соединенных Штатах вышло немало книг, написанных осевшими здесь мусульманками. Назову хотя бы произведения живущей в Канаде индианки Иршад Манджи «Неприязни с исламом», алжирки Халиды Мессауди «Распрямившая спину алжирка», блестящие по стилю беллетризованные мемуары Азар Нафиси «Читая "Лолиту" в Тегеране»⁴⁰. Что объединяет этих женщин?

Иршад Манджи именует себя «мусульманской отказницей» («Muslim refusnik»). Воистину, неисповедимы пути Господни: в советские времена «отказниками» называли евреев, которым власть отказывала в праве на выезд в Израиль. Впоследствии, при переводе на английский (to refuse — «отказывать») сохранился русский суффикс «ник», получилась странное словечко «рефузник», обрелось более широкий смысл — «изгой, протестующий против своей среды, которая его не отпускает от себя». Под странное определение «мусульманский отказник» попадает множество мусульман. Речь идет о людях, которые публично декларируют свое намерение покинуть террито-

рию исламской традиции, во всяком случае, в ее нынешнем наиболее распространенном обличье. Они не хотят следовать ей, считая непригодной для себя. Но эта традиция не отпускает, требует, чтобы они по-прежнему жили в ее пространстве. Нарушение границ традиции ее хранители считают преступлением. «Рефузникам» отказано в праве изменить свою жизнь. Понятно, что особенно болезненно такой отказ воспринимается женщиной, которая стремится создать семью и которая обязана создавать ее только лишь следуя канонам ислама (мусульманка не имеет права выйти замуж за иноверца).

Рвет с традицией Халида Мессауди, которая признается, что всю жизнь пыталась постичь Бога рациональным путем и не смогла этого сделать, что превратило ее в «светскую мусульманку»⁴¹ (ее можно причислить к упоминавшимся выше «другим мусульманам»). Х. Мессауди — классический тип феминистки западного образца — политик, участница женских движений, преподаватель, женщина с непростой личной жизнью. Она не верит в возможность реформы ислама.

Азар Нафиси формально вообще не касается реформы ислама. Ее книга — о потребности мусульман в знакомстве с иной, европейской культурой, без знания которой общество примитивизируется, становится ущербным. Она преподавала западную литературу в Тегеранском университете (большинство студентов составляли девушки) и наблюдала, с каким трудом проникали в сознание мусульманок различные от исламских представления о жизни, морали, любви. И, разумеется, впечатляют страницы, посвященные попыткам предотвратить проникновение этих представлений. Интересно, что А. Нафиси подчеркивает: «Лолита» не была критикой Исламской республики, но шла вразрез с сутью любых тоталитарных взглядов»⁴². Но даже избегающая адресной критики политического строя и официальной идеологии Ирана, автор отождествляет его с наиболее жестокими и обреченными системами. Не содержится критики религиозного консерватизма в мемуарах бывшего диктора саудовского телевидения Рании аль-Баз, муж которой, раздраженный тем, что жена — человек публичный, обезобразил ее лицо. Однако ее книга — настоящий крик отчаяния — фактически стала яростным призывом к борьбе за женское равноправие⁴³.

Специфической формой феминизма была развернувшаяся в 1927–1928 гг. на территории советской Средней Азии кампания хужджи (наступление), официальной целью которой было «раскрепощение женщины» и символом (даже более чем символом) кото-

рой стал призыв сбросить паранджу. И в самом деле, некоторая часть женщин при поддержке властей рискнула пойти на конфликт с традиционным обществом. Известны впечатляющие кадры советской кинохроники той эпохи: несколько женщин разного возраста с остервенением срывают и бросают в высокий костер свои покрывала.

Многие из советских феминисток впоследствии стали учителями, преподавателями вузов, научными работниками. Кое-кто из них пал жертвой фанатиков. Советская власть поощряла такой феминизм, который подтачивал традиционное общество, делая его более уязвимым в столкновении с коммунистической системой. Однако успех «раскрепощения женщин» оказался относительным. Начавшаяся после распада СССР архаизация общества возрождает традиционное отношение к женщине.

«В памяти традиционалистов осталось то, что в свое время советская власть для модернизации среднеазиатского общества провела политику «освобождения» женщин, поэтому равноправие женщины они воспринимают как внедрение западной колонизаторской модели поведения женщины, т. е. как отчуждение женщины от традиции и как капитуляцию перед западным влиянием»⁴⁴. Это высказывание узбекской исследовательницы Марфуы Тохтыходжасной имеет значение не только для современного узбекского, таджикского, туркменского и некоторых других центральноазиатских обществ. Здесь содержится предупреждение тем, кто возлагает слишком большие надежды на мусульманский феминизм как на одну из главных сил исламского реформаторства. Не говоря уже о мусульманских странах, где консервативные отношения к женщине остаются доминирующим, даже в Европе среди местной миграции по мере увеличения ее числа и хода процесса реисламизации феминизм западного образца достаточно ограничен и, напротив, обретает дополнительную энергию, получает широкую поддержку, когда его последовательницы встают на стезю сохранения религиозной идентичности.

Оригинальный апофеоз мусульманского феминизма наблюдался в марте 2004 г. в Нью-Йорке, где во время пятничной молитвы на месте имама стояла местная преподавательница в Университете штата Вирджиния, автор знаменитой феминистской книги «Коран и женщины» Амина Вадуд. Призыв на молитву (*аззан*) произносила другая мусульманка — Суэхила аль-Аттар. Немыслимость с точки зрения исламской традиции свершившегося в Нью-Йорке подтверждается тем, что в арабском языке нет женского рода от слов

«имам» и «муэдзин». Госпожа Вадуд была подвергнута критике, в том числе со стороны исламских либералов. А шейх Юсуф Каравани лишней раз напомнил, что во время молитвы место женщины в задних рядах молящихся. Станет ли это событие прецедентом для мусульманского мира или так и останется экстравагантным эпизодом, сказать трудно.

Активность мусульманок непосредственно в религиозной сфере имеет место не только в Америке. Энергично действуют мусульманки во Франции. Правда, пока ни одна из них не дерзнула занять во время пятничной молитвы место имама, но их активность в религиозной пропаганде, их участие в мусульманском образовании становятся все заметнее. В Италии сформировался слой молодых, образованных мусульманок (в том числе итальянок), которые носят хиджаб, регулярно ходят в мечеть, «чтобы учиться и приобщиться к тому, что может быть определено как исламистский дискурс»⁴⁵.

Изучающая этот вопрос Амеля Бубакар считает, что во Франции (да и вообще в Европе. — *А. М.*) в мусульманской среде возникли «женские политические элиты»⁴⁶. Особенно активны они в системе исламского просвещения, охватывающей примерно 33 тыс. девушек и женщин, а также в сфере богословия, где дамы-мусульманки охотно пользуются правом на иджтихад, а также предлагают нечто вроде фетв (суждений на религиозной основе, с которыми по актуальным вопросам выступают наиболее авторитетные имамы и улемы).

«Хотя формально признание за женщинами политических и гражданских прав не гарантирует превращение недемократического общества в демократическое, очевидно, что включение женщин в политический процесс, похоже, оказывает воздействие на публичную политику»⁴⁷. Феминизм, наиболее провокативная форма участия женщин в общественных и политических процессах, «прожигает» консервативность мусульманского общества.

Однако высвобождаемая им энергия женщин может быть направлена и на сохранение конфессиональной идентичности. У этого «исламского патриотизма» есть будущее, и он останется конкурентом привычному и понятному феминизму.

Надо ли обольщаться реформаторством? В начале наступившего века отнюдь не оно влечет за собой большую часть мусульманского сообщества. Новаторские идеи во всех цивилизациях и во все времена были слишком сложны для обывателя, в том числе и для людей с образованием и определенным запасом интеллекта. Идея

реформы пугает уже хотя бы потому, что сама реформа является тяжёлым испытанием для общества, для каждого его члена. К тому же реформаторский опыт большей части мусульманского мира скорее негативен, чем позитивен. Новое требует духовных и физических усилий, а мусульманское общество инертно.

Однако у мусульманского мира нет иного выхода, как путь преобразований, и потому именно те, кто уже двести лет пытается привести в этот мир дух реформы, предлагают все новые и новые (пусть скороспелые) концепции переобустойства общества, являющиеся его «свежей кровью», вечным двигателем.

Чуда не произойдет: преобразования и впредь будут происходить значительно медленнее, чем хотелось бы. Они сопровождаются откатами, которые кому-то могут представляться главным направлением эволюции мусульманского общества. Ещё одна опасность, которая всегда угрожает идеям обновления, — та легкость, с которой они компрометируются как неумелыми реформаторами внутри мусульманского мира, так и извне — теми, кто пытается форсировать реформу, кто с энергией, достойной лучшего применения, убеждает мусульманский мир в его неполноценности.

Отнюдь не очевидно, какую позицию займет мусульманская молодежь, которой свойственна все более бескомпромиссная поляризация на сторонников радикального ислама и тех, кто выступает за реформы.

Никакое реформирование мусульманского общества невозможно без изменения в прочтении ислама. Причем речь идет не столько о богословских диспутах, сколько об изменении религиозной идеологии и форме преподнесения ее верующим. Внешне задача проста: доходчиво и убедительно объяснить верующим, что устарело, а что нет. «Центральное место в идеологии наследия ислама и в современной исламской мысли, — считает Леонид Сюкияйнен, — занимает... теоретическое обоснование таких начал, как умеренность, компромисс, стабильность, консенсус, лояльность властям, постепенность, совещательность, избежание вреда»⁴⁸. Разъяснение этих простых истин требует колоссальных усилий, желания и профессионального мастерства проповедников нового.

Реформаторы — и те, кто выступает за трансформацию общества, пренебрегая религией, и те, кто считает, что эта трансформация невозможна без реформы ислама, — раздражают исламистов, видящих в них ревизионистов, «мунафиков» (лицемеров), принявших ислам по конъюнктурным соображениям, а на самом деле не

следовавших его заповедям. Исламисты считают себя продолжателями дела пророка Мухаммада, который еще в VII в. после хиджры в Медину обнаружил, что часть его сторонников не полностью разделяет установки новой веры, но всего лишь приспособливается к ней.

Реформа идет медленно. Вторжение современных технологий, образцов культуры уживается с традиционным образом жизни, с консервативной идеологией и используется ею. Яркий пример начавшегося столетия — Интернет.

«Катализирование» реформы извне — само по себе безусловно важное и нужное дело — порождает узкий круг вестернизированных реформаторов, скользящих по поверхности мусульманского общества, едва проникая в глубь его. Вместе с тем именно живущие и работающие там, на Западе, реформаторски настроенные мусульмане не стесняются возлагать на себя миссию по переводке мусульман и их мира. По словам одного из них, профессора Университета штата Вирджиния Абдулазиз Сашедина, «в Соединенных Штатах немало мусульманских ученых, чья деятельность может продвинуть дело плюралистического в религиозном отношении и демократического общества»⁴⁹. И все-таки достигнутые успехи компенсируются растущим сопротивлением такого рода индоктринации.

Получается заколдованный круг: скепсис относительно либеральных перспектив ислама способствует накоплению в исламской идеологии агрессивности, которая, в свою очередь, подтверждает правоту его критиков. Это усложняет задачу реформаторства, конечный успех которого зависит от того, сумеет ли оно выйти за рамки элитарного круга политиков, ученых, просто интеллектуалов. Сочтет ли уместным и пригодным реформаторство для своих интересов средний класс?

Станет ли главным двигателем реформаторства европейское мусульманство? С одной стороны, именно на старом континенте мигранты осознают различие между полутрадиционным и современным устремством жизни, получают доступ к современному образованию, возможность генерировать новые идеи. Зато, с другой — их потенциал остается вещью в себе и крайне мало влияет на ситуацию на покинутой ими родине.

На наших глазах разворачивается «гонка» между консервативным исламом и реформаторством. Пока исламисты опережают своих конкурентов на целый круг. Главный приз — влияние в обществе. И сегодня, увы, невозможно сделать окончательный вывод о том, на кого работает время.

Примечания

- ¹ *Meddeb A.* The Malady of Islam / Translated from French by P. Joris and A. Reid. — New York: Basic Books, 2003. — P. 15.
- ² *Pipes D.* In the Path of God: Islam and Political Power. — New York: Basic Books Inc. Publ., 1983. — P. 196.
- ³ *al-Jubein A.* Luncheon Address. Saudi Arabia: One Hundred Years Later. Revised and Updated Proceedings of a Conference at the Center for Contemporary Arab Studies / Georgetown Univ. — Washington, Apr. 28, 1999. — P. 32.
- ⁴ *Tibi B.* Die Ethik von Menschenrechten als internationale Moralität: Islamisches Recht/Schari'a versus Menschenrechte im Übergang zum 21. Jahrhundert // *Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht.* — Asendorf, 1993. — S. 62.
- ⁵ Maqalat. — 2004. — July 14 (<http://www.qaradawi.net>).
- ⁶ *Alushbarraf P.* A Plea for Enlightened Moderation // *Washington Post.* — 2002. — June 1.
- ⁷ Профессор Мухаммад Халид Масуд преподавал и занимался научными исследованиями в Международном исламском университете в Исламабаде (Пакистан), преподавал в университете Ахмаду Бело в Нигерии, был членом Комитета компаративистских исследований мусульманских обществ в Нью-Йорке, он автор многих книг, в том числе «Iqbal's Reconstruction of Ijtihad» (Lahore, 1995), соредактор книги «Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fetwas» (Harvard University Press, 1996).
- ⁸ *Абд аль-Хамид Махмуд Тахмас.* Ханафитский фикх в новом обличье. — Кн. 1: Религиозные обязанности. — Н. Новгород, 2004. — С. 10.
- ⁹ *Shabestari M. M.* The Secular Nature of Law in Islam: A Basis for Democracy // *Global Dialogue. Islam and Democracy.* — 2004. — Vol. 6. — № 1–2. — Winter/Spring. — P. 54.
- ¹⁰ *Kecktie N. R.* Trajectories of Secularism in the West and the Middle East // *Global Dialogue.* — 2004. — Vol. 6. — № 1–2. — Winter/Spring. — P. 28.
- ¹¹ Аль-Ислям на усуль аль-хукм [Ислам и основы власти]. — Каир, 1925. — С. 56. — На араб. яз.
- ¹² *Shabidian H.* Islam's «Others»: Living (Out)side Islam // *ISIM Newsletter.* — 1999. — № 3. — P. 5.
- ¹³ *Ekkerhard R.* Muslim Minorities and European Identities // *ISIM Newsletters.* — 2001. — № 8. — P. 36.
- ¹⁴ *Abdou Filaly-Ansary.* The Debate on Secularism in Contemporary Societies of Muslims // *ISIM Newsletter.* — 1999. — № 2. — P. 6.
- ¹⁵ Ibid.
- ¹⁶ Слюца Абдида Уллаха Джана, американского исламского исследователя, общественного деятеля: *Абид Уллах Джан.* Миф об «умеренном исламе» // <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/new-mif>.
- ¹⁷ *Kurzman Ch.* Liberal Islam. Not a Contradiction in Terms // *ISIM Newsletter.* — 1999. — № 2. — P. 41.
- ¹⁸ *Абдуллахи Ахмед ан-Наим.* На пути к исламской реформации. — М: Фонд Андрея Сахарова, 1999. — С. 65.
- ¹⁹ *Abdul Hamid A.* Abu Suleyman. Crisis in the Muslim World (written in Arabic in 1991) // <http://www.usc.edu/dept/MSA>.
- ²⁰ *Хакимов Р.* Где наша Мекка? (Манифест Еврослама). — Казань: Магариф, 2003.
- ²¹ *Inglehart R., Norris P.* The True Clash of Civilizations // *Foreign Policy.* — 2003. — March–Apr. — P. 64.
- ²² Ibid. — P. 66–67.
- ²³ *Каримов И.* Стабильность и реформы: Статьи и выступления. — М: Палей, 1996. — С. 406–407.
- ²⁴ *Ottaway M.* Democracy Challenged: The Rise of Semi-Authoritarianism / Carnegie Endowment for Intern. Peace. — Washington, D.C., 2003. — P. 1.
- ²⁵ *Захария Ф.* Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами. — М., 2004. — С. 124.
- ²⁶ *El-Efendi A.* Rationality of Politics and Politics of Rationality // *Islam and Secularism in the Middle East* / J. Esposito, A. Tamimi (ed.). — London: Hurst & Company, 2002. — P. 168.
- ²⁷ *Hasbemi N.* Alexis de Tocqueville and Democracy in Muslim Societies // *ISIM Newsletter.* — 2002. — Nov. — P. 24.
- ²⁸ *Soroush A.* Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of A. Soroush. — [S. l.]: Oxford Univ. Press, 2000. — P. 162.
- ²⁹ *Shabestari M. M.* Op. cit. — P. 57.
- ³⁰ *Monsbipouri M.* The Politics and Practice of Human Rights in the Muslim World // *Global Dialogue.* — 2004. — Winter/Spring. — P. 72.
- ³¹ *Гаджи-Заде Х.* Исламский мир на пороге перемен // Центр. Азия и Кавказ. — 1997. — № 5 (12). — С. 68.
- ³² *Stork J.* Human Rights Watch and the Muslim World // *ISIM Newsletters.* — 1999. — 2. — P. 8.
- ³³ *Tibi B.* Op. cit. — P. 144.
- ³⁴ Cairo Declaration on Human Rights in Islam, Aug. 5, 1990, U.N. GAOR, World Conf. on Hum. Rts., 4th Sess., Agenda Item 5, U.N. Doc. A/CONF.157/PC/62/Add.18 (1993) [English translation].
- ³⁵ *Inglehart R., Norris P.* The True Clash of Civilizations // *Foreign Policy.* — 2003. — March–Apr. — P. 67.
- ³⁶ *Постнова В.* Хиджаб от Купорье // ИГ-регионы. — 2005. — 18 апр.
- ³⁷ *Рачинская А.* Москвички облачаются в паранджу // Моск. комсомолец. — 2005. — 21 мая.

- ³⁸ Тем временем мусульманки становятся активными участницами конкурсов красоты. Во всебританском конкурсе в 2005 г. первый приз достался уроженке Ташкента Хаммассе Кохистани из семьи афганских беженцев. С ней конкурировала иранка. Представители мусульманской общины тут же выразили по этому поводу недовольство.
- ³⁹ *Abmed A. S. Postmodernism and Islam: Predicament and Promise.* — London; New York: Routledge, 1992. — P. 193–194.
- ⁴⁰ *Manji I. The Trouble with Islam: A Muslim Call for Reform in her Faith.* — New York: St. Martin Press, 2004; *Messaoudi Kb. Une Algérienne Debout.* — Paris, Flammarion, 1995; *Nafisi A. Reading Lolita in Teheran: A Memoir on Books.* — [S. l.]: Random House Trade Paperback Ed., 2004.
- ⁴¹ *Messaoudi Kb.* Op. cit. — P. 39.
- ⁴² *Nafisi A.* Op. cit. — P. 35.
- ⁴³ *al Baz R. Défiguree.* — Paris: Éd. Michel Lafont, 2005.
- ⁴⁴ *Toхтйходжава М. Утомленные солнцем: Реисламизация общества и положение женщин в Узбекистане.* — Ташкент, 2001. — С. 241.
- ⁴⁵ *Salib R. Confronting Modernities: Muslim Women in Italy // ISIM.* — 2001. — March. — P. 32.
- ⁴⁶ *Aboubakeur A. Female Religious Professionals in France // ISIM Newsletters.* — 2004. — June 14. — P. 28. См. также: *Aboubakeur A. Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes et projet matrimoniale en France.* — Paris: L'Harmattan, 2001.
- ⁴⁷ *Ottaway M. The Limits of Women's Rights // Uncharted Journey: Promoting Democracy in the Middle East / Th. Carothers and M. Ottaway, ed.; Carnegie Endowment for Intern. Peace.* — Washington, D.C., 2005. — P. 123.
- ⁴⁸ *Сюккййнен Л. Перспективы современной исламской мысли в России // Вестн. Ин-та Кеннана в России.* — 2004. — Вып. 6. — С. 36.
- ⁴⁹ *Sachedina A. Muslim Intellectuals and the Struggle for Democracy // Global Dialogue.* — 2004. — Winter/Spring. — P. 86.

Глава пятая

ПОЧЕМУ БОЯТСЯ ИСЛАМА?

«Исламская угроза» в общественном сознании обрела устойчивый характер. Негативно-боязливое восприятие ислама на Западе, в Индии, Китае неперестанно подпитывается терактами, география которых стала предельно широкой, и человек с зеленой повязкой на голове и «калашниковым» в руках — привычный и типичный архетип мусульманина.

Но для мирового сообщества не менее очевидно и то, что реальную опасность инициирует не только и не столько воинственный Муджахед. Она в необустроенности, в провале модернизационных моделей, в медленных темпах демократизации общества. К этому следует присовокупить отсутствие собственно исламских *рациональных* интерпретаций выхода из тупика, без чего реформа, во всяком случае на начальном этапе, невозможна. На быструю трансформацию мусульманского мира надеяться не приходится так же, как и на новый вариант конвергенции с Западом по аналогии с той, что проповедовали во времена «социалистического лагеря».

С другой стороны, отторжение мусульманами иных ценностей и представлений происходит параллельно с осознанием неизбежности адаптации к ним как основы материального благополучия. Исламская самодостаточность уже давно контрпродуктивна, что, между прочим, признают даже исламисты. Отсюда потребность переосмысления отношений с США и Европой.

Пока же отношения между мусульманским миром и Западом (не только Западом) остаются сложными. Европейцы и американцы воспринимают напряженность в мусульманском мире, политичес-

кий потенциал ислама как нависшую над ними, образовавшуюся при соедении случайных обстоятельств «тучу», от которой, с одной стороны, уже поздно укрываться «в подворотне», но которую, с другой стороны, все же можно рассеять с помощью тотального «распыления» демократии, расчищая небосклон над мусульманским миром, способствуя его устойчивому развитию.

Большая часть войн и конфликтов происходит в мусульманском мире или на пограничных с мусульманами территориях. В 2002 г. с коллегой Дмитрием Трениным мы опубликовали книгу под названием «Время Юга», речь в которой шла о новых вызовах России¹ (в 2004 г. обновленная версия этой монографии была издана на английском языке в Вашингтоне под названием «Беспокойные границы России»²). Однако «время Юга» наступило не только, а возможно, даже не столько для России. Время «мусульманского Юга» настало для всех, ибо отношения с мусульманским сообществом, включая развивающиеся в нем религиозно-политические движения, международные мусульманские организации, сделались одним из приоритетных направлений для Америки, Европы, России, Китая, Индии, стран Юго-Восточной Азии. «Беспокойными» становятся не государственные, географические границы, но границы культурные, т. е. зоны соприкосновения цивилизаций.

Зигмунд Фрейд в свое время писал, что «каждая религия — это религия любви лишь для тех, кого она объединяет, и каждая религия готова обернуться жестокой и нетерпимой к тем, кто ее не признает». Нетерпимость удваивается, если религия несет на себе печать отчуждения, подвергается остракизму, как это происходит с исламом. Причем чем больше политики и идеологи публично соглашаются с тем, что в исламе нет агрессивности, утверждая, что ислам, как и все прочие мировые религии, есть «религия мира» (кстати, излюбленная формулировка самих исламских богословов), тем больше в Европе, США, России возрастает предубеждение против него.

История одной нелюбви

Сакраментальная, широко растиражированная фраза Джорджа Буша о «крестовом походе» не просто первый (сразу после 11 сентября 2001 г.), импульсивный, а следовательно, искренний порыв души. Это еще и косвенное подтверждение опирающейся на глубочайшую историко-культурную традицию «подозрительности»

в отношении ислама. Исследовавшая христианские хроники Крестовых походов Светлана Лучицкая отмечает, что представления их авторов об изначальном несовершенстве мусульман уходят в раннюю средневековую традицию, в соответствии с которой они «морально несовершенны, поскольку не исповедуют правильной веры и отпали от Христа»³. Это «моральное несовершенство мусульман» в наши дни является прекрасным аргументом в пользу естественности исходящей от них «исламской угрозы». К этому можно приплюсовать непризнание Корана словом Божиим и, соответственно, отказ пророку Мухаммаду в его миссии посланника и пророка.

В XVI в. испанская инквизиция в Генеральном эдикте веры писала об исламе как о «злойской секте Магомета», между прочим, ставя ее в один ряд с ненавистной ей «сектой Мартина Лютера»⁴.

Православный католик, автор «Божественной комедии» Данте Алигьери (1265–1321), оказавшийся по иронии истории не просто современником, но почти ровесником предтечи исламизма ибн Таймийи (1263–1328), не задумываясь, помещает мусульманского пророка в девятый ров восьмого круга ада, где

Несчастный, взглядом встретившись со мной,

Разверз руками грудь, от крови влажен,

И молвил так: «Смотри на образ мой!

Смотри, как Магомет обезображен!»

(«Ад», XXVIII, 28–31. Перевод М. Лозинского)

Видит поэт и горящие мечети, считая это возмездием мусульманам.

Спустя четыре века французский просветитель Вольтер (1694–1778) пишет пьесу в стихах «Фанатизм, или Пророк Магомет», в которой высмеивает основателя ислама, приписывая ему и его религии всевозможные пороки. По ходу пьесы Пророк говорит, что «в его кровавых руках меч Корана», требует, чтобы «ему помогли обмануть весь мир», и т. д. Словом, с поправкой на эпоху произведение французского насмешника можно вполне уподобить «Сатанинским стихам» Салмана Рушди. «Просветительская мысль стремилась дискредитировать ислам, вынести ему окончательный приговор. Он рассматривался как отход от христианства, как вера, сформулированная коварным вождем (Мухаммадом), который, создавая ислам, специфически манипулировал присущими арабам качествами»⁵. Словом, даже просветители с их вызывающим антиклерикализмом, приближаясь к исламу, мыслили и писали

в соответствии с установкой той христианской политической культуры, к которой они продолжали принадлежать.

Московский ученый Фарид Асадуллин пишет, что в начале XVIII в. при Петре I «ислам понимался как отпавшая от истинной веры христианская секта либо чаще как ересь»⁶. Еще одной причиной возмущения исламом было нежелание его последователей принимать христианство, что ставило в тупик христианское миссионерство, уверенное в окончательном триумфе прозелитизма. В России этот вопрос возникал спорадически начиная со времен завоевания в 1552 г. Казанского ханства. Особую остроту эта тема приобрела в конце XIX в. усилиями тюрколога Николая Ильминского и его сторонников.

После распада Советского Союза в России среди части исследователей стало хорошим тоном приводить цитаты знаменитых русских поэтов и писателей, свидетельствующих об уважении к исламу⁷. Однако за редким, даже редчайшим исключением в этих цитатах говорилось не об исламе как таковом, а о Востоке, что, вполне понятно, не одно и то же. Что касается непосредственно ислама, то отношение к нему все-таки было скорее сдержанным, реже уважительным (философы Владимир Соловьев, Константин Леонтьев и некоторые другие) и все же чаще негативным. Петр Чаадаев в 30-х годах XIX столетия писал, что «магометанство изжило себя, это правда, и пока они будут магометанами, они не смогут с блеском снова появиться на мировой арене». Однако далее: «...Но пусть они в один прекрасный день обратятся в христианство — и вы увидите! Странное будущее, ожидающее вселенную, — полумир славянский и полумир татарский...»⁸ (в следующем столетии знаменитый историк Арнольд Тойнби писал почти то же самое — уже о Турции, перед которой стоит «острая проблема неизбежного выбора между окончательной и бесповоротной вестернизацией или полным уничтожением»⁹). Но мусульмане в христианство не обратились. И в начале прошлого века Дмитрий Мережковский прямо называл ислам «религиозной косности и нетерпимости»¹⁰.

Любови к исламу не способствовали ни систематические войны с Турцией, ни овсянная лермонтовской романтикой полувекровая война на Северном Кавказе, в ходе которой Россия только убитыми потеряла 25 тыс. человек, а совокупные потери — убитыми, ранеными и пленными — составили свыше 96 тыс.¹¹

И все же отношение в России к исламу следует признать более толерантным. Конечно, это можно считать заслугой литературно-

философских кругов. Но на самом деле все обстоит проще. В России не могла не сложиться неизбежно-прагматическая тенденция отношения к исламу, ибо здесь православные жили с приверженцами Аллаха в одном государстве, и первые привыкли к последним.

Непосредственная преемственность нынешней исламофобии по отношению к средневековой традиции может показаться упрощением, тем более что большинство христиан имеет об этой традиции смутное представление. Но тем не менее неприязнь к исламу и мусульманам передавалась по наследству, из века в век подпитываясь самим исламо-христианским противостоянием, по выражению Дэниела Пайпса, «упорным сопротивлением мусульман западным армиям и цивилизации»¹². Это самое сопротивление, поначалу выглядевшее как «битва равных», в XIX в. превратилось в покорение сильной Европой ослабшего мусульманского мира с последующим национально-освободительным движением, которое в большей или меньшей степени, но обязательно обретало форму джихада.

Конечно, не различия в религии были главной причиной войн между христианскими и мусульманскими государствами. История знает немало случаев мусульmano-христианских коалиций. Можно вспомнить, например, Крымскую кампанию 1853–1856 гг., когда против России сражались войска Франции, Англии и Турции, а сегодня Иран в карабахском конфликте поддерживает христианскую Армению против мусульманского Азербайджана. Однако чаще всего при политических и военных конфронтациях воюющие стороны апеллировали к религии. Христиане противостояли «нехристианам», приверженцам иной религиозной традиции.

Наследники традиции или заложники современности?

Такое восприятие мусульманства и сегодня вполне способно оказывать влияние на принятие серьезных политических решений, например, когда речь заходит о принятии в Европейский союз Турции. Так, доверенное лицо папы Ионна Павла II, глава Конгрегации по вероучению кардинал Йозеф Ратцингер (будущий папа Бенедикт XVI) в интервью газете «Фигаро» заявил: «Европа не географический, а культурный континент. Корни, из которых произрос и окреп этот континент, уходят глубоко в христианство. В этом смысле Турция всегда представляла иной, враждебный Европе регион».

И далее: «С исторической и культурной точек зрения у Турции очень мало общего с Европой. Поэтому было бы большой ошибкой включить ее в ЕС». Другой кардинал, бывший государственный секретарь Ватикана Жан-Луи Торан считает, что «Турция чужда Европе по географии, религии и культуре». И он, и председатель Епископской конференции Италии Камилло Руини считают, что скорее надо принимать Украину и Молдавию. Напомню, что легкость, с которой в 1952 г. Турция вошла в НАТО, была продиктована сугубо практической целью — защитой юго-восточного фланга Северо-Атлантического пакта, и идеалистические разговоры о «вхождении в Европу» и диалоге цивилизаций были в то время просто неуместны.

В начале XXI в. ситуация кардинально изменилась. Вступление Турции воспринимается многими как потенциальная демографическая, экономическая угроза, как «покушение» на европейскую идентичность. Большинство европейских политиков относятся к полноценному турецкому присутствию в Европе более чем скептически. Например, бывший глава МИД Франции, депутат Европарламента Мишель Рокар предпочитает для турок «особый статус». Председатель фракции европейских народных партий в Европарламенте Ганс-Йорг Поттеринг предлагает туркам стратегическое партнерство. Одним из первых об этом откровенно заявил бывший президент Франции Валери Жискар д'Эстен, по словам которого вступление Турции в ЕС станет его концом¹³. Непримиримым противником приема Турции в Европейское сообщество является комиссар Единого рынка Евросоюза Фрид Болкенштейн, который отводит ей роль государства-буфера, защищающего Европу с юга¹⁴. С ним по сути солидарны премьер-министр Италии Сильвио Берлускони и бывший канцлер ФРГ Хельмут Шмидт, который говорит, что Европа не может позволить 70 млн турок свободно передвигаться в ее пределах, а европейцам трудно представить, что их соседями окажутся Иран, Ирак, Сирия¹⁵.

Вхождение Турции в ЕС вряд ли состоится до 2014 г. А ее премьер Реджеп Эрдоган заявил, что если европейцы и впредь будут относиться к его стране с подозрением, то Турция вообще может отказаться от вступления в Европу. И здесь самое время отметить, что «обίδα» Турции на Европу является в этой стране постоянным побудительным мотивом исламистских настроений. Не вызвала симпатии к Турции попытка ввести уголовное наказание за супружескую неверность. Европейцев явно пугает практика «убийств по мотивам чести». По мнению известного специалиста по религии Франческо Сартори, в Евро-

пе турок традиционно воспринимают с большей настороженностью, чем арабов¹⁶. (Правда, и в Турции отношение к христианам не однозначно. Немусульманские общины лишены права строить храмы, владесть недвижимостью, содержать учебные заведения. 5 января 2005 г. во время христианского молебна в Стамбуле — освящения воды на берегу Босфора — по случаю праздника Богоявления представители Националистической партии кричали: «Мы в Турции — приспособляйтесь или уходите!».)

Но и «арабобоязнь» не менее традиционна для Европы. Упомянувшие выше Данте и Вольтер писали именно об арабском исламе, именно арабские мусульмане пришли в Европу, в VIII в. вошли в южные пределы Франции, где в 732 г. были остановлены Карлом Мартеллом, захватили и удерживали Иберийский полуостров до середины XIII в. (в Гранаде мусульмане «задержались» до конца XV в.). Сегодня арабы составляют большую часть мусульман наиболее «исламизированной» Франции. Наконец, с арабами в первую очередь ассоциируется международный терроризм.

Настороженность в отношении «арабского ислама» появилась и в России, но здесь ее корни лежат не в истории, а являются следствием активности эмиссаров с Ближнего Востока, из Персидского залива, деятельности международных исламских организаций, с которыми связано распространение исламистской идеологии, а также участия арабов в военных действиях на Северном Кавказе на стороне боевиков. Добавлю к этому, что среди арабских радикалов становятся модными разговоры о второй попытке исламизировать Европу, что у европейцев, понятно, восторга не вызывает.

«Фундаментальные проблемы христианства, как свобода воли человека, т. е. допускаемая Христом возможность выбора своей судьбы, а также необходимость самоусовершенствования для получения Божеской награды и духовная ответственность самого человека за свои поступки, проблема духовного делания, и другие глубокие, трудные, сложные религиозные догматы христианства — в Исламе в общем отсутствуют. А то, что заимствовано из Евангелия и Библии, упрощено. И вот эта редукция, упрощение, легкость восприятия мусульманства простым народом — трактуется главными заинтересованными лицами Исламских стран как самый привлекательный момент в Исламе!» — прямолинейно написал в одной из наиболее известных российских газет «Известия» публицист Олег Осетинский¹⁷, за что был осужден некоторыми московскими либералами и тем более консерваторами. За это высказыва-

ине депутат Государственной думы Гаджимурад Омаров предъявил О. Осетинскому иск по ст. 282 Уголовного кодекса («Возбуждение национальной, расовой и религиозной вражды»)¹⁸. Однако за этим честным, хотя и крайне провокативным для нынешней российской действительности суждением видится целый пласт мировоззрения, повелесть которому исчезнуть не может никто.

Примерно в то же время в той же газете появилась короткая рецензия на напумевший роман французского писателя Мишеля Уэльбека. В рецензии содержалась цитата с неслезной, созвучной пришедшей выше оценкой ислама: «Ислам разбил мою жизнь (возлюбленная главного героя погибает от рук террористов. — А. М.), ислам подходящий объект для ненависти; в течение нескольких дней я старательно проникался ненавистью к мусульманам...»¹⁹. Я прочитал эту книгу и убедился, что в контексте увлекательного и изысканно-эротического произведения французского антиисламское умозаключение скорее *случайно*. Но, возможно, даже сама по себе случайность и есть свидетельство подсознательного, негативного отношения автора к исламу и мусульманам. Главное — именно эта цитата привлекла внимание российских массмедиа, поскольку соотвечает отношению к исламу их читателей.

В выпущенном в 2005 г. романе журналистки Юлии Латыниной «Джахашнам» (в переводе с арабского — «Ад») об исламе практически не говорится, хотя среди его персонажей есть чеченцы. Однако на обложке изображен треснувший полумесяц и мусульманские четки, одно из звеньев которых заменено пулей. И это еще один маленький, но производительный посыл в сознание читателя. Может быть, и не преднамеренный, но тем не менее формирующий его представление о мусульманстве. Стигматизация ислама, которая нередко проявляется в завуалированной форме, по большей части остается неизлечимой.

Тем более что, по мнению некоторых специалистов, Запад утратил адекватное видение будущего мусульманского мира. Происходит закрепление негативного мнения об исламе и мусульманах. Недовольство в связи с проживанием мусульман в своей стране выражают 75% шведов, 72% голландцев, 67% датчан и швейцарцев, 65% австрийцев и бельгийцев, 61% немцев, 56% финнов, 48% испанцев, 44% итальянцев, 39% британцев, 35% греков²¹. Британская терпимость к мусульманам объясняется тем, что много мусульман проживают на островах уже длительное время, они пустили корни и постепенно стали частью британского общества. Но тут нельзя не

отметить, что изначально туда прибывали мирно настроенные мусульмане из относительно благополучной Южной Азии и в те времена никто не слышал об исламском экстремизме. После 7 июля 2005 г. эта терпимость подверглась испытанию на прочность. После теракта было подожжено семь мечетей, а Совет мусульман Великобритании получил несколько десятков тысяч посланий с критикой и даже проклятиями в адрес мусульман и ислама.

Франция вообще отказалась участвовать в упомянутом выше опросе. Зато согласно другому опросу, проведенному уже в самой Франции в 2001 г., 50% жителей этой страны ставят знак равенства между исламом и фанатизмом²². 44% американцев убеждены, что ислам поощряет насилие²³. Проведенный в 2004 г. опрос среди 1000 рядовых американцев (на который ссылается авторитетный общественный деятель, председатель Совета по американо-мусульманским отношениям Омар Ахмад) выявил следующее: около 29% респондентов считают, что мусульмане воспитывают своих детей в духе ненависти, 27% — что они ценят человеческую жизнь ниже, чем остальные. Наконец, 29% верят в мусульманский заговор с целью «изменить американский образ жизни». Число преступлений на почве ненависти к мусульманам возросло на 70%²⁴.

В июне 2001 г. либеральная российская «Новая газета» провела в Интернете опрос, спросив у читателей: «Будет ли в XX в. война, подобная Великой Отечественной? Если будет, то с кем?». 40,9% ответили, что будет с мусульманским миром, 12,5% — с Китаем и только 5,7% — с США²⁵. В ходе проведенного радиостанцией «Эхо Москвы» 15 декабря 2004 г. интерактивного опроса 55% его участников заявили, что от ислама исходит угроза. Бывший премьер Великобритании Маргарет Тэтчер считает, что мусульманские лидеры вообще проявили недостаточную решимость в осуждении терроризма.

Чем объясняется тревога, испытываемая в Европе и Америке от соприкосновения с исламом? Во-первых, устойчивой активностью исламистов, в том числе на территориях с мусульманскими меньшинствами, непреходящим ожиданием конфликтов и террористических эксцессов. После 11 сентября 2001 г. и особенно после мадридского (11 марта 2004 г.) и лондонского (7 июля 2005 г.) терактов это беспокойство обрело конкретную форму борьбы против экстремистских организаций, воплотилось в высылку сочувствующих терактам имамов, надзор за теми, кто замечен в симпатиях к радикалам.

Все чаще задерживаются и высылаются мусульманские активисты, священнослужители, которые пропагандируют фундамента-

листки идеи. В августе 2004 г. из сравнительно благополучной Италии были высланы марокканцы имам Абу АЙЙюб (за призыв к священной войне) и Бен Снусси Хасин (за связь с исламистской организацией). Любопытно, что первый прожил в стране 14, а второй — 17 лет²⁶. Большинство жителей Великобритании выступили за введение для террористов публичной казни задолго до взрывов в лондонском метро. Министр внутренних дел Германии Отто Шилил настаивал на праве «первенства самозащиты» и, обращаясь к террористам, заявлял «...Если вам смерть так мила, мы вам ее обязательно предоставим»²⁷.

Борьба против исламского радикализма ведется постоянно. В апреле 2005 г. в Германии, Дании, Франции были проведены масштабные обыски с целью поиска следов экстремистского присутствия, и эти следы были обнаружены. Отслеживается деятельность подозрительных мусульман в США, спецслужбами которых подготовлен список террористических организаций, большинство в котором принадлежат мусульманским организациям.

В Америке понятие «исламская угроза» изначально формировалось внешними обстоятельствами. Тем более что местные мусульмане — составляющие большинство американского мусульманства афроамериканцы, а также занявшие устойчивую нишу мусульманские мигранты-интеллектуалы, профессора, студенты, которые не упускают шанса засвидетельствовать свою двойную идентичность — приобщенность к западным ценностям при верности мусульманской традиции, разумеется, в ее реформаторской интерпретации.

В России борьба против исламского радикализма проходит в русле антитеррористической кампании. Даже при условии, что официальная пропаганда «разводит» терроризм и религию, в сознании людей эта растянувшаяся на годы кампания вызывает нелестные для ислама ассоциации. Можно назвать это предрассудком, можно — стечением обстоятельств. Начавшаяся в 1999 г. контртеррористическая операция, т. е. фактически вторая чеченская война, вполне может рассматриваться как ответ на объявленный России в начале 90-х годов генералом Дудасевым джихад, участники которого позиционируют себя как «истинных мусульман», поддерживают соответствующий имидж — зеленая повязка на голове, борода, фотографирование с Кораном в руках, религиозная жестикуляция. Именно с ними, а не с образованным татарским профессором из Казани, «омосквиченным» азербайджанцем или чеченским танцо-

ром связывается представление об «истинном исламе». Тем более что именно таким образом чаще всего преподносят мусульман СМИ. Я провел собственный «кустарный опрос» (среди знакомых, коллег, соседей), спрашивая, кто сегодня самый известный мусульманин? Почти все назвали бен Ладена. Мои респонденты отнюдь не настроены против ислама (более того, такой же вопрос я задавал и мусульманам и получил тот же стереотипный ответ), но тем не менее уже на подсознательном уровне первым ассоциативным с исламом словом оказывается имя главного исламского террориста.

Просматривая статьи, книги, трудно отделаться от впечатления, что для многих авторов мир делится на «до и после 11 сентября 2001 г.». История рассудит, насколько эпохальной была эта дата. Но то, что в учебниках со временем появится термин «период исламского террора» (именно «исламского», ибо составители учебных пособий часто не любят детализировать термины), сомнений не вызывает.

Предубежденность против ислама обусловлена элементарным страхом перед все растущим количеством мусульман. Количество перешло в качество: привычка к присутствию мусульман обретает оттенок беспокойства. Личное восприятие меняющейся улицы в твоём городе, скопление чужих, говорящих на ином языке людей, мечети с сотнями и тысячами молящихся — все это пугает куда больше, чем демографические расчеты. Тем более если чужаки по тем или иным причинам демонстрируют свою собственную, отличную от дешёвой культуру. Возникает конфликт идентичностей, который нельзя назвать столкновением цивилизаций, зато «трением» между ними — наверняка. Как известно, причиной любого трения является частое и жесткое касание предметов. При определенной скорости такого касания возникает искра...

Пугает то, что чаще всего бросается в глаза. Поэтому классическим случаем «столкновения идентичностей» стали всколыхнувшие в 2004–2005 гг. Францию, Германию, Голландию, испортившие настроение некоторым российским чиновникам скандалы с пошением женщинами покрывал и головных платков. Во Франции требованием мусульманок разрешить им повязывать головной платок на работе привели к принятию закона, запрещающего носить религиозную атрибутику в учебных заведениях. «Коммунитаристские претензии на самоидентификацию... приводят к эгоизму и нетерпимости, — заявил французский президент Жак Ширак. — Коммунитаризм не есть выбор для Франции. Светскость гарантирует свободу

совести»²⁸. Несколько аналогичных законопроектов были подготовлены в ряде земель ФРГ (в земле Гессен рассматривался вопрос о запрете ношения платков всем, кто состоит на государственной службе)²⁹. Всплеск страстей во Франции в связи с запретом носить головные платки профессор из Бирмингемского университета Йорген С. Нильсен сравнивает с конфликтом в Великобритании в 1989 г. в связи с «делом Салмана Рунди», проклятого аятоллой Хомейни³⁰. В августе 2004 г. проблема ношения французскими мусульманками головных платков обрела трагический характер. В канун принятия соответствующего закона исламской экстремистской организацией в Ираке были захвачены два француза, которых угрожали казнить, если Париж пойдет на принятие этого закона.

Бурная дискуссия по поводу секуляризма, религиозного равноправия и т. д. не могла скрыть того простого обстоятельства, что власти намерены и впредь препятствовать именно мусульманам афинировать свою раздражающую европейцев идентичность. В отношении христиан этот вопрос никогда не стоял и просто-напросто не мог возникнуть. Запретив платки, Франция лишь обострила у мусульман чувство собственной идентичности, усилила в них ощущение гонимости.

Но вот что интересно: если французы заикнулись на борьбе против платков, то в Великобритании этому не придадут почти никакого значения. Возможно, потому, что эта форма одежды не столь важна для более разнообразной местной мусульманской миграции. Зато здесь категорически запрещено убивать животных традиционным для ислама способом ради халляльного мяса, на что во Франции не обращают внимания. Для северной Европы вообще характерно более гуманное отношение к животным, чем на юге.

Предсказуемой была реакция на «дело о платках» в Конгрессе США, несколько десятков членов которого выразили французскому послу в Вашингтоне свою озабоченность принятием «закона о хиджабе». Американцы вообще терпимы ко внешним проявлениям идентичности, да и мусульманская одежда не столь бросается в глаза в терпимом обществе.

В России «дело о платках» не вызвало столь сильных эмоций. В 2003 г. несколько мусульманок Татарстана потребовали права фотографироваться на общегражданский паспорт в платках. В этом им было отказано местными органами внутренних дел, а впоследствии и в суде, куда они обратились. Женщинам не удалось привлечь общественного внимания к проблеме подтверждения кон-

фессиональной идентичности. СМИ ограничились несколькими публикациями, прошли короткие информации на центральных телевизионных каналах. Ведущие и авторы передач и статей отнеслись к этим требованиям с откровенной иронией. Тем не менее в июне 2003 г. Кассационная палата Верховного суда России, отвечая на обращение нескольких мусульманок Татарстана, отменила действие положений инструкции МВД, согласно которым фотографироваться на паспорт все граждане Российской Федерации обязаны только с непокрытой головой³¹. Кроме того, во избежание обострения ситуации тогдашний министр внутренних дел Борис Грызлов принял решение, согласно которому «допускается представление фотографий в головном уборе... гражданами, религиозные убеждения которых не позволяют показываться перед посторонними лицами без головных уборов»³². Решение российского чиновника и политика (Грызлов занимал пост председателя пропрезидентской партии «Единая Россия», а после парламентских выборов 2003 г. стал спикером Госдумы) свидетельствует о достаточно индифферентном подходе российской власти к публичной демонстрации мусульманского самовыражения.

Конечно, не все российское общество разделяет либерализм МВД, видя в нем попустительство религиозным амбициям. Но, так или иначе, платки не стали поводом для широкой дискуссии. Кстати, одновременно с «борьбой за платочки» Союз женщин-мусульманок Татарстана потребовал ввести «моральные ограничения» на женскую моду, а также на ее рекламу. Требование осталось без последствий.

Нет в России и проблемы халляльных магазинов. О том, что мусульмане забывают животных особым ритуальным способом, вообще мало кто слышал. В 2002 г. халляльный магазин открылся напротив моего дома. Однако просуществовал он недолго: в нем не продавалась водка, поэтому он не пользовался большой популярностью, терпел убытки и в конце концов закрылся.

В США, России, некоторых европейских странах при общении с мусульманами не возникает проблемы языка. Прибывающие в Англию и Францию мигранты худо-бедно владели английским и французским еще до приезда в Европу. Приблизительно так же обстоит дело в США. В России мусульмане овладевают русским языком в средней школе и совершенствуют его по мере социализации.

И тем не менее языковой барьер все же начинает проявлять себя в отдельных европейских странах. Это имеет место в Голландии,

Швеции, Италии, Дании, Германии, Австрии. Количество мусульман в этих странах велико, уровень концентрации в отдельных городах и областях настолько высок, что позволяет не выходить за рамки внутриобщинного общения. У части турок, арабов, курдов не возникает потребности в изучении языка приютившей их страны. Этому способствует появление «этнических» магазинов, лавок, кинотеатров, а также арабо- и турецкоговорящих телеканалов. Ограниченность круга общения делает более значимой роль мечети, которая превращается в центр социализации мигрантов. Эта существующая как бы параллельно с «внешним» миром группа мусульман с несвойственными коренным европейцам манерами характерного поведения вызывает у коренных граждан удивление, переходящее в раздражение.

Непростая тенденция наблюдается в России: в ее центр устремляется мусульманская молодежь с Северного Кавказа, преимущественно из небольших городков, сельских районов, плохо владеющая русским языком (уровень образования в этом регионе заметно снизился, что связано с отъездом русских учителей). Еще хуже владеют русским мигранты из Узбекистана и Таджикистана, где он раньше не преподается. Эта категория людей также держится достаточно замкнуто, посещает мечети, вокруг которых иногда формируются автономные этноконфессиональные общины.

Русское население относится к выходцам с Кавказа (прежде всего) и из Центральной Азии настороженно. Причем в этой настороженности собственно исламская составляющая до недавнего времени не была ярко выражена.

Существующая исламофобия почти не распространяется на татар, которые по своей светской культуре, нормативам поведения неотличимы от славянского населения. И все же за последние годы в разных городах России (в Самаре, Владивостоке, Мурманске, Москве и др.) имели место случаи проявления недовольства населения в связи с открытием мусульманских центров, строительством мечетей, утренним призывом на молитву и т. п. До попыток поджога мечетей, как это случилось в 2005 г. во Франции, дело не доходило, зато были учинены погромы на нескольких мусульманских кладбищах.

Отношения с мусульманскими меньшинствами выстраиваются на основе двух принципов — ассимиляционизма и мультикультурализма. В России, Франции преобладающим является ассимиляторское направление. Для остальной Европы скорее характерен мультикультуралистский подход. В Соединенных Штатах имеют место

обе тенденции. Ассимиляция по-американски предполагает сохранение своей культуры, которая становится частью американского «плавильного котла». И обе тенденции сохраняют свою актуальность и для формирования американской нации, и для самоопределения в ней подпитывающих ее этнических и культурных общин.

Однако ни мультикультурализм, ни ассимиляция не обеспечивают абсолютно гармоничного существования мусульман в христианском окружении. Тем более что все мусульмане сохраняют ощущение принадлежности к умме.

Некоторые проявления мусульманской традиции несовместимы с еврохристианскими представлениями и вызывают негативную реакцию. В свою очередь, мусульмане, сами обвиняя христиан Европы, Америки и России в забвении собственной религии, категорически протестуют против критики исламских норм. «В то время как территориальные границы между великими цивилизациями исчезают, изобретаются умственные границы, дающие вторую жизнь призракам утраченных цивилизаций: мультикультурализму, меньшинствам, столкновению или диалогу цивилизаций и т. д.»³⁴. Собственно, в этом изысканном пассаже Оливье Руа высказывает достаточно простые мысли: религия остается фактором обособления социумов, создавая или воссоздавая границы между ними, она не подвержена ассимиляции, и ее не следует воспринимать в контексте мультикультурализма. К тому же она всегда найдет опору на исламскую ойкумену. Что западное, христианское сообщество и делает, еще более запутываясь в попытках постичь ислам. Исламская идентичность оказалась сильнее этнической (арабской, пакистанской и пр.) и психологически и нравственно более конкурентоспособной по сравнению с христианской.

Не отсюда ли проистекает попытка рассматривать проблему ислама в Европе с точки зрения общерелигиозного противостояния — либеральных ценностей консервативным?³⁴

Кстати, что-то похожее можно обнаружить и в России, где среди некоторых православных и националистических идеологов ислам воспринимается как союзник в борьбе с Западом и западничеством. Лидер Национал-большевистской партии Эдуард Лимонов пишет, что «будущее России в союзе с исламом», поскольку «и православие, и ислам подвергаются агрессии с Запада... Поэтому мы уже естественные союзники»³⁵. Покойный идеолог радикального православия митрополит Иоанн Санкт-Петербургский и Ладожский утверждал, что «обоюдное уничтожение православных и мусульман — лучший

способ для уничтожения России изнутри»³⁶. Александр Солженицын и митрополит Иоанн русскими националистами сравнивались с яглотлой Хомейни³⁷. В 1997 г. вышел роман Юрия Никитина «Ярость», в котором повествуется, как после принятия ислама Россия вступает в схватку с западным миром и одерживает победу³⁸.

При многих различиях в российском и мусульманском сознании можно обнаружить некоторые параллели. Это касается, например, характерного для них приоритета общественного долга, тяги к эгалитаризму, антифоренистской настороженности.

Можно констатировать, что восприятие ислама и мусульманства в России сложнее и противоречивее, чем в Европе и США. Касающаяся внутреннего, в основном кавказского, ислама исламофобская тенденция сочетается с восприятием его как потенциального союзника в противостоянии с Западом. 11 сентября 2001 г. я разговаривал с людьми (в центре Москвы, буквально на том же месте, где в 2000 г. произошел взрыв в подземном переходе), которые приветствовали теракт в США и говорили (цитирую дословно): «Вот так и надо действовать, только мусульмане на это и способны».

На подход общества к исламу сильное воздействие оказывает распространение отрицательного исламского дискурса в СМИ, публицистике, литературе и искусстве. Примеров накопилось немало. Один из самых ярких — десятиминутный даже не фильм, а ролик голландца Тео Ван Гога «Повиновенис», в котором на телах избиваемых женщин проступают коранические цитаты. Нельзя не признать, что пафос этой ленты обернулся не столько против жестоких мужей, но против самой религии, с точки зрения Ван Гога такое допускающей и даже поощряющей.

Апологетикой исламофобии стала вышедшая в 2002 г. книга итальянки Орианы Фаллачи «Ярость и гордость». Книга была сразу переведена на несколько языков включая русский, раскритикована либералами, но получила своего читателя по всему миру, в том числе в России. «Как ни крути, единственное, что я нахожу в той (мусульманской. — А. М.) культуре, так это Пророк с его священной книгой, ужасно нелепой, несмотря на то, что она является плагиатом Библии, Евангелия, Торы... Я нахожу у них только Аверроэса с его неоспоримыми заслугами ученого (комментарии к Аристотелю и т. д.), Омара Хайяма... плюс несколько красивых мечетей. Никаких иных достижений ни на полях Искусства, ни в садах Мысли. Ни в мире науки, технологии или бытоустройства»³⁹. Антиисламский пафос Орианы Фаллачи не есть что-то исключительное и, так ска-

зать, новаторское. Статьи и книги антиисламской направленности публиковались на Западе и раньше. В 1995 г. в США была напечатана книга под псевдонимом «Ибн Варрак» «Почему я не мусульманин?»⁴⁰, в которой говорится о несовместимости ислама с демократией и приводится впечатляющая подборка цитат, призванная доказать жестокость и консерватизм ислама.

В другой своей публикации Ибн Варрак обрушивается на «так называемых экспертов по исламу, работающих в западных университетах, в средствах массовой информации, в церквях, даже в правительственных учреждениях, которые стали апологетами ислама»⁴¹. Эта критика созвучна исламофобским настроениям в обществе; кроме того, будучи адресной, она указывает на «пятую колонну», которая является проводником интересов «зарвавшихся мусульман». В том, что эта «пятая колонна» существует, уверены многие, и такое мнение препятствует адекватному восприятию ислама, отношениям мусульман с остальным миром.

В России в 2005 г. издана книга писательницы Елены Чудиновой под много говорящим названием «Мечеть Парижской Богоматери». Сюжет книги прост и апокалиптичен: в 2030-х годах власть во Франции, да и вообще во всей Европе переходит к мусульманам, которые загоняют европейцев в гетто и преследуют христианство. «Над Парижем стоял сплошной, идущий отовсюду молитвенный призыв муэдзинов, пронзительный, монотонно вибрирующий, словно кто-то резал исполинского поросенка в вертящемся барабане стиральной машины»⁴². Сознательно оскорбительная метафора служит дополнительным раздражителем для обывателя. На ум невольно приходит недовольство жителей некоторых российских городов, возле чьих домов в 90-х годах были построены мечети, с минаретов которых по утрам усиленные репродукторами голоса муэдзинов призывали правоверных на молитву. «Как будто я не у себя дома живу», — пожаловался мне некий житель Самары (не могу не признать, и меня поразил внезапный голос муэдзина в центре зимнего Стокгольма, но негативных ощущений не вызвал — наоборот, звуки *азана* непостижимым образом гармонировали с медленно падавшим скандинавским снегом).

И сюжет, и даже некоторые эпизоды книги Чудиновой напомнили о вышедшем еще в 1972 г. романе английского фантаста Кристофера Приста «Фуга для темнеющего острова», где повествуется о захвате Великобритании мигрантами — «афримами» и кошмарах, затем последовавших. Однако в отличие от чудиновой произведе-

дения там полностью отсутствует религиозная компонента. Тридцать лет назад об «исламской угрозе» никто не слышал. Чудинова уловила «перв» в отношении Европы к исламу и мусульманам. Европейцы занимают оборонительную позицию.

Вторжение в сферу, например, отношений между мужчиной и женщиной, где особенно велик авторитет религиозной традиции, вызывает встречную реакцию ее наиболее фанатичных ревнителей, в данном случае исламистов. Положение складывается более чем неуютное. Исламизм отождествляется с исламом. Тео Ван Боу метили исламисты, но делали они это именем ислама, и их акт воспринимался как «исламский ответ».

Не счесть детективов, где главными отрицательными персонажами являются люди с зелеными повязками на голове, всеупоминающие Аллаха. В американской массовой культуре речь идет о террористах и угонщиках самолетов. В российской — действуют злые кавказцы, перебирающие четки и цитирующие Коран. В 2003 г. на Бородинском поле я присутствовал на показательных выступлениях российского спецназа. Их кульминацией стала имитация боя, во время которого спецназовцы разделились на «своих» и «чужих». «Чужими», естественно, были люди все с теми же повязками с арабской вязью вокруг головы.

Знакомься с книгами, подобными той, что написала Ориана Фаллачи, читая созвучные ее мыслям детективы и смотря фильмы, люди поневоле задаются риторическим вопросом: «Что делать?». Что делать с мусульманами? И первым, инстинктивным ответом становится — остановить! Изгнать! Пусть живут, как хотят, только не с нами! Не мешают нам жить. Такой взгляд, а он проник в еврохристианское общество глубже, чем нам это представляется, можно назвать цивилизационным изоляционизмом. И он становится все более заметным на фоне неудач мультикультуралистского и ассимиляционистского подходов.

Менее всего в исламофобии можно обвинять христианские церкви. Во всяком случае, формально. Христианские пастыри всех конфессий призывают к веротерпимости, к диалогу между религиями. Папа Иоанн Павел II заявил, что «сыны и дочери Церкви должны вернуться к духу раскаяния» за времена нетерпимости и насилия⁴³, принеся извинение за Крестовые походы.

Раскаяние переходит почти в самоунижение, если учесть, что христианство пребывает в кризисе, поскольку, как и ислам, с трудом подбирает ответ к синкретизированному развитию общества. На

состоявшемся в 2005 г. ежегодном Евхаристическом конгрессе звучали справедливые слова сожаления о том, что Европа перестала быть оплотом христианства и необходимо «вернуться к единым корням христианской Европы». Эти слова президента Папского совета по содействию христианскому единству кардинала Вальтера Каспера относились в первую к преодолению раскола между католицизмом и православием⁴⁴. Однако в них можно явственно слышать мысль о слабости современного христианства, об утрате им былого влияния на общество.

Падение религиозности в Европе является также политическим фактором. Это ослабляет идентичность европейцев, делая их менее состоятельными перед лицом второй по численности религии континента — исламом. Ощущение неполноценности перед энергичным исламом становится еще пронзительнее благодаря общей политизации религии. Одновременно ставится под сомнение принцип секуляризма, и слабеющая религия все более обращается к мирским проблемам.

Закрепляется практика двойных стандартов, при которой высказываемое публично контрастирует с произносимым приватно, после семинаров и конференций, посвященных исламу, мусульманско-христианскому диалогу. Специалист по православию Александр Верховский отмечает, что в отличие от националистов «Московская Патриархия настроена на максимально дружелюбные отношения с официальными структурами ислама»⁴⁵. Однако отношение церкви к этим структурам, к исламу и мусульманству неоднозначно.

Сегодня в Русской православной церкви меньше стесняются в выражениях, воспринимая международный терроризм именно как исламский. Находящиеся под патронажем патриарха Алексея II православное общество «Радонеж» в обращении к Владимиру Путину заявило: «Мы страдаем от международного исламского терроризма, а настоятель московской церкви Козьмы и Дамиана Александр Борисов подчеркивает: «Мы действительно наблюдаем исламский терроризм во всем мире» и «11 сентября приветствовалось всем мусульманским миром...»⁴⁶. По словам Андрея Кураева, «когда от имени ислама организуются специальные исламистские проекты, адресованные русским, это прямой вызов нам»⁴⁷. В своей книге «Политическое православие» с многозначительным подзаголовком «Русские православные националисты и фундаменталисты» Верховский приводит множество фактов и цитат, свидетельствующих о негативном восприятии ислама.

Несмотря на многочисленные декларации о равенстве религий, РПЦ претендует на особое место в обществе, а ее иерархия любит повторять, что Россия — православная страна. Эта уверенность вызывает протест мусульман, которые, как и в советские времена, низводятся до статуса «младшего брата». Правящий «класс» смотрит на ислам сквозь призму неофициального взгляда РПЦ. Фактически диалог между двумя самыми многочисленными религиями России является триалогом, в котором государство чаще выступает на стороне православия. Так, некоторые муфтии, пытаясь добиться благосклонности светской власти, делают это через посредничество РПЦ. Известно также, что, например, разрешение на строительство мечети можно получить, только имея негласное на то дозволение от православной владыки. Время от времени в РПЦ звучат голоса в пользу установления контроля над исламскими учебными заведениями.

Такую позицию церкви нельзя, однако, объяснять лишь неприязнью к исламу. Речь идет о глубокой исторической традиции, согласно которой православие всегда стояло «рядом» с государством, воздействуя на формирование национальной идентичности, взвывая на остальные религии с высоты своего априорного доминирования в официальной общественной мысли.

Публично «политкорректны» по отношению к исламу стоящие у власти светские политики, хотя порой и они позволяют себе соответствующие критические высказывания. Подчас эта политкорректность выглядит даже аффектированной, как бы компенсируя распространенный негативный настрой. После упоминания о крестовом походе президент Джордж Буш несколько раз настойчиво напоминал о своем уважении к исламу. Охотно делают реверансы в сторону ислама британский премьер Тони Блэр, президент Франции Жак Ширак. Весной 2004 г. во Франции в разгар конфликта вокруг «платков», когда несколько мечетей подверглись нападением, бывший в то время министром внутренних дел Никола Саркози потребовал взять мусульманские храмы под особую охрану. Тогда же Министерство культуры Франции приняло решение об открытии в музее Лофар отделения мусульманского искусства (президентская директива на этот счет была принята еще в 2002 г., а сам проект оценивается в 50 млн евро). Н. Саркози считает, что прибывшие во Францию и осевшие там выходцы из арабских и африканских стран являются «французскими мусульманами» и что в этом определении «нет ничего шокирующего и унижительного»⁴⁸.

В Великобритании после 11 сентября власти предприняли попытки снизить давление на мусульман. С предупреждением нападок против них выступил Тони Блэр, который провел встречу с мусульманскими лидерами. А газета «Гардиан» опубликовала информацию о том, что согласно опросам две трети англичан не считают присутствие мусульман угрозой Великобритании.

В приведенной выше цитате Ибн Варрака отмечается имеющая место апологетика ислама некоторыми западными интеллектуалами. Среди ученых, исламоведов, литераторов, музыкантов на самом деле есть немало людей, которые считают ислам перспективной религией будущего, даже несмотря на нынешние исламистские «издержки». Одним из первых об этом заговорил еще в 60-х годах впоследствии принявший ислам французский коммунист Роже Гароди, который утверждал, что «ислам не был новой религией, рожденной пророчеством Мухаммада», но квинтэссенцией мировой религии и что «сегодня возрождение живого ислама возможно, только если он вновь откроет внутри себя качества, составившие его величие в момент возникновения и во времена его апогея с IX по XII в.»⁴⁹.

Это сделанное много лет назад высказывание перекликается с мнением европейского философа, политика, бывшего советника президента Франции, бывшего главы Европейского банка реконструкции и развития Жака Аттали: «Нам следовало бы открыто заявить, что западная цивилизация кое-чему должна учиться и у других... Запад может быть несогласным с некоторыми сторонами ислама, например с положением женщины, но это не означает, что нечему учиться у исламских обществ»⁵⁰. Аттали далек от апологетики ислама, но в то же время признает наличие в исламской культуре позитивного опыта, который может быть заимствован на Западе.

Найти истину в исламе пытался герой фильма Владимира Хотиненко «Мусульманин». Фильм получил специальную премию Совета муфтиев России. Отметим также кинокартину американского режиссера Ридли Скотта «Царство небесное», в которой жестокость Крестовых походов «подслащена» эпизодами толерантности, которые вполне можно трактовать как средневековую форму «диалога цивилизаций». В одной из сцен знаменитый исламский правитель и воин Салах ад-Дин в разрушенном дворце поднимает с пола крест, давая зрителю почувствовать, сколь велико его уважение к религии врагов. Но такие произведения остаются скорее исключением, нежели правилом. Ни в западном, ни в российском искусстве нет особой потребности осмыслить ислам, постичь менталитет мусульма-

нина и мусульманства, что так важно в условиях сохраняющегося непонимания, медленного, но все-таки роста взаимоотторжения.

В 70-х годах в песне Владимира Высоцкого, где вскользь упомянуты советско-арабские отношения, звучали такие слова: «...и возят нашего Христа на встречу с Магометом». В 80-х другой российский исполнитель Александр Розенбаум после поездок в Афганистан пел: «...где Христу и Аллаху никак не закончить беседу...». Такая вот тенденция...

Скрытая и открытая исламофобия способствует сохранению популярности радикальных националистических партий, периодически добивающихся успехов на выборах во Франции (1992 г.), Голландии (1992 г.), Австрии (1999 г.). В Австрии свыше четверти избирателей, проголосовавших в 1999 г. за правоэкстремистскую Партию свободы Йорга Хайдера, не намерены отказываться от своих националистических убеждений даже после неудачи своего кумира на выборах 2004 г. Столь же бескомпромиссно настроены сторонники убитого голландского «антииммиграциониста» Пима Фортейна, с мнением которых после получения ими в 2002 г. 26 мест в парламенте вынуждена считаться правящая элита. В Дании против мусульманского присутствия активно выступает возглавляемая Андерсом Расмуссеном Датская народная партия. Активно действуют националистический «Фламандский блок» в Бельгии, Народная партия Швейцарии. В Германии на региональных выборах 2004 г. в лагерь Саксонии прошла, казалось бы, забытая Национал-демократическая партия, почти открыто разделяющая ксенофобские взгляды НСДАП гитлеровских времен.

Впоследствии некоторые европейцы раскаялись: кандидат националистов Франции Жан-Мари Ле Пен провалился на президентских выборах, количество мест у националистов в нидерландском парламенте сократилось до восьми. Но тем не менее этническая и религиозная нетерпимость продолжает оставаться устойчивой, особенно после событий осени 2005 г., в ходе которых мигранты предместий стали инициаторами многочисленных погромов, приведших к громадным материальным потерям и человеческим жертвам.

В свою очередь, мусульмане Европы, напуганные ростом исламофобии, пытаются защитить свои права. Совет мусульман Великобритании в 2004 г. издал полумиллионным тиражом специальную брошюру «Знай свои права и обязанности», в которой разъясняется, каким образом, не нарушая заповедей ислама, можно оставаться гражданином этой страны или просто проживать в ней. В этой же

брошюре даются советы, как следует самим бороться с терроризмом и помогать в этой борьбе властям (в частности, предлагается установить в мечетях камеры видеонаблюдения).

Итак, единой, точнее, усредненной концепции о современном исламе и путях эволюции мусульманского мира на Западе не сложилось. Порой о нем пишут в стиле «очерков», что вызывает ассоциации со ставшим ныне модным постмодернизмом, отвергающим концептуальность и делающим ставку на частности. Ислам описывается фрагментарно, что напоминает притчу о слепых, каждый из которых, ощутив одну часть слона, отождествлял ее со всем животным. В западном сознании преобладает убежденность, что, будучи великой цивилизацией, ислам «недоотягивает» до высот христианства.

Однако вера в свое превосходство переплетается со страхом перед исламом. В отличие от эпохи Крестовых походов, колонизации XIX–XX вв., когда инициатива принадлежала старому континенту, в нынешнем веке европейцы начинают ощущать неполноценность, как минимум, демографическую, но также и цивилизационную — мусульмане более крепки в вере, в следовании своей традиции. Психологически европейцы обороняются. «Они (мусульмане. — А. М.) сильнее духом, — пишет антиисламски настроенный российский писатель Михаил Веллер. — На большее готовы. Каждый день жертвуют собой, уничтожая всех тех, кого считают врагами. Они готовы уничтожить нас всех. Мы их — нет. Они готовы уничтожить нашу культуру. Мы их — нет. <...> Победив, они не пощадят нас, и реванша не будет»⁵¹ (как выражается нынешняя молодежь, «Фаллачи отдыхают»). Ключевые в этой цитате последние слова — «реванша не будет». Иначе говоря, для Запада, для христианства Европы и Америки триумф ислама будет означать своего рода «конец истории».

«Оборонное сознание» распространяется и в России, не сумевшей встроить в общество кавказских мусульман, путающейся время от времени даже татар, которых некоторые средства массовой информации и политики просто-таки убеждают в том, что они больше мусульмане, чем граждане России.

Американцы этого комплекса не испытывают. Они «отбились» от терроризма внутри страны (надолго ли?), сломали государство талибов, избавились от Саддама Хусейна, играют ведущую роль в урегулировании ближневосточного конфликта, держат в напряжении консервативные режимы Персидского залива. Пользуясь сомнительным, но в данном случае уместным термином историка

Льва Гумилева, можно сказать, что американцам присуща «пассионарность», т. е. геополитическая энергия, уверенность в своих силах, в том, что цель оправдывает любые средства, искренняя вера в собственную правоту. Американская энергетика в этом отношении сопоставима с энергетикой исламистов, также уверенных в своей конечной победе, в справедливости своего дела. Но даже в США многим интеллектуалам начинает казаться, что великий «плавильный котел» работает на пределе и в перспективе уже не сможет справляться со своей функцией.

Американское, европейское, российское общества хотели бы иметь дело с мягким, деполитизированным, лишенным духа радикализма, «послушным» исламом. Это виртуальный ислам. Такого в природе нет и при жизни ближайших к нам поколений он вряд ли тоже появится. Сосуществовать надо с реальным мусульманством со всеми его плюсами и минусами.

Террористы — кровавые маньяки или Робин Гуды?

Позволю себе сделать отступление на тему, которая, очевидно, достойна более тонкого и, если угодно, творческого осмысления. Исламский террор безусловно ненавидим в Европе, Америке и России. Здесь чувствуют собственную беспомощность, особенно когда речь идет о шахидах-самоубийцах, коряво, зато красиво именуемых «мусульманскими камикадзе». Но... сами террористы, «молодые люди этого типа выглядят столь невинно, столь преисполненными жизнью, что глядящий на них испытывает желание обратить вспять время, не дать им исполнить свою смертельную миссию»⁵⁴.

Восприятие исламского террориста в черно-белых красках никак не способствует ни адекватному пониманию самого феномена терроризма, ни борьбе против него. Террористы (вне зависимости от их религиозной, равно как и любой другой принадлежности) должны уничтожаться. В терактах принимают участие самые разные люди, в том числе зомбированные, психически ненормальные, вынужденные принимать участие в терактах под давлением исключительных обстоятельств⁵⁵. В России после терактов с участием женщин-самоубийц было опубликовано множество материалов, в которых все эти дамы представлялись интеллектуально ограниченными, озлобленными неудачницами, которых на путь террора

толкнуло стечение обстоятельств личной жизни. Их наставники изображались как психологи-уголовники, обладающие профессиональными навыками гипноза, к тому же использовавшие для подавления сознания своих подопечных психотропные средства. В 2003–2004 гг. в печати стали появляться статьи о шахидках славянской национальности⁵⁴.

Но все же основную часть террористов составляют те, кто действует вполне осознанно, выполняя священную миссию, и уже в силу одного этого отношение к ним части европейцев и россиян можно охарактеризовать как «неприязненное уважение». Именно в этом ключе среди европейских интеллектуалов был воспринят показанный в 2004 г. на кинофестивале в Сан-Себастьяне короткометражный художественный фильм иранского режиссера Резы Парсы «Встреча со злом», где по ходу сюжета палестинец-шахид объясняет зрителям причины, по которым он вынужден совершить теракт, несущий смерть невинным людям («виноваты все, а то, что совершаются, — единственная возможность изменить мир»). Черты благородства присутствуют в характере кавказца-террориста Исмаила в романе Александра Проханова «Господин Гексоген».

Актер Сергей Юрский, рассуждая о пьесе Генрика Ибсена «Гедда Габлер», вдруг отмечает, что судьба героини-самоубийцы заставляет задуматься о террористах, о том, «почему вся цивилизация ведет к созданию... комфорта красоты, а потом вспыхивает другой инстинкт — инстинкт разрушения, а сам человек уничтожает все вокруг — свой комфорт, чужое счастье, гармонию привычек и, наконец, самого себя»⁵⁵.

Религиозный террорист индивидуалистичен, поскольку выполняет персональную миссию, но в то же время он представляет интересы общины, а главное — действует от имени Бога. Отсюда вопрос: речь идет о террористах, которых можно уничтожить, или о терроризме, не поддающемся искоренению? И еще: что главнее — делать упор на существительном «террорист» или на прилагательном «исламистский»?

В Старом и Новом свете ответ на этот вопрос уже дан. Врагом является не абстрактный террорист, но террорист, действующий именем ислама. В Европе, США, России публикуются книги, снимаются фильмы, в которых ислам и его приверженцы представлены в негативном виде. «В основном, — пишет российский киноκριтик Андрей Плахов, — интеллектуальная Европа надеется впитать и переварить исламский фактор»⁵⁶. Да, важно, каким образом *эта*

интеллектуальная Европа впитает и переварит ислам, и не заработает ли она в результате несварения желудка.

«Старая, как XX век, история повторяется в веке XXI — западные интеллектуалы-индивидуалисты и авангардисты снимают шляпы перед самыми кровожадными революционными движениями и тоталитарными секстами. Позавчера это были фашизм и коммунизм, пришедшие Габриэля Д'Аннунцио и Лени Рифеншталь, Андре Жида, Луи Арагона, Владимира Маяковского. Вчера — маоизм, под знаменами которого прошли Жан-Поль Сартр и Жан-Люк Годар. Сегодня, естественно, антиглобализм — и терроризм в его новейшем обличье»⁵⁷. В этом высказывании А. Плахова дана справедливая оценка позиции левой части свирепейшей элиты, которой всегда были свойственны симпатии к радикализму, маргинальному по отношению к традиции и политической культуре. В 1990–2000-х годах эти чувства оказались обращенными к радикальному исламу и, шире, к мусульманам, которые становятся «изгоями нового века». Речь идет об интеллектуальной Европе, т. е. об узком круге людей, далеких от примитивного видения ислама, «выпадающих» из массового сознания. Массовое же сознание требует простых и однозначных ответов.

Ислам всегда поощрял жертвенность во имя достижения праведных целей. В России и на Западе среди некоторых журналистов и политиков опозитирован облик «честного кавказского разбойника», мусульманского Робин Гуда, ведущего борьбу за справедливость (против коррумпированной администрации) и за свободу (от Москвы). И им не так просто возразить. Этот образ переносится и на сепаратистов, и на исламских экстремистов. Образ «благородного абрека» в либеральной публицистике, особенно во время первой чеченской войны, пресобладал над предлагавшимся официальной пропагандой «звериным обликом сепаратиста».

Нередко материалы о жизни и быте исламских экстремистов создают представление о них как о скромных, мужественных людях, готовых во имя идеи идти на постоянные личные жертвы. Рассказывают, что после ракетных ударов по Афганистану в 1998 г. бен Ладен постоянно передвигался по стране, ни разу дважды не ночуя в одном и том же месте. Среди эпитетов бен Ладена есть и такой экстравагантный, как «Властелин колец» (всемогущий, всевидящий и неприступный владыка мира из знаменитого романа Джона Р.Р. Толкиена и одноименного фильма). Склонная к эпатажу американская эссистка Сюзен Зонтаг (1933–2004) после 11 сентября заявила, что считает террористов отважными людьми.

В молодежной масскультуре к терроризму время от времени без всякого злого умысла обращаются поп-музыканты при создании своих шлягеров. Лидер группы «Аукцион» Леоид Федоров написал композицию «Бен Ладен». Однако один из спонсоров заметил, что неудобно музицировать по поводу бен Ладена, и презентацию отменили. Клип о терроризме использовался продюсером группы «Тату» Иваном Шаповалом в просекте «Nato»⁵⁸. Российский художник Олег Кулик на выставке «Россия-2» представил картину, на которой изображена шахидка на автобусной остановке под портретом Сталина (!). В 2005 г. на Биенале в Венеции в аллеях Джардини прогуливались три стройные «шахидки» с длинными уложенными вокруг головы волосами, которые должны были изображать хиджаб.

Эти факты можно было бы и не упоминать, если бы не одно «но». Дело в том, что такое легкомысленное обращение с терроризмом (а на эту тему в России уже пошли анекдоты) свидетельствует о привыкании, о том, что терроризм становится рутинной. Вряд ли можно было бы представить шутки и музыкальные номера на этот счет после захвата заложников в Буденновске в 1995 г. или сразу после 11 сентября. Тогда бы это выглядело кощунством, сейчас выглядит «черным юмором».

Индийский эксперт Рохан (занятое совпадение: Рохан — город, из которого отправлялись всадники, чтобы сразиться с владыкой Сауроном из «Властелина колец») Гунаратна, специалист по терроризму, утверждает, что «как нацизм умер с Гитлером, так и исламизм образца “аль-Каиды”... умрет вместе с бен Ладеном»⁵⁹. Зато член британского парламента Джордж Гэллери, напротив, убежден, что «смерть одного Усамы бен Ладена создаст тысячу новых усам»⁶⁰. И Гунаратна, и Гэллери помимо своего желания одновременно и демонизируют, и героизируют бен Ладена. А британский парламентарий к тому же видит в нем образец для подражания мусульманской молодежи. Эмоциональная оценка бен Ладена привносит мистический акцент, страх, а следовательно, и уважение — пусть негативное — к этому террористу. Белый дом поначалу оценил голову бен Ладена в 25 млн долл., а в феврале 2005 г. эта сумма была удвоена⁶¹. Столь высокая плата не может не вызвать своего рода «меркантильный восторг» перед террором.

Сложилось устойчивое мнение, что исламские экстремисты являются если не воспитанниками спецслужб (советской и американской), то уж во всяком случае их партнерами. В самом деле, бен Ладен обретал свой опыт в поддерживавшемся Соединенны-

ми Штатами афганском сопротивлении советским войскам, движение талибов состоялось благодаря активности пакистанской разведки, действовавшей при поддержке ЦРУ, существует масса сказаний и апокрифов относительно службы в российской армии Шамиля Басасва⁶², обучения Абу аль-Валида в одной из советских разведшкол. Советские и восточногерманские наставники готовили и участников Палестинского движения сопротивления, часть которых впоследствии оказалась в ХАМАСе и «Исламском джихаде». Многим советским востоковедам доводилось работать с представителями национально-освободительных движений, революционерами, в том числе с теми, которые принимали участие в терактах.

Отсюда возникает мысль об искусственности исламского экстремизма, о том, что он возник, а следовательно, продолжает существовать как инструмент в большой политической игре неисламских сил. На эту же мысль наводит, например, запущенный на экраны в разгар президентской кампании 2004 г. в США странный полухудожественный-полудокументальный фильм Майкла Мура «Фаренгейт 9/11», в котором обстоятельно рассказывается о контактах и совместном бизнесе семьи Буша и членов Саудовской династии, а также о контактах с самим бен Ладеном.

В 2005 г. вышел другой, уже чисто документальный фильм американца Адама Кертиса, пафос которого состоит в утверждении, что «аль-Каида», как и вообще весь терроризм, сконструирована США (и не только ими) для решения собственных политических задач. «Почти никто не оспаривает миф об «аль-Каиде», потому что существует множество людей, которым выгодно его поддерживать», — считает Кертис⁶³.

В таком суждении есть доля истины. Достаточно представить, каким образом используют в своих интересах руководители России и США чеченский конфликт, антитеррористическую борьбу для достижения иных политических целей. Но все-таки самое важное здесь то, что кто бы и каким образом ни способствовал появлению исламистов, в своей борьбе они ставили собственные задачи, зачастую отвергая и выступая против недавних покровителей. Абсолютизация конспирологического подхода, с одной стороны, упрощает ситуацию (бен Ладен — агент ЦРУ, Шамиль Басасев — ставленник ГРУ или ФСБ, а международный терроризм — изобретение таинственных think tanks), а с другой — еще более запутывает ее. Если исходить только из теории заговора, неизбежно приходится

приписывать авторство 11 сентября Джорджу Бушу, взрывы домов в Москве и многое другое — Владимиру Путину, а июльские теракты в лондонском метро — Тони Блэру.

Поданная в квазигеополитической упаковке конспирологическая версия получила распространение в мусульманском мире, что вполне понятно, поскольку она снимает ответственность с мусульман, а заодно и предполагает полное отлучение террористов как «наймитов» Запада от ислама.

•Как нам демократизировать ислам?•

Демократизация мусульманского мира — в первую очередь американский проект. Его пилотом выступают Соединенные Штаты, одержавшие две стремительные военные победы в Афганистане и Ираке. Сопричастность к этому проекту европейцев не столь велика и скорее условна, вербальна. В Европе его воспринимает скептически и поддерживают постольку, поскольку он не обязывает европейцев к конкретным действиям, зато его одобрение позволяет подтверждать приверженность идее западной солидарности. Об отношении к идее демократизировать мусульманский мир свидетельствует вялая поддержка коалиции в Ираке, участие в которой европейцев, не считая Великобритании, остается минимальным.

Но и в Европе понимают, что модернизация и демократизация мусульманского сообщества — единственная альтернатива радикализму, без чего сосуществование с мусульманством будет сопряжено с никому не нужными треволнениями. Собственно, демократизация — обязательный инструмент для модернизации общества, и в каком-то смысле оба понятия тождественны. Без глубокой трансформации мусульманства мир никогда не будет стабильным, а развитие страны не смогут обрести политическое и психологическое спокойствие.

Абсолютный внешний контроль над ситуацией внутри мусульманской уммы невозможен, как невозможны ее изоляция и параллельное с Западом развитие. Здесь продуктивнее выглядит некогда популярная, применявшаяся к социалистическому лагерю идея конвергенции, которая, заметим, также рассматривалась как способ обезопасить себя от агрессивности коммунизма.

К модернизации и демократизации подвешивается идея просвещения, которое состоит, во-первых, в приобщении мусульман

к современным светским знаниям, а во-вторых (и, возможно, это самое главное), в утверждении в мусульманском мире «мягких» трактовок, религиозной терпимости и т. д. Перед каждым, кто затевает внедрение новаций в мусульманскую среду, неизбежно встанет задача модернизировать саму религию, точнее, действовать в русле тафсира, т. е. толкования ислама, а конкретно — адаптации коранических положений, прежде всего касающихся социальных, экономических, политических, нравственных вопросов, к современной ситуации. Без такого «тафсира XXI в.» трансформация мусульманского общества столкнется с колоссальными проблемами, если вообще будет полноценной. Не случайно американские официальные структуры готовы выделить на корректировку религиозного образования в некоторых ведущих мусульманских университетах десятки миллионов долларов. Всего же «на ислам» уже выделено свыше 1 млрд долл.

Эти намерения переживают с тем, что предлагают сами исламисты. Летом 2003 г. на международной конференции, посвященной столетию со дня рождения Абу Али Маудуди, ее участниками была принята декларация, в которой, в частности, говорилось о «необходимости поднять стандарты образования»⁶⁴.

Миссия, которую возлагает на себя Запад, столь же амбициозна, сколь трудновыполнима. В ней преобладает институциональный подход, суть которого состоит в создании институтов, неправительственных организаций, долженствующих стать оплотом демократизации. Внедрять и поддерживать такие институты можно сколько угодно. К тому же в большинстве мусульманских стран инструменты демократии уже присутствуют, а в некоторых и действуют с большим или меньшим успехом. Свидетельств тому достаточно, и одно из них — многопартийная система и альтернативные выборы в исламистском Иране. Многие исламисты, в том числе действующая в Центральной Азии «Хизб ат-Тахрир», «Братья-мусульмане», исламисты Пакистана, Египта уверены, что именно демократические процедуры обеспечат им легитимный доступ к власти.

Сами по себе важные, демократические институты еще не являются ключом к решению проблемы демократии. Главным остается наполнение их реальным содержанием, воздействие на климат в обществе, на сознание людей. В одиночку такую глыбу не поднять даже американцам. Здесь, как отмечает Оливье Руа, требуются коллективные усилия⁶⁵. «Демократизация исламских стран, — предупреждал исполнительный директор Арабо-Американского институ-

та Жан Аби-Нейдер, — весьма сложный процесс. Америка должна очень осторожно наводить мосты с правящими элитами и помогать консолидировать гражданское общество, а не предлагать свои рецепты и не пугать превентивными войнами»⁶⁶. Действительно, порой раздаются и совсем уж наивные суждения. Известный немецкий политик Оскар Лафонтен на вопрос журналиста: «Может ли мусульманская миграция в Европу породить демократический ислам?» ответил, что это вполне возможно, и пример тому — арабская эпоха в Испании, когда исламское общество было толерантным (имеется в виду господство арабов на Пиренейском полуострове в X–XIV вв.⁶⁷).

Главный эксперимент по демократизации мусульманского общества ставится в Ираке. Мнения относительно его успешности высказываются разные. В Соединенных Штатах, инициировавших иракский проект, первоначально доминировал оптимизм: «Строительство демократии в Ираке, хотя и нелегкое само по себе, может оказаться не столь тяжким, как предупреждали критики войны»⁶⁸. Однако сопутствующие реконструкции Ирака события свидетельствуют о скептическом отношении иракцев к идее демократизации, об отсутствии массовой, тем более организованной поддержки этого процесса. Иракское общество оказалось весьма пассивным, не говоря уже о встречной тенденции — росте сопротивления внешним инициаторам демократизации и, что особенно опасно, исламизации этого сопротивления. В постаддамовском Ираке американцы поэтапно создавали и продолжают создавать демократическую инфраструктуру, однако эта работа, особенно в условиях этноконфессиональных особенностей страны, идет с великим трудом, и, похоже, эффективного решения проблемы демократического обустройства Ирака в ближайшее время ожидать не приходится.

Следующим объектом демократизации видится Ближний Восток, где в 2005 г. удалось провести демократическую «инъекцию» в Палестине (выборы главы Палестинской автономии Махмуда Аббаса), парламентские выборы в Ливане, оказать нажим на сирийский режим Башара Асада. Однако в Палестине, как и в Ираке, наблюдается новый виток активизации исламистов, который угрожает тем, что третья по счету «интифада» будет носить бескомпромиссный религиозный характер.

В других мусульманских регионах демократический проект осуществляется не столь интенсивно. 11 сентября вынудило США жестко определить свою позицию в отношении Саудовской Аравии,

отказавшись от граничащего с попустительством покровительства правящего там режима. Вашингтон претендует на более веское участие во внутренних делах «колыбели ислама», требует отказаться от поддержки радикальных исламских организаций, и не без его давления местная правящая династия впервые в истории страны согласилась на проведение парламентских выборов.

Неясно, к чему может привести демократизация в одной из ключевых стран мусульманского мира — в превратившемся в «резервуар» для уцелевших талибов Пакистане, где ее следствием может стать еще большее усиление исламистов. А лояльность президента Мушаррафа Соединенным Штатам стоила ему нескольких покушений.

Парадоксальным образом восприимчивым к демократии является и звено в «цепи зла» — Иран, значительная часть населения которого устала от лозунгов исламской революции. Молодежь до 30 лет, составляющая примерно 70% населения, традиционно активные женщины могут оказаться готовы принять «руку помощи» извне. Однако, с другой стороны, в стране по-прежнему сильны антизападные, прежде всего антиамериканские настроения, о чем свидетельствует успех консерваторов на выборах 2005 г. Не исключено, что путь к кардинальным переменам в Иране может пройти еще через одну, на этот раз уже *не исламскую*, но антиконсервативную революцию. И революция эта может оказаться не менее болезненной, чем приход к власти аятоллы Хомейни.

С 2005 г. дух революции витает и над мусульманскими республиками Центральной Азии. Одно время, непосредственно после 11 сентября, возникло мнение, что эти страны могут оказаться на периферии интересов Запада. Например, профессор Университета штата Индиана (США) Мартин Шпехлер считал, что «когда завершится афганская фаза войны против сторонников терроризма, с геополитической точки зрения регион Центральной Азии вновь окажется на обочине мировой экономики»⁶⁹. В самом деле, Центральная Азия привлекала к себе внимание непосредственным соседством с талибами, военно-политической активностью связанных с ними местных исламистов. Боясь лишиться поддержки из-за рубежа, центральноазиатские элиты всячески изображали из себя гарантов стабильности, передовые бастионы в борьбе против терроризма и уверяли собеседников на Западе, что демократизация приведет к дестабилизации, что, в свою очередь, создаст благоприятные условия для религиозного экстремизма.

США же проявляли равнодушие и даже вялость к демократическим переменам в регионе, предоставляя тамошним авторитарным режимам свободу поступать по их собственному усмотрению. Ситуация несколько изменилась после «цветных революций» в Грузии и на Украине. Падение в Киргизии режима Акаева, кстати, не без основания считавшегося наиболее либеральным в Центральной Азии, восстание в узбекском Андижане, с одной стороны, показали, что местные правители работают на пределе своих возможностей, а с другой — подтвердили, что исламисты способны принять участие в возможных политических переменах. Цвет гипотетических революций в некоторых странах Центральной Азии будет иметь зеленый оттенок, а демократизация откроет умеренному крылу исламистов дорогу к легализации.

Конечно, существует вполне дипломатичный способ разрешения этой коллизии: отказаться от односторонней оценки, например, узбекских исламистов, признать амбивалентность местного варианта их идеологии и вписать таким образом в процесс демократизации. В конце концов нечто подобное уже сделано на Западе в отношении Таджикистана, Турции, в каком-то смысле даже Ирана. Имеющие позитивный опыт работы с исламскими организациями немецкие дипломаты и эксперты А. К. Зайферт и А. Крайксмайер пишут о необходимости диалога с исламистской оппозицией, стимулировании среди них умеренных настроений, поощрении их сотрудничеству с секулярными силами: «Запад должен начать диалог с ними»⁷⁰.

Призывы к демократизации и модернизации мусульманского мира соседствуют с не менее страстными, но более академическими рассуждениями относительно малой вероятности ее осуществления. «Мусульманская политическая структура поражена клиентелизмом, — писал Эрнст Геллнер. — Здесь правление осуществляется с помощью хитросплетений. Закон управляет мелочами повседневной жизни, но не институтами власти», и мусульманский мир «демонстрирует общественный порядок, который по большей части лишен способности обеспечивать обратную политическую связь институций и ассоциаций и который атомизирован, но помимо индивидуализма, и эффективно функционирует без интеллектуального плюрализма»⁷¹.

Американский знаток ислама Леонард Байндер уверен, что явление либеральных идей невозможно на почве «имеющего божественное происхождение ясного исламского законодательства»⁷².

Исламская «шуро» (совет), удивительный аналог парламентаризма, несовместим с демократией в обычном понимании. Тем более несовместим с ней принцип, согласно которому источник власти изначально находится в руках Всевышнего. Пессимистической точки зрения придерживается и Бернард Льюис, хотя его близость к Белому дому (в Вашингтоне), казалось бы, должна сделать его оптимистом.

Даже не разделяя полностью эту точку зрения (а приводить дополнительные аргументы и цитаты в ее поддержку не имеет смысла), легко понять, что демократизация мусульманского мира, создание гражданского общества займут протяженный, рассчитанный на поколения отрезок исторического времени⁷³. Наконец, всегда остается угроза, что этот процесс пойдет вспять. Это обстоятельство (а в каком-то смысле и активность исламистов) можно рассматривать в контексте наметившегося в последние годы более широкого феномена де-демократизации, которой подвержены разные общества включая мусульманские страны и постсоветское пространство, а также — на свой специфический лад — традиционные демократии.

Отмечу, что Россия в «демократическом проекте» не участвует, предпочитая этому сотрудничество с западными союзниками в антитеррористической коалиции. Проблему демократии в мусульманском мире Москва считает прерогативой исключительно местных правительств. В то же время в России стало популярным проводить научные мероприятия на тему «Ислам и демократия». Как-то раз известный российский мусульманин заметил: «Ислам-то у нас есть, а вот демократии...».

Мусульманский мир — гигантская система сообщающихся сосудов. Процесс модернизации и демократизации не может быть ограничен одним-двумя государствами. Трудно вообразить некое демократически продвинутое общество в окружении полусредневековых реликтов. В 60-х годах на звание «чемпиона демократии» претендовали Ливан и Тунис, в начале 90-х — постсоветская Киргизия, наиболее передовой среди мусульманских стран в этом отношении считает себя Турция, после падения Саддама Хусейна ведется отчаянная борьба за демократию в Ираке. Сотворение «витринных моделей» вряд ли уместно.

Но, с другой стороны, движение в этом направлении будет асинхронным. Вопрос в том, кто больше нуждается в содействии: страны, уже прошедшие некоторую часть пути и стремящиеся набрать

скорость, те, кто застрял в тенетах феодализма, или те государства, где прочны и практически безальтернативны авторитарные режимы? Еще один вопрос: делать упор на внутреннюю эволюцию самих этих режимов или же создавать некие параллельные им структуры, которые в конечном счете и станут базой для новых демократий? «Демократический проект» предлагает действия по всем направлениям.

Исключительная трудность задач, которые ставят перед собой миссионеры-модернизаторы, усугубляется тем, что их действия будут неизбежно ассоциироваться значительной частью мусульман с глобализацией, иноверческой экспансией, стремлением к новой колонизации уммы, с попыткой вложить в сознание мусульман извращенный, зато удобный Западу облик ислама. Министр по делам ислама Саудовской Аравии А. Турки считает, что «процесс глобализации направлен на то, чтобы дать возможность демократиям западного образца доминировать в мире»⁷⁴. Тем более что этот проект в самом деле имеет (да и не может не иметь) скрытые ассимиляторские черты, что улавливается мусульманами. Вмешательство извне вызовет усиление исламской радикальной реакции. И, по справедливому мнению министра иностранных дел Иордании Марвана Муашера, «в арабском мире эта радикализация уже началась»⁷⁵.

На мусульманском Востоке не доверяют «демократическому проекту», хотя порой готовы подстраиваться под его организаторов. В 2004 г. мне довелось участвовать в организованной Бюро по делам образования и культуры Госдепартамента США в рамках международной программы «Демократия и гражданское общество» встрече с привезенными из Афганистана семью священнослужителями. Программа включала поездки по США, встречи с политиками, религиозными деятелями и т. д. Ее целью было познакомиться с гостями с тем, как работает демократия в американском обществе. По окончании встречи, узнав, что я из России, муллы подходили ко мне и тихими голосами по-арабски говорили, что не верят американцам и что их общество должно быть организовано только на принципах ислама.

С тем, что становление демократии, гражданского общества и демократических ценностей — внутреннее дело самих мусульман, нельзя не согласиться. Но в равной мере верно и то, что мусульманское сообщество не добьется скорого успеха, если не обратится к чужому опыту. Формы, в которых этот опыт сегодня предлагается, далеки от

идеальных. Как сказал накануне вторжения в Ирак некий багдадский инженер, «когда на нас упадут первые американские бомбы, поначалу мы будем плакать от радости, но потом возьмемся за оружие».

Выводимые концепции демократизации мусульманского мира по большей части носят абстрактный характер, а многочисленные публикации на этот счет в основном разъясняют истоки сложившейся в мусульманском мире ситуации, содержат самые общие дидактические указания, как эта ситуация может быть изменена, и т. д. С другой стороны, политкорректная фразеология не может скрыть недоверия Запада к мусульманскому сообществу. «Своими мусульманами», да и то с оговорками, там признают только его вестернизированную часть. Впрочем, даже западноориентированные элиты остаются под постоянным подозрением в скрытом сочувствии к исламистам и уж, как минимум, обвиняются в неспособности (или нежелании) им противостоять. Репрезентативны с этой точки зрения деградировавшие за последние четыре года американо-саудовские отношения. Бывший в 1993–1995 гг. директором ЦРУ Джеймс Вулси предупреждал некоторых мусульманских властителей, что Америка «на стороне тех, кого вы, мубараки и королевская саудовская семья, больше всего боитесь, — мы на стороне ваших народов»⁷⁶. Популистская риторика в лучших традициях «соцарта» только подчеркивает патерналистское и вместе с тем опасливое отношение к мусульманам.

Попытки отказаться от парадигмы «вызов — ответ — вызов» еще очень робки и пока не дали значимого позитивного результата. Ислам по-прежнему выглядит в глазах Запада как нечто заведомо ему грозящее. Те же чувства, но уже по отношению к Западу, охватывают и мусульманский мир. «Западная угроза» для него столь же реальна, сколь и «исламская угроза» для многих в Европе и Америке.

Это повышает акции исламистов, пытающихся оправдать свои действия тем, что «те (на Западе. — А. М.), кто пользуется влиянием и стоит у власти, на уровне государства и в международных структурах, никогда не будут реагировать на миролюбивые демарши, официальные петиции и политическую практику, призывы к гуманности и самые красноречивые заявления»⁷⁷. Можно сомневаться в искренности этих слов. Но, с другой стороны, нельзя не принимать в расчет того, что исламисты на самом деле хотят быть понятыми на Западе и признанными им в качестве легитимного участника политического процесса.

В результате действий крайнего крыла исламистов идея «исламской угрозы» получает благодатную почву, способствуя внутренней мобилизации Запада, прежде всего США, в отражении нового внешнего врага. Мусульманский мир рассматривается на Западе как гомогенное благоприятное для исламистов социокультурное и политическое пространство, само по себе не способное к демократическим переменам. Ощущение угрозы влияет на психологию европейцев и американцев, делая их одновременно испуганными и озлобленными. Запад будет оставаться в постоянном напряжении, которое, кстати, может даже войти в привычку. В 2004 г. в Вашингтоне на станции метро «McPherson Square» на стене в месте, предназначенном для рекламы, долгое время висел портрет бсн Ладена с его цитатой: «Готов ради Всевышнего применить атомное оружие». Этот плакат поражает сознание прохожих ничуть не меньше несметного количества статей и книг об исламской угрозе.

Примечания

- ¹ Малащенко А., Тренин Д. Время Юга: Россия в Чечне, Чечня в России / Моск. Центр Карнеги. — М., 2002.
- ² Trenin D. V., Malasbenko A. V., Lieven A. Russia's Restless Frontier / Carnegie Endowment for Intern. Peace. — Washington, D.C., 2004.
- ³ Лучицкая С. Моральный портрет мусульман в хрониках Крестовых походов // Христиане и мусульмане: Проблемы диалога / Сост. А. Журавский. — М., 2000. — С. 386, 387.
- ⁴ Documentos inéditos y muy raros para la historia de México. — Vol. 5. — México, 1906. Цит. по: Гризулевич И. П. Крест и меч. — М.: Наука, 1977. — С. 137.
- ⁵ Hammerbeck D. Voltaire's Mahomet, the Persistence of Cultural Memory and Pre-Modern Orientalism // Agora: An Online Graduate J. — 2003. — Apr. 20 (<http://www.humanities.ualberta.ca/agora/Articles.cfm?ArticleNo=154>).
- ⁶ Асадуллин Ф. Москва мусульманская. — М.: Умма, 2004. — С. 38.
- ⁷ См., например: Ермаков И., Микельский Д. Ислам в России и Центральной Азии. — М., 1993. — (Вост. сб.; № 1).
- ⁸ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. — Т. 1. — М.: Наука, 1991. — С. 469.
- ⁹ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. — М.: СПб.: Прогресс, Традиция; Ювента, 1995. — С. 164.
- ¹⁰ Цит. по: Малащенко А. Ислам в нашем доме // Дружба народов. — 1993. — № 10. — С. 153.

- ¹¹ Шамиль: Иллюстрированная энциклопедия. — М., 2005. — С. 318.
- ¹² Pipes D. In the Path of God: Islam and Political Power. — New York: Basic Books Inc. Publ., 1983. — P. 174.
- ¹³ Карев Н. Турция: что в багаже у партии «умеренного ислама» // Азия и Африка сегодня. — 2004. — № 3. — С. 13.
- ¹⁴ Turkey should stay outside EU, says Bolkenstein // Financial Times. — 2004. — 8 March.
- ¹⁵ Карев Н. Указ. соч. — С. 13.
- ¹⁶ Сартори Ф. Ватикан предостерегает ЕС от ошибки // НГ-религии. — 2005. — 2 февр.
- ¹⁷ Осетинский О. Если бы я был бен Ладеном... // Известия. — 2002. — 3 окт. Все об исламе. — 2002. — № 8. — Дек. — С. 3.
- ¹⁸ Иерунова Н. Морс любви, скандал и немного страданий // Известия. — 2002. — 21 дек.
- ¹⁹ Houellebecq M. Plateforme. — Paris: Flammarion, 2001. Рус. пер.: Уэльбек М. Платформа: Роман / Пер. с фр. И. Радченко. — М.: Иностранка, 2003. — (За иллюминатором).
- ²⁰ A Test to Multiculturalism // The Wall Street J. — 2004. — Dec. 10–12.
- ²¹ Roudeau E. Le terrorisme et l'islamisme // Le Monde Diplomatique. — 2001. — Nov. <http://Islaminfo.ru> (28 октября. 2002 г.).
- ²² Ahmad O. For America's Muslims, a quest for fairness // Intern. Herald Tribune. The ИТГ online // <http://iht.com/articles/2004/11/18/opinion/edahmad.html>.
- ²³ Новая газ. — 2001. — 21–27 июня.
- ²⁴ Islami espulsi, c'e un imam // La Repubblica. — 2004. — 18 ag.
- ²⁵ Der Spiegel. — 2004. — 26 Apr. (Известия. — 2004. — 28 апр.).
- ²⁶ Pierre-Brossolette S. Chirac choisit la force et la loi // Le Figaro Mag. — 2003. — 20 dec. — P. 10.
- ²⁷ <http://Islam.ru/press/world/2004-02-12>.
- ²⁸ Nilsen J. S. British Responses to 11 September // ISIM Newsletters. — 2002. — № 9. — P. 16.
- ²⁹ Ислам и право в России. — Вып. 1. — М., 2004. — С. 198.
- ³⁰ Мусульм. вестн. — 2003. — № 2 (43). — Июнь. — С. 3.
- ³¹ Roy O. A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values? // ISIM Rev. — 2005. — 15. — Spring. — P. 7.
- ³² Ibid.
- ³³ Программа Национал-большевистской партии. — М., [б. г.].
- ³⁴ Сов. Россия. — 1993. — 19 апр.
- ³⁵ Малащенко А. Русский национализм и ислам // Россия и мусульм. мир. — 1995. — № 7–8. — С. 35–41.

- ³⁶ Никитин Ю. Ярость. — М.: Равлик, 1997.
- ³⁷ Фаллачи О. Ярость и гордость: Пер. с итал. — М.: Вагриус, 2004. — С. 75.
- ³⁸ Ibn Warraq. Why I am not a Muslim. — Buffalo: Prometheus Books, 1995.
- ³⁹ Statement by Ibn Warraq on the World Trade Center atrocities // http://www.sullivan-county.com/news/mine/not_muslim.htm.
- ⁴⁰ Чудинова Е. Мечеть Парижской Богоматери. — М., 2005. — С. 263.
- ⁴¹ One World for All. Foundations of a Socio-Political and Cultural Pluralism from Christian and Muslim Perspectives / Pstch A. (ed.). — New-Delhi: Vicas Publishing House Pvt. Ltd., [s. a.]. — P. 57.
- ⁴² НГ-религии. — 2005. — 1 июня.
- ⁴³ Верховский А. Политическое православие. — М., 2003. — С. 40.
- ⁴⁴ Цит. по: Время новостей. — 2004. — 13 окт.
- ⁴⁵ Интервью с диаконом Андреем Куряевым // Время новостей. — 2004. — 13 окт.
- ⁴⁶ Sarkozy N. La République, les religions, l'espérance. — Paris: Les éd. du Cerf, 2004. — P. 24.
- ⁴⁷ Garaudy R. Ou allons nous? — Paris: Messidor, 1990. — P. 122, 126.
- ⁴⁸ Atlati J. The Crash of Western Civilization // Foreign Policy. — 1997. — Summer. — P. 61, 62.
- ⁴⁹ Веллер М. Кассандра. — СПб., 2002. — С. 169.
- ⁵⁰ Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence: Updated Edition with a New Preface Mark Juergensmeyer / Univ. of California. — [S. l.], 2000. — P. 71.
- ⁵¹ В 2003–2004 гг. развернута кампания, цель которой — доказать, что непосредственными исполнителями терактов являются случайные люди с маргинальным или полумаргинальным статусом, искусно подталкиваемые в нужном направлении профессионалами.
- ⁵² Портрет явления: смертницы. Шахидки крупным планом // Комсомол. правда. — 2003. — 11 июля; Воронцов С. Атака гексогеновых слезянок // Криминал. курьер. — 2004. — № 29. — Июль; Монолог агента ФСБ, прошедшего несколько месяцев в одной камере с террористкой Мужаевой: Записал Вячеслав Измайлов // Новая газ. — 2002. — 17 мая; 3 Channel Region TV Monitoring. Provider: Russian Story, April 26, 2004.
- ⁵³ Юрский С. Попытка думать. — М.: Вагриус, 2003. — С. 55.
- ⁵⁴ Плахов А. Левый фарш // Коммерсантъ-Власть. — 2004. — 18 окт. — С. 59.
- ⁵⁵ Там же. — С. 60.
- ⁵⁶ Бедерова Ю. Рецептурный дубль // Время новостей. — 2005. — 17 янв.
- ⁵⁷ Цит. по: Пименов А. // Россия в глобал. политике. — 2002. — Т. 1. — № 2. — Апр.—июнь. — С. 233.

- ⁶⁰ Цит. по: Prof. *Khursid Ahmad*. Elimination of Terrorism or Beginning of New Crusades // Tarjuman al-Quran [Lahore, Pakistan]. — 2001. — Oct. (<http://jammat.org/isharat/2001/ish1001.html>).
- ⁶¹ Time. — 2005. — Jan. 31. — P. 17.
- ⁶² Журналисты «присвоили» ему воинское звание капитана.
- ⁶³ *Сулькин О.* Бой с тенью // Итоги. — 2005. — 14 июня. — С. 30.
- ⁶⁴ Declaration of the International Conference on Centenary Birth Celebration of Maulana Maududi // JI Media News (<http://www.jammat.org/news-pr120703a.html>).
- ⁶⁵ New York Times. — 2003. — 3 Apr.
- ⁶⁶ Известия. — 2003. — 21 апр.
- ⁶⁷ La Repubblica. — 2004. — 20 ag.
- ⁶⁸ *Dawisha A., Dawisha K.* How to Build a Democratic Iraq // Foreign Affairs. — 2003. — May/June.
- ⁶⁹ *Штешлер М.* Экономика и безопасность государств Центральной Азии после 11 сентября 2001 года: скептический взгляд на ситуацию // Центр. Азия и Кавказ. — 2003. — № 1 (25). — С. 50.
- ⁷⁰ *Зайферт А. К., Крайкемайер А.* О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ / Eine Veröffentlichung aus dem Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg. — Душанбе, 2003. — С. 21–22.
- ⁷¹ *Gellner E.* Conditions of Liberty: Civil Society and its rivals. — London: Harmondsworth: Penguin Books, 1996. — P. 26, 29.
- ⁷² *Binder L.* Islamic Liberalism. — Los Angeles, 1988. — P. 244.
- ⁷³ Сомнения в возможности адаптировать ислам к модернизации порой могут приводить к несоизмеримым, даже экстравагантным суждениям. На одной из конференций мне довелось услышать мнение, что на Ближнем Востоке при модернизации целесообразно обратиться к опыту не ислама, но... польского католицизма, поддержавшего политические и социальные реформы.
- ⁷⁴ Saudi Gazette. — 1998. — July 6.
- ⁷⁵ *Elliott M. So, Who's Next // Time.* — 2003. — Apr. 21. — P. 53.
- ⁷⁶ Время новостей. — 2003. — 3 апр.
- ⁷⁷ *Karawan I.* Violence and Strategic Choices: the Case of Islamists Militancy. 5th International Security Forum (ISF), Setting the 21st Century Security Agenda 14–16. October 2002, Kongresshaus Zurich. — P. 1.

Заключение

Исламизм есть объективно-закономерный для мусульманского мира феномен, который невозможно «отменить» или списать на происки невежественных обскурантов. Только сам ислам может предложить собственный альтернативный вариант глобализации¹. И этот вариант наиболее четко и впечатляюще прописывается пером исламистов.

По замечанию Абдельвахаба Меддеба, «Коран и традиция предрасположены к фундаменталистскому прочтению»². Тому же способствует исторический опыт последних 400 лет. Исламизм — это не болезнь ислама, это его извечная реакция на проигранную историю. Но даже если согласиться, что это болезнь, на ее врачевание уйдут жизни поколений, а «целителей» (если таковые вообще существуют) придется постоянно заботиться не только об «излечении пациента», но и о поддержании его психологической устойчивости. В противном случае пароксизмы терроризма неизбежны, и грозить они будут не только самому больному, но и врачам.

Исламизм — одновременно и политическое действие, и компонент массового сознания, и, конечно же, идеология. Его ключевыми проблемами являются: формулирование исламской альтернативы, а также определение позиции мусульманства относительно немусульманского мира, прежде всего Запада включая Россию, но также Китая и Индии.

В исламизме выделяются два направления: *умеренное*, состоящее из исламистов-прагматиков, ставящих перед собой практические задачи, вписывающиеся в парадигму политических групп на наци-

ональном или локальном уровне, и *радикальное, экстремистское*, борющиеся за заведомо нереальные цели вроде создания халифата, но готовое сражаться за них бесконечно, пользуясь самыми жестокими методами, в том числе прибегая к террору.

Закавычивая термин «исламская угроза», следует согласиться с реальностью исламистской, точнее, радикально-исламистской угрозы. Эта угроза будет сохраняться неопределенно долго. Даже соглашаясь с теми, кто считает, что ее можно преодолеть в ближайшие двадцать лет, мы признаем непредсказуемость нашего ближайшего и не совсем ближайшего будущего. Исламистскую угрозу в каком-то смысле можно уподобить палестинскому конфликту; он длится без малого 60 лет, в течение которых неоднократно появлялось опущение возможности его окончательного решения. Впрочем, исламистская интрига намного сложнее.

Радикально-исламистская угроза означает:

- постоянную дестабилизацию мусульманских стран;
- террор — не спорадический, а постоянный — против Запада, ставший специфической формой *объявленной войны*, жертвами которой, как и при любой войне, становится гражданское население;
- разжигание локальных конфликтов, вовлечение в них как можно большего числа людей, группировок и движений;
- стремление к обретению оружия массового уничтожения; приходится признать, что достижение исламистами этой цели — лишь вопрос времени, и его применение где угодно и против кого угодно зависит от характера, склада ума, психологии группы, а то и одиночки-фанатика.

Исламистская угроза провокационна: она убеждает политиков и общество в уже начавшемся столкновении цивилизаций, осложняет межконфессиональные и межэтнические отношения. Она оказывает нарастающее влияние на общественное сознание, на государственную политику стран Евразии и Америки, толкает на принятие мер по ограничению демократии.

Человечество привыкает к религиозному фанатизму, он становится частью жизни американцев, европейцев, россиян. Он даже незаметен, и о нем вспоминают только после очередного теракта.

Только 11 сентября 2001 г. Соединенные Штаты, а затем и остальной мир стали *действительно* осознавать, что имеют дело не с бандой маргиналов и даже не с неуязвимой «исламской мафией»,

но с политическим и культурным феноменом, отражающим взгляды и интересы миллионов людей. И с гипотетическим устранением бен Ладена этот феномен сам по себе не растает.

У мусульманского сообщества нет времени на то, чтобы дожидаться исчезновения социальных корней исламского радикализма — бедности, отсталости, слабости гражданского общества или почти полного его отсутствия. С иллюзиями, что «просто большие деньги», нефтяные ли, газовые, могут сами по себе решить социально-экономические и политические проблемы, мир уже давно расстался. 1970–2000-е годы продемонстрировали неверность этого тезиса.

Реформы же в обществе, его демократизация происходят медленно, одновременно с изменениями приоритетов в исламской идеологии. Наличие современных институтов, их деятельность не способны кардинальным образом переломить ситуацию, сделать реконструкцию необратимой.

Трансформацию мусульманского общества трудно представить и «помимо ислама». Распространение реформаторской идеологии невозможно без совместных усилий богословов, ученых, политиков. Преодоление наиболее архаичных толкований можно считать успешным лишь тогда, когда этот процесс станет в большей мере достоянием среднего класса, будет проходить интенсивнее на уровне массового сознания.

Однако в конце XX — начале XXI в. активнее ведут себя в обществе исламисты.

Два основных течения — исламистское и реформаторское — существуют в исламской идеологии как бы параллельно. Реформаторы обвиняют исламистов в искажении ислама, провоцировании внутрисламской напряженности и столкновений с носителями остальных религий. Порой исламистам отказывают в принадлежности к исламу. Так же поступают исламисты, обвиняя оппонентов в подражании Западу, в забвении ценностей «истинного ислама». Под сомнение ставится реформаторство как таковое. Экстремисты вообще призывают к борьбе против изменников, к их свержению и уничтожению. Эффективного внутрисламского диалога не получается. И это одна из самых главных проблем современного ислама.

«Дорастет» ли когда-нибудь исламская цивилизация до цивилизации христианской (западнохристианской), когда решение земных проблем не будет провоцировать обращение ко Всевышнему?

Ведь получится, что только в этом случае будет предотвращена политизация ислама в радикальных формах, не будет перспектив для еще одной исламской революции, сама по себе исчезнет «исламистская угроза», как внутренняя, так и внешняя. Вопрос звучит предельно откровенно и даже «обидно» для мусульман.

«Дорастание» одной цивилизации до другой даже в самой отдаленной исторической перспективе невозможно. Пути эволюции любой цивилизации сложны и извилисты, и невозможно предсказать, какие факторы могут повлиять на изменение ценностных ориентиров. Да и вообще неизвестно, какие еще новые обстоятельства повлияют на все человечество. Качественная смена технологий, глобальная экологическая катастрофа, апокалипсис ядерной войны, клонирование, воздействие из космоса?..

Полновесное проявление перечисленных обстоятельств в ближайшее время вряд ли состоится. Зато очевидно сохранение у каждой цивилизации ее «константы», т. е. набора религиозных, идеологических, психологических установок, определяющих нормативы отношений между людьми, между индивидом и социумом, индивидом и государством, между представителями различных конфессий. Мусульманская традиция делает больший упор на взаимоотношения групп, культур, чем на отношения между индивидами. Отсюда — почти непреодолимые разночтения в вопросах свободы личности, прав человека между мусульманской и западнохристианской традициями, которые вряд ли вообще когда-нибудь соотрутся.

Это можно квалифицировать и как «отставание», и как фундаментальные различия между культурами. На Западе упор делают на первом варианте, в мусульманском мире — на втором.

Главный аргумент Запада в пользу «правоты» его цивилизации — высокий уровень развития экономики, бросающийся в глаза на фоне все более отстающего мусульманства. «Среди мусульман должна утвердиться и быть артикулированной точка зрения, в соответствии с которой современность, определяющее влияние на которую оказывает Запад, т. е. Европа и США, в ее политическом, экономическом (ключевое слово «глобализация»), а также цивилизаторско-культурном аспекте является реальностью, доминирующей повсеместно. Поэтому нельзя прятаться от этой реальности в уютный домик традиции и приписывать Западу все пороки. Такое поведение приводит к отставанию значительной части мусульманского мира не только от Запада, но и отчасти также от Востока — от тех его областей, которые находятся под влиянием буд-

дизма, индуизма или конфуцианства»³. Получается как в старом советском анекдоте, когда на заданный американцам вопрос «На сколько мы от вас отстаем?» те ответили: «Навсегда».

Требовать от мусульман публичного признания неспособности преодолеть в обозримом будущем свое отставание невозможно. Так же как невозможно представить политическую жизнь мусульманского сообщества без участия в ней исламистов — политиков и идеологов.

Примечания

- ¹ *Gellner E. Religion and Profane // ISIM Newsletter. — 1997. — July—Oct.: Космополис. — 2003. — Осень. — № 3. — С. 146.*
- ² *Meddeb A. The Malady of Islam / Translated from French by P. Joris and A. Reid. — New York: Basic Books, 2003. — P. 3.*
- ³ *Штайнбах У. Исламский терроризм: Сейчас необходим самокритичный «диалог культур» // Intern. Politik. — 2002. — № 3: Мусульманский мир. — Март. — С. 11.*

Библиография

- Абид Уллах Джан.* Миф об «умеренном исламе» // <http://www.islam.ru/press-club/analitika/new-mif>.
- Асадуллин Ф.* Москва мусульманска. — М.: Умма, 2004.
- Арабские страны продолжают оказывать помощь боевикам в Чечне // *Сев. Кавказ*. — 2000. — № 2. — Янв.
- Байлюни Э. М.* Эмоции, бедность или политика? Неправильные представления об исламистских движениях // *Взаимосвязи*. — 2004. — Т. 3. — № 1. — Март.
- Васильев А. М.* «Пуритане ислама». — М.: Наука, 1967.
- Веллер М.* Кассандра. — СПб., 2002.
- Верховский А.* Политическое православие. — М., 2003.
- Вишневский А.* Великая малонаселенная держава // *Россия в глоб. политике*. — 2003. — Т. 1. — № 3. — Июль—сент.
- Гаджи-Заде Х.* Исламский мир на пороге перемен // *Центр. Азия и Кавказ*. — 1997. — № 5 (12).
- Геллер Э.* Посттрадиционные формы в исламе // *Неприкоснов. запас*. — 2002. — 26 июня.
- Гальцев В.* Западные мусульмане: зловещий парадокс // *Евраз. обозрение: Спец. вып.* — [Б. г.], [б. м.].
- Гусев М.* Ислам в Юго-Восточной Азии (новые аспекты проблемы) // *Азия и Африка сегодня*. — 2003. — № 10.
- Добаев И. П.* Исламский радикализм. — Ростов н/Д, 2003.
- Добаев И. П., Немчина В. И.* Новый терроризм в мире и на юге России: сущность, эволюция, опыт противодействия. — Ростов н/Д, 2005.
- Ермаков И., Микельский Д.* Ислам в России и Центральной Азии. — М., 1993. — (Вост. сб.; № 1).
- Жданов Н. В.* Исламская концепция миропорядка. — М.: Междунар. отношения, 2003.
- Журавлев А. Ю.* Теория и практика исламского банковского дела. — М., 2002.
- Зайферт А. К., Крайкемайер А.* О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ / Eine Veröffentlichung aus dem Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg. — Душанбе, 2003.
- Захария Ф.* Будущее свободы: Нелиберальная демократия в США и за их пределами. — М., 2004.
- Игнатенко А.* Расколотая умма в ожидании Судного дня // *Отечеств. записки*. — 2003. — № 5.
- Имам Хамейни.* Путь к свободе. — М.: Пался-Мишин, 1999.
- Исламизм: глобальная угроза? — М., 2000. — (Науч. докл. / Науч.-исслед. ин-т соц. систем; № 2).
- Каримов И.* Стабильность и реформы: Статьи и выступления. — М.: Пался, 1996.
- Киреев Н.* Турция: что в багаже у партии «умеренного ислама» // *Азия и Африка сегодня*. — 2004. — № 3.
- Кобяков Д., Кириченко Э., Яськова А.* «Серые зоны» распространения и Закавказье // *Ядер. контроль*. — 2004. — № 4.
- Кудряцев А.* Куда новый лидер ведет «Братьев-мусульман» // *НГ-религии*. — 2004. — 21 апр.
- Кураев А.* Лекарство от экстремизма // *Известия*. — 2003. — 14 янв.
- Лучицкая С.* Моральный портрет мусульман в хрониках Крестовых походов // *Христиане и мусульмане: Проблемы диалога / Сост. А. Журавский*. — М., 2000.
- Малашенко А. В.* О диалоге коммунистов и мусульман // *Спецбул. ИВ АН СССР*. — 1989. — № 4.
- Малашенко А.* Ислам в нашем доме // *Дружба народов*. — 1993. — № 10.
- Малашенко А.* Исламское возрождение в современной России / *Моск. Центр Карнеги*. — М., 1998.
- Малашенко А., Тренин Д.* Время Юга: Россия в Чечне, Чечня в России / *Моск. Центр Карнеги*. — М., 2002.
- Мирский Г.* Цивилизация бедных // *Отечеств. записки*. — 2003. — № 5.
- Ан-Наим А. А.* На пути к исламской реформации. — М.: Фонд Андрея Сахарова, 1999.
- Население и глобализация / Под общ. ред. Н. М. Римашевской. — М.: Наука, 2002.
- Население России 1998: Шестой ежегодный демографический доклад / Отв. ред. А. Г. Вишневский. — М., 1999.
- Никитин Ю.* Ярость. — М.: Равлик, 1997.

- Пластун В. В.* Эволюция деятельности экстремистских организаций в странах Востока. — Новосибирск: Сибир. хронограф, 2002.
- Плешов О. В.* Ислам и исламизм и номинальная демократия в Пакистане. — М., 2003.
- Программа Национал-большевистской партии. — М., [б. г.].
- Саватеев А.* Мусульмане и христиане Тропической Африки // Азия и Африка сегодня. — 2004. — № 4.
- Сагадеев А.* «Исламский фундаментализм»: жизненный путь или пропагандистская фикция? // Россия и мусульм. мир. — 1993. — № 10.
- Семенов Д.* О чем поведал архив Масхадова // Strana.Ru. — 2003. — 4 июня (<http://www.strana.ru/stories/02/12/30/3248/182825.html>).
- Сюкьяйнен Л.* Перспективы современной исламской мысли в России // Вести. Ин-та Кеннана в России. — 2004. — Вып. 6.
- Татмаз Абд аль-Хамид М.* Ханафитский фикх в новом обличье. — Кн. 1: Религиозные обязанности. — Н. Новгород, 2004.
- Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. — М.; СПб.: Прогресс, Традиция; Ювента, 1995.
- Толтыходжаева М.* Утомленные солнцем: Реисламизация общества и положение женщин в Узбекистане. — Ташкент, 2001.
- Уткин А. И.* Американская стратегия для XXI века. — М.: Логос, 2000.
- Фалуччи О.* Ярость и гордость. — М.: Вагриус, 2004.
- Хакимов Р.* Где наша Мекка? (Манифест Евроислама). — Казань: Магариф, 2003.
- Хафизова К.* Сепаратизм в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая: динамика и потенциал влияния на ситуацию в Центральной Азии // Центр. Азия и Кавказ. — 2003. — № 1 (25).
- Хоперская Л.* Миграционные процессы и политическая ситуация на Северном Кавказе. — В: Миграции на Кавказе / Отв. ред. А. Искандерян; Кавказ. ин-т СМИ. — Ереван, 2003.
- аль-Хужайль, Сулейман ибн Абд ар-Рахман.* Жизнь шейха Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. — М.: Прогресс, 2003.
- Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма. — М.: Наука, 1991.
- Чудинова Е.* Мечеть Парижской Богоматери. — М., 2005.
- Шамиль: Иллюстрированная энциклопедия. — М., 2005.
- Штажников Г.* Религии стран Африки. — М.: Наука, 1981.
- Шпехлер М.* Экономика и безопасность государств Центральной Азии после 11 сентября 2001 года: скептический взгляд на ситуацию // Центр. Азия и Кавказ. — 2003. — № 1 (25).
- Штайнбах У.* Исламский терроризм: Сейчас необходим самокритичный «диалог культур» // Intern. Politik — 2002. — № 3: Мусульманский мир. — Март.
- Юрский С.* Попытка думать. — М.: Вагриус, 2003.
- Abdul Hamid A. Abu Suleyman.* Crisis in the Muslim World (written in Arabic in 1991) // <http://www.usc.edu/dept/MSA>.
- Abdel-Malek A.* L'Islam dans la pensée nationale progressiste // Rev. Tier-Monde. — 1982. — Vol. 23. — № 92. — Oct.—Dec.
- Aboubakeur A.* Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes et projet matrimoniale en France. — Paris: L'Harmattan, 2001.
- Aboubakeur A.* Female Religious Professionals in France // ISIM Newsletters. — 2004. — June 14.
- Aftab M.* What does Fundamentalism Really mean? // The Islamic Herald. — 1995. — Apr.
- Abmad Kb.* Elimination of Terrorism or Beginning of New Crusades // Tarjuman al-Quran [Lahore, Pakistan]. — 2001. — Oct. (<http://jamaat.org/Isharat/2001/ish1001.html>).
- Abmad O.* For America's Muslims, a quest for fairness // Intern. Herald Tribune. The IHT online // <http://iht.com/articles/2004/11/18/opinion/edahmad.html>.
- Abmed A. S.* Postmodernism and Islam: Predicament and Promise. — London; New York: Routledge, 1992.
- Atali J.* The Crash of Western Civilization // Foreign Policy. — 1997. — Summer.
- Atri S. P.* Fanatics? // http://www.hinduweb.org/home/general_sites/essays/fanatics.html.
- Avioutskii V.* La géopolitique du conflit tchétchène // Défense nationale. — 2004. — Jan.
- Benjamen D., Simon S.* The Age of Sacred Terror / Random House. — New York, 2002.
- Binder L.* Islamic Liberalism. — Los Angeles, 1988.
- Blachere R.* Introduction au Coran. — Paris, 1959.
- Blumi I.* Indoctrinating Albanians // ISIM Newsletter. — 2002. — Nov. 2.
- Borcbgrave A.* Radical Islam Rising. One percent of one billion is a lot // IsraelForum.com.
- Briere C., Carre O.* Islam: Guerre à l'Occident? — Paris, 1993.
- Bruinessen M. van.* The Production of Islamic Knowledge in Western Europe // ISIM Newsletter. — 2001. — Sept.
- Burgat F.* L'Islamisme au Maghreb. — Paris: Éd. Karthala, 1988.
- Burke J.* Al Qaeda // Foreign Policy. — 2004. — May/June. — P. 20.
- Byjford G.* The Wrong War // Foreign Affairs. — 2002. — July/Aug.
- Cairo Declaration on Human Rights in Islam, Aug. 5, 1990, U.N. GAOR, World Conf. on Hum. Rts., 4th Sess., Agenda Item 5, U.N. Doc. A/CONF.157/PC/62/Add.18 (1993) [English translation].
- Central Bureau of Statistics (http://www.cbs.gov.il/hodaot2004/01_04_19c.htm).

- Courbage Y., Fargues F.* Christians and Jews in Islam. — New York: Taurus, 1997.
- Dawisha A., Dawisha K.* How to Build a Democratic Iraq // *Foreign Affairs*. — 2003. — May/June.
- Declaration of the International Conference on Centenary Birth Celebration of Maulana Maududi // *Jl Media news* (<http://www.jamaat.org/newspr120703a.html>).
- Does Islamic Terrorism Have a Strategy? A Meeting with Steve Emerson / The Nixon Center. — Washington, DC, March 3, 2003.
- Dressing N. M.* Islam, Authority, and Leadership // *ISIM Newsletter*. — 2003. — June 12.
- El-Efendi A.* Rationality of Politics and Politics of Rationality // *Islam and Secularism in the Middle East* / J. Esposito, A. Tamimi (ed.). — London: Hurst & Company, 2002.
- Esposito J. L.* Islam: The Straight Path. — New York: Oxford Univ. Press, 1991.
- Esposito J.* The Islamic Threat: Myth or reality? — New York: Oxford Univ. Press, 1992.
- Figbel Yo., Marzouk M.* Saudi cleric issues fatwah on the use of weapons of mass destruction // *ICT Researcher* (<http://www.ict.org.il/articles/articleid.cfm?articleid=491>).
- Filaly-Ansary A.* The Debate on Secularism in Contemporary Societies of Muslims // *ISIM Newsletter*. — 1999. — № 2.
- Gellner E.* Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals. — London; Harmondsworth: Penguin Books, 1996.
- Gellner E.* Religion and Profane // *ISIM Newsletter*. — 1997. — July—Oct.
- Gallois P.-M.* Le soleil d'Allah aveugle l'Occident. La capitulation? — Paris: L'Âge de l'Homme, 1995.
- Garaudy R.* Ou allons nous? — Paris: Messidor, 1990.
- Gibb H. A. R.* Mohammedanism. — [S. l.]: Oxford Univ. Press, 1949.
- Global Trends about the Future with Nongovernment Experts / National Intelligence Council. — [S. l.], Dec. 2000.
- Gregorian V.* Islam. A Mosaic, not a Monolith. — Washington: Brookings Inst. Press, 2004.
- Hammerbeck D.* Voltaire's Mahomet, the Persistence of Cultural Memory and Pre-Modern Orientalism // *Agora: An Online Graduate J.* — 2003. — Apr. 20 (<http://www.humanities.ualberta.ca/agora/Articles.cfm?ArticleNo=154>).
- Hasbemi N.* Alexis de Tocqueville and Democracy in Muslim Societies // *ISIM Newsletter*. — 2002. — Nov.
- Hiro D.* Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism. — New York: Routledge, 1989.
- El-Hisbi, Um-Bilab.* Da'wah (Call to Islam) Do's and Don't's // *American Muslim*. — 2000. — Vol. 1. — № 2. — Apr. — P. 11 (<http://www.masnet.org>).

- Houellebecq M.* Plateforme. — Paris: Flammarion, 2001. Рус. пер.: *Уэльбек М.* Платформа: Роман / Пер. с фр. И. Радченко. — М.: Иностранка, 2003. — 344 с. — (За иллюминатором).
- Hunter S.* OPEC and the Third World. The Politics of Aid. — London; Sydney: Croom Helm, 1984.
- Hunter S.* New Trends in Islamic Extremism / CSIS Event — Center For Strategic & Intern. Studies. — [S. l.], Sept. 12, 2001 (http://www.csis.org/features/nyterror_hunter.htm).
- Huntington S.* Who We Are? Challenges of American Identity. — New York: Simon and Schuster, 2004.
- Ibn Warraq.* Why I am not a Muslim. — Buffalo: Prometheus Books, 1995.
- Inglehart R., Norris P.* The True Clash of Civilizations // *Foreign Policy*. — 2003. — March—Apr.
- Is Islamism a Threat? // *The Middle East Quart.* — 1999. — Dec. — Vol. 6. — № 4 (<http://www.meforum.org/article/47>).
- Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism by Sami Zemni // <http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE/zemni3.htm>.
- Islam in Central Asia — a chance or a threat to the region? / *Osrodek Studiów Wschodnich*. — Warszawa, 2002.
- Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fetwas. — [S. l.], Harward Univ. Press, 1996.
- Jan Abid Ullab.* A War on Islam? / *Maktaba Al Ansar*, UK. — [S. l.], 2001.
- al-Jubeir A.* Luncheon Address. Saudi Arabia: One Hundred Years Later. Revised and Updated Proceedings of a Conference at the Center for Contemporary Arab Studies / Georgetown Univ. — Washington, Apr. 28, 1999.
- Karawan I.* Violence and Strategic Choices: the Case of Islamists Militancy. 5th International Security Forum (ISF), Setting the 21st Century Security Agenda 14—16. October 2002, Kongresshaus Zurich.
- Keddie N. R.* Trajectories of Secularism in the West and the Middle East // *Global Dialogue*. — 2004. — Vol. 6. — № 1—2. — Winter/Spring.
- Kelsy.* Islam and War: A Study in Comparative Ethic. — Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Kepel G.* La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde. — Paris: Le Seuil, 1991.
- Kepel G.* Jihad. Expansion et declin de l'islamisme. — Paris: Éd. Gallimard, 2000.
- Kissinger H.* Does America Need a Foreign Policy? Toward a Diplomacy for the 21st Century. — New York: Simon and Shuster, 2001.
- Knowlton T.* Moderate Muslims Must Seize the Rein of Islam // *Defense Watch*. — 2003. — Febr. 6 (<http://www.sullivan-county.com/z/sft.htm>).

- Kramer M.* Ballots and Bullots: Islamists and the Relentless Drive for Power // Harvard Intern. Rev. (<http://www.geocities.com/martinkramerorg/Ballots.htm>).
- Kramer M.* Islam and the West (including Manhattan) // <http://www.geocities.com/martinkramerorg/IslamandtheWest.htm>.
- Kurzban C.B.* Liberal Islam. Not a Contradiction in Terms // ISIM Newsletter. — 1999. — № 2.
- Lewis B.* Communism and Islam // Intern. Affairs. — 1954. — № 30.
- Lewis B.* From Babel to Dragomans. — [S. l.]: Oxford Univ. Press, 2004.
- Lipman J. N.* Families Strangers: A History of Muslims in Northwest China / Univ. Press of Washington. — [S. l.], 1997.
- Maghraoui A. M.* Depoliticization in Morocco // J. of Democracy. — 2002. — Oct. — Vol. 1133. — № 4.
- Malik J.* Making Sense of Islamic Fundamentalism // ISIM Newsletter. — 1998. — Oct.
- Manji I.* The Trouble with Islam: A Muslim Call for Reform in her Faith. — New York: St. Martin Press, 2004.
- Mapping the Global Future: Report of the National Intelligence Council's 2020 Project Based on Consultations with Nongovernmental Experts Around the World. — Washington, Dec. 2004.
- Marshall P.* Radical Islam in Nigeria // The Standard. — Iss.: The Talibanization of West Africa. — 2002. — Apr. 15.
- Martinez-Gros G., Valensi L.* L'Islam en dissidence. Genèse d'un affrontement. — Paris: Éd. du Seuil, 2004.
- Masjid Addresses in the United States // http://www.msa-nat.org/resources/IS_USA.html.
- Meddeb A.* The Malady of Islam / Translated from French by P. Joris and A. Rcid. — New York: Basic Books, 2003.
- Messaoud Kb.* Une Algérienne Debout. — Paris, Flammarion, 1995.
- Monsbipouri M.* The Politics and Practice of Human Rights in the Muslim World // Global Dialogue. — 2004. — Vol. 6. — № 1—2. — Winter/Spring.
- Monteil V.* Clefs pour la pensée arabe. — Paris: Éd. Seghers, 1974.
- The Moslem Population in Israel: On the occasion of «Festival of the Sacrifice». — Jerusalem, Febr. 1, 2004 (<http://www.gov.il>).
- Muslim Life in America / Office of Intern. Information Programs, U.S. Department // <http://usinfo.state.gov/products/pubs/muslimlife>.
- Nafisi A.* Reading Lolita in Teheran: A Memoir on Books. — [S. l.]: Random House Trade Paperback Ed., 2004.
- National Office of Statistics (<http://www.cbs.ne>).
- The Next Threat: Western Perceptions of Islam / Ed. by J. Hippler and A. Lueg. — London: Pluto Press with Translational Inst., 1995.

- Nichiporuk B.* Regional Demographics and the War on Terrorism: Published 2003 by RAND. Reprinted from RUSI J. // Labour and Population. Reprint Series 03-03. RP-1-57.
- Nilsen J. S.* British Responses to 11 September // ISIM Newsletters. — 2002. — № 9.
- Olcott M. B., Babajanov B.* The terrorist Notebooks // Foreign Policy. — 2003. — March/Apr.
- Q&A On Islam and Arab-Americans. — 2001. — Sept. 30 (<http://www.usatoday.com/news/world/islam.htm>).
- One World for All. Foundations of a Socio-Political and Cultural Pluralism from Christian and Muslim Perspectives / Psteh A. (ed.). — New-Delhi: Vicas Publishing House Pvt. Ltd., [s. a.].
- OPEC Annual Statistic Bulletin 2002.
- Ottaway M.* Democracy Challenged: The Rise of Semi-Authoritarianism / Carnegie Endowment for Intern. Peace. — Washington, D.C., 2003.
- Ottaway M.* The Limits of Women's Rights // Uncharted Journey: Promoting Democracy in the Middle East / Th. Carothers and M. Ottaway, ed.; Carnegie Endowment for Intern. Peace. — Washington, D.C., 2005.
- Overview of State-Sponsored Terrorism 1999 // <http://www.ci-cc-ct.com/article/showquestion.asp?faq=3&fldAuto=1374>.
- Peker G.* Islam: Myth or Realty in Central Asia // Eurasian Studies. — 1996. — Vol. 3. — № 3. — Fall.
- Pipes D.* In the Path of God: Islam and Political Power. — New York: Basic Books Inc. Publ., 1983.
- Pipes D., Naftsi A.* Is Islamism Dead? The Future Islamism in the Muslim World // Policywatch. — 1999. — Febr. 10 (<http://www.danielpipes.org/article/304>).
- Planhol X. de.* Le monde islamique: Essai de géographie religieuse par Xavier de Planhol. — Paris: Presse universitaires de France, 1957.
- The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity / Hunter Sh. T., ed. — Bloomington: Indiana Univ. Press, 1988.
- Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics. — New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1985.
- Rasbid A.* Taliban. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 2001.
- Rodinson L.* Islam: Politique et croyance. — Paris: Librairie Artheme Fayard, 1993.
- Ro'iy Ya.* Islam in the CIS. A Threat to Stability? / The Royal Inst. of Intern. Affairs. — [S. l.], 2001.
- Rouleau E.* Le terrorisme et l'islamisme // Le Monde Diplomatique. — 2001. — Nov.
- Roy O.* L'Échec de l'islam politique. — Paris: Éd. du Seuil, 1992.
- Roy O.* Euroislam The Jihad Within? // The National Interest. — 2003. — Spring.
- Roy O.* A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values? // ISIM Rev. — 2005. — 15. — Spring.

- Rudolph E.* Muslim Minorities and European Identities // ISIM Newsletter. — 2001. — № 8.
- Sacbedina A.* Muslim Intellectuals and the Struggle for Democracy // Global Dialogue. — 2004. — Winter/Spring.
- Salih R.* Confronting Modernities: Muslim Women in Italy // ISIM Newsletter. — 2001. — March.
- Sarkozy N.* La République, les religions, l'espoir. — Paris: Les éditions du Cerf, 2004.
- Sedgwick M.* Is There a Church in Islam? // ISIM Newsletter. — 2003. — Dec. 13.
- Sfeir A.* Les réseaux d'Allah. Les filières islamistes en France et en Europe. — Plon, France, 2001.
- Stabestari M. M.* The Secular Nature of Law in Islam: A Basis for Democracy // Global Dialogue. — 2004. — Vol. 6. — № 1–2. — Winter/Spring.
- Shabidian H.* Islam's «Others»: Living (Out)side Islam // ISIM Newsletter. — 1999. — № 3.
- Soroush A.* Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of A. Soroush. — [S. 1.]: Oxford Univ. Press, 2000.
- Statement by Ibn Warraq on the World Trade Center Atrocities // http://www.sullivan-county.com/news/mine/not_muslim.htm.
- Stork J.* Human Rights Watch and the Muslim World // ISIM Newsletters. — 1999. — № 2.
- Talbi M.* Cultural Identity and the Problem of World Culture // One World for All. Foundations of a Socio-Political and Cultural Pluralism from Christian and Muslim Perspectives / A. Bsteh (ed.). — [S. 1.]: Vikas Publ. House Pvt. Ltd., 1999.
- Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence: Updated Edition with a New Preface Mark Juergensmeyer / Univ. of California. — [S. 1.], 2000.
- A Test to Multiculturalism // The Wall Street J. — 2004. — Dec. 10–12.
- Testimony of Robert S. Mueller, III Director of Federal Bureau of Investigation before the Select Committee on Intelligence of the United States Senate. Feb. 24, 2004.
- Talbi B.* The Crisis of Modern Islam. — Salt Lake City, Utah: Univ. Press, 1988.
- Talbi B.* Die Ethik von Menschenrechten als internationale Moralität: Islamisches Recht/Schari'a versus Menschenrechte im Übergang zum 21. Jahrhundert // Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht. — Asendorf, 1993.
- Trenin D. V., Malasbenko A. V., Lieven A.* Russia's Restless Frontier / Carnegie Endowment for Intern. Peace. — Washington, D.C., 2004.
- Turabi, Islamist veteran and friend-turned-foe of Sudan's president. News Article by AFP posted on March 31, 2004 // <http://www.sudan.net/news/posted/8157.html>.

A War on Islam // ICSSA (<http://icssa.org/book%20review.htm>).

Zakaria F. The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad. — New York, 2003.

Ибн Таймийя, Таки ад-Дин Ахмад. Ас-сийаса аш-шар'ийа [Шариатская политика]. — Бейрут, 1966. — На араб. яз.

Ибн Таймийя, Таки ад-Дин Ахмад. Мажму'ат аль-ар-расанил ва аль-масанил [Сборник трактатов и проблем]. — Каир, 1930. — На араб. яз.

Ибн Таймийя, Таки ад-Дин Ахмад. Маджму'ат аль-фатава шейх аль-ислям Ибн Таймийя [Сборник фетв шейх аль-ислям Ибн Таймийя]. — Вып. 1–30. — Эр-Рияд, 1961–1964. — На араб. яз.

Аль-ислям ва усуль аль-хукм [Ислам и основы власти]. — Каир, 1925. — На араб. яз.

Хасан ат-тасаввур аль-ислямий ва мукаваматуху [Особенности исламских представлений и сопротивление им]. — Дар аш-Шарк, Бейрут; Каир, 1972. — На араб. яз.

аш-Шахрестани, Абу аль-Фатх Мухаммад бен Абд аль-Карим. Китаб аль-миляль ва ан-нихаль [Книга сект и вероучений]. — Каир, 1961. — На араб. яз.

Периодические издания

- Азия и Африка сегодня», Москва.
- Вне закона», Москва.
- Время новостей», Москва.
- Все об исламе», Москва.
- Известия», Москва.
- Ислам и право в России», Москва.
- Итоги», Москва.
- Коммерсантъ-власть», Москва.
- Литературная газета», Москва.
- Московские новости», Москва.
- Московский комсомолец», Москва.
- Мусульманская газета», Москва.
- Мусульманский вестник», Москва.
- Независимая газета», Москва.
- Независимое военное обозрение», Москва.
- НГ-религии», Москва.
- Новое время», Москва.
- Общая газета», Москва.
- Отечественные записки», Москва.

- «Политический журнал», Москва.
- «Россия в глобальной политике», Москва.
- «Россия и мусульманский мир» (бюллетень), Москва.
- «Северный Кавказ», Нальчик.
- «Смысл», Москва.
- «Советская Россия», Москва.
- «Труд», Москва.
- «Центральная Азия и Кавказ», Лулеа, Швеция.
- «Ядерный контроль», Москва.
- «American Muslim», Вашингтон.
- «The Christian Science Monitor», Бостон.
- «Défense nationale», Paris.
- «Defense Watch», Вашингтон.
- «Le Figaro magazine», Париж.
- «Financial Times», Лондон.
- «Foreign Affairs», Вашингтон.
- «Foreign Policy», Вашингтон.
- «Global Dialogue», Никозия, Кипр.
- «The Guardian», Лондон.
- «ISIM Newsletter», Лейден, Нидерланды.
- «The Islamic Herald», Сидней, Австралия
- «Maqalat».
- «Le Monde diplomatique», Париж.
- «The National Interest», Нью-Йорк
- «New York Times».
- «The News», Исламабад.
- «La Repubblica», Рим.
- «Saudi Gazette», Джидда.
- «Sonntag», Вена.
- «Der Spiegel», Гамбург.
- «The Times», Нью-Йорк.
- «The Wall Street Journal», Нью-Йорк.
- «The Washington Post».
- «Washington Post Foreign Service».
- <http://islaminfo.ru>.
- islam.ru/press/world.strana.ru.
- «Washington Profile».
- «Аль-Фаджр аль-джадид», Триполи.

Summary

Islamism is a phenomenon that arises naturally and logically within the Muslim world and cannot be 'abolished' or put down to the schemes of ignorant obscurantists. Only Islam can propose its own alternative form of globalization, an alternative most clearly and thoroughly described by Islamists themselves.

The Quran and tradition are predisposed to a fundamentalist reading. The historical experience of the last 400 years has also contributed to such a reading. Islamism is not a malady of Islam, but an endless reaction to Islam's lost history. Even if we were to consider it as a malady, it would take generations to cure it, and the 'healers' (if there were any) would constantly have to provide not only for 'treatment of the patient' but also for maintaining the patient's psychological stability. Otherwise outbreaks of terrorism would be inevitable and threaten not only the patient but also the doctors.

Islamism is a political activity and a part of popular consciousness at the same time, and of course an ideology. The key issues for Islamism include 1) developing an Islamic alternative and 2) defining Islam's stance toward the non-Islamic world, especially the West (including Russia), as well as China and India.

There are two distinct movements in Islamism: a *moderate* one consisting of pragmatic Islamists concerned with practical issues and acting like political groups at the national or local level; and a radical, extremist movement struggling for a priori unattainable goals such as the creation of a caliphate, but ready to fight for these goals indefinitely, using the harshest methods possible, including resorting to terrorism.

While putting the term 'Islamic threat' in the quotation marks we should acknowledge the existence of an Islamist or, to be more exact, radical Islamist threat. This threat will persist for an indefinitely long period of time. Even if we agree with those who believe that it could be overcome in the next twenty years, we must admit that the near and medium-term future is unpredictable. The Islamist threat can to some extent be likened to the Israeli-Palestinian conflict, which has lasted for nearly sixty years even though a definitive resolution often seemed possible during these years. However, the Islamist situation is much more complicated.

The radical Islamist threat has the following characteristics:

- Ongoing efforts to destabilize Islamic countries;
- Constant rather than sporadic terrorist attacks against the West which have become a specific form of a declared war, which, as any war, claims civilian lives;
- Fomenting local conflicts, involving the greatest possible number of people, groups and movements;
- Efforts to acquire weapons of mass destruction. One has to assume that it is only a matter of time before Islamists achieve this goal, and where and against whom they choose to use such weapons will depend on the character, cast of mind, intelligence and psychology of a group or a lone fanatic.

The Islamist threat is provocative: it leads politicians and society to believe that an ongoing clash of civilizations has already started, and it complicates relationships between ethnic and religious groups. It exerts a growing influence on the public consciousness and state policy of the countries of Eurasia and America, leading to counter-measures that threaten to curtail democracy.

People worldwide are now getting used to religious fanaticism; it is becoming a normal feature of life for Americans, Europeans, and Russians. It goes unnoticed and people are reminded of it only after another act of terrorism is committed.

Only on September 11 did the United States, and then the rest of the world, start to really recognize that we are dealing not with a marginalized group or some invulnerable 'Islamic mafia' but with a political and cultural phenomenon reflecting the opinions and interests of millions of people. Furthermore, destroying Bin Laden will not make this phenomenon disappear by itself.

The Islamic community does not have time to wait for the elimination of the social roots of Islamic radicalism: poverty, backwardness, and the weakness or almost complete absence of civil society. The world has

long outgrown the illusion that 'big money' from oil or gas can by itself solve socio-economic and political problems. The period from 1970 to 2000 dispelled that idea.

Reforms and the democratization of Islamic society are slow and are taking place at the same time as changes of priorities in Islamic ideology. Modern institutions and their activities are not sufficient to turn the tide and make the modernization process irreversible.

The transformation of Islamic society is scarcely imaginable 'outside Islam'. The dissemination of a progressive reformist ideology is impossible without the combined efforts of theologians, scholars and politicians. Overcoming the most archaic interpretations can be considered successful only if this process involves the middle class at large and takes hold more firmly at the level of mass consciousness.

But in the late 20th and early 21st centuries Islamists are the more active players in society. The two major movements, Islamist and reformist, operate in 'parallel' in Islamic ideology. The reformers accuse the Islamists of distorting Islam, fueling tension within Islam and confrontation with the followers of other religions. On occasion, Islamists are rejected as true adherents of Islam. The Islamists do much the same, accusing their opponents of imitating the West and being oblivious to the values of 'true Islam'. In this way, the very possibility of a reform process is put in doubt. Extremists call for a war against the traitors and for their overthrow and elimination. The inter-Islamic dialogue does not happen. And this is one of the major problems of modern Islam.

Will Islamic civilization ever 'mature' to the level of Christian (Western Christian) civilization, where the resolution of worldly problems does not require resorting to a Supreme Being? For it seems that only in this case will the politicization of Islam in its most radical forms be prevented, the prospects for further Islamic revolutions eliminated, and will the 'Islamist threat', both internal and external, disappear by itself. For Muslims this question sounds extremely blunt and even "insulting".

It is not possible for one civilization to 'catch up' with another even in a long-term historical perspective. The paths of development of any civilization are complicated and oblique. It is impossible to predict which factors will influence the development of value systems. And it is completely unknown what new circumstances will affect humanity in general. (qualitative technological advances, a nuclear apocalypse, cloning, or even the effects of outer space?)

The weight of the foregoing circumstances is not likely to bear in full in the near future. But it is clear that every civilization maintains its

'constants', including a set of religious, ideological, and psychological factors defining the norms governing relationships between people, the individual and society, the individual and the state, and among followers of various religions. The Islamic tradition emphasizes interrelations between groups and cultures more than between individuals. This presupposes an almost insurmountable difference between views on personal liberty and human rights. This difference between the Islamic and Western Christian traditions will hardly ever be fully overcome.

It can be described as 'lagging-behind' but also as a fundamental difference between these cultures. The Western world view emphasizes the former circumstances and the Islamic world the latter.

The main argument of the West in favor of Western civilization is the high level of economic development, which is clearly evident against the backdrop of the Muslim world, which is falling further and further behind. The Muslims according to this logic should admit without any reservations their own underdevelopment and inability to independently resolve their political and social problems. They should fully accept the "rules of the game" set by the West. It is obvious, however, that such an approach can meet nothing but a negative reaction in the Muslim society, and that this reaction would be most actively and fiercely expressed by Islamists, first of all by their radical and extremist wing.

Islamism will maintain its influence in the policy and ideology of Muslims for an indefinitely long time.

О Фонде Карнеги

Фонд Карнеги за Международный Мир является неправительственной, непартийной, некоммерческой организацией со штаб-квартирой в Вашингтоне (США). Фонд был основан в 1910 г. известным предпринимателем и общественным деятелем Эндриу Карнеги для проведения независимых исследований в области международных отношений. Фонд не занимается предоставлением грантов (стипендий) или иных видов финансирования. Деятельность Фонда Карнеги заключается в выполнении намеченных его специалистами программ исследований, организации дискуссий, подготовке и выпуске тематических изданий, информировании широкой общественности по различным вопросам внешней политики и международных отношений.

Сотрудниками Фонда Карнеги за Международный Мир являются эксперты мирового уровня, которые используют свой богатый опыт в различных областях, накопленный ими за годы работы в государственных учреждениях, средствах массовой информации, университетах и научно-исследовательских институтах, международных организациях. Фонд не представляет точку зрения какого-либо правительства, не стоит на какой-либо идеологической или политической платформе, и его сотрудники имеют самые различные позиции и взгляды.

Решение создать Московский Центр Карнеги было принято весной 1992 г. с целью реализации широких перспектив сотрудничества, которые открылись перед научными и общественными кругами США, России и новых независимых государств после окончания периода «холодной войны». С 1994 г. в рамках программы по России и Евразии, реализуемой одновременно в Вашингтоне и Москве, Центр Карнеги осуществляет широкий спектр общественно-политических и социально-экономических исследований, организует открытые дискуссии, ведет издательскую деятельность.

Основу деятельности Московского Центра Карнеги составляют публикации и циклы семинаров по внутренней и внешней политике России, по проблемам нераспространения ядерных и обычных вооружений, российско-американских отношений, безопасности, гражданского общества, а также политических и экономических преобразований на постсоветском пространстве.

CARNEGIE ENDOWMENT FOR INTERNATIONAL PEACE

1779 Massachusetts Ave., NW, Washington, DC 20036, USA

Tel.: +1 (202) 483-7600; Fax: +1 (202) 483-1840

E-mail: info@CarnegieEndowment.org

<http://www.CarnegieEndowment.org>

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ

Россия, 125009, Москва, Тверская ул., 16/2

Tel.: +7 (495) 935-8904; Факс: +7 (495) 935-8906

E-mail: info@carnegie.ru

<http://www.carnegie.ru>

М18

Малашенко А.

Исламская альтернатива и исламистский проект / Алексей Малашенко ; Моск. Центр Карнеги. — М. : Изд-во «Весь Мир», 2006. — 221 с.

ISBN 5—7777—0329—1

Исламизм есть объективно закономерный для мусульманского мира феномен, который невозможно «отменить» или списать на происки обскурантов. Только ислам может предложить собственный альтернативный вариант глобализации. И вариант этот наиболее четко и впечатляюще прописывается пером исламистов. Исламизм — это и политическое действие, и компонент массового сознания, и идеология. Его ключевые проблемы — формулирование исламской альтернативы; определение позиции мусульманства относительно немусульманского мира, прежде всего Запада включая Россию. В нем выделяется умеренное направление, состоящее из исламистов-прагматиков, и экстремистское, борющееся за заведомо нереальные цели вроде создания халифата, но готовое сражаться за них бесконечно, пользуясь самыми жестокими методами. Следует согласиться с реальностью радикально-исламистской угрозы, которая будет сохраняться неопределенно долго.

УДК 327+297
ББК 66.4(0)/86.38

**Алексей Всеволодович
Малашенко**

**Исламская альтернатива
и исламистский проект**

Редактор *А.И. Иосифе*
Корректор *Е.Ю. Агарева*
Верстка *С.А. Голдко*
Художник *Е.А. Ильин*

Подписано в печать 17.04.2006 г.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Формат 60х 88 1/16.
Печ. л. 14,0. Тираж 3000 экз. Заказ 321

Изд. № 02/06-н

ООО Издательство «Весь Мир»
Юридический адрес: 127214 Москва, ул. Софьи Ковалевской, д. 1, стр. 52
101000 Москва-Центр, Колпачный пер., 9а
Тел.: (495) 623-68-39, 623-85-68, Факс: (495) 625-42-69
E-mail: orders@vesmirbooks.ru
<http://www.vesmirbooks.ru>

Отпечатано в ООО типографии «ПОЛИМАГ»
127247 Москва, Дмитровское ш., 107

ISBN 5-7777-0329-1



9 785777 70329



МАЛАШЕНКО
Алексей Всеволодович —

доктор исторических наук, член научного совета Московского Центра Карнеги, сопредседатель программы «Религия, общество, безопасность», профессор Московского государственного института международных отношений. В 1974 г. окончил Институт стран Азии и Африки при Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова. Автор 12 монографий, в том числе: «В поисках альтернативы» (М., 1991), «Islam in Central Asia» (совместно с Л.Р. Полонской, Reading, 1994), «Мусульманский мир СНГ» (М., 1996), «Исламское возрождение в современной России» (М., 1998), «Исламские ориентиры Северного Кавказа» (М., 2001), «Время Юга: Россия в Чечне, Чечня в России» (совместно с Д.В. Трениным, М., 2002), «Russia's Restless Frontiers: The Chechnya Factor in Post-Soviet Russia» (совместно с Д.В. Трениным, Washington D.C., 2003).

**ВСЬ
МИР**



МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ
Carnegie Endowment for International Peace