

приводило их к необходимости модифицировать исламистские доктрины, в основе которых лежала идея воссоздания халифата. В программных заявлениях большинства подобных организаций не шло речи о создании единого исламского государства в обозримой перспективе. В них содержался призыв к созданию «исламского демократического государства» в существующих национальных границах, к отказу от насилия как средства политической борьбы, осуждался терроризм и поддерживался принцип проведения свободных парламентских выборов. Однако на разных полюсах арабо-мусульманское общество по-разному относилось к исламским движениям. У одних они вызывали доверие, другие же оценивали с прямо противоположных позиций: исламские движения и их лозунги вызывали у таких серьезные сомнения в искренности, подозрения в истинности дальнейших намерений исламистов и опасения в последующих шагах в случае прихода к власти. Представители других конфессий, светские политические партии не менее настороженно относились к исламским реформаторам, справедливо рассматривая их как конкурентов в борьбе за власть.

Последние годы после «арабской весны» показали обоснованность опасений в отношении исламистских или псевдоисламистских группировок. Изуверское истребление себе подобных, продемонстрированное исламистскими боевиками в Сирии, Ливии, Йемене, в той же Нигерии, заставляет международное сообщество реальнее смотреть на экстремистские группировки. И понемногу к обществу приходит понимание, что ислам как религия и исламистские движения – далеко не одно и то же.

Исламизм и его роль в исламском обществе: общие характеристики, функции и социальная база

Введение

Многоликий, многоуровневый, меняющийся и противоречивый исламизм – предмет исследования настоящей главы. Понять современные исламские (и тем более арабские) общества без учета влияния исламизма как одновременно идеологии, культурной среды, образа действий и образа жизни невозможно. Без этого масса явлений останется необъясненной, не интегрированной в общее течение жизни, противоречивой. Но понять исламизм не так-то просто, ведь это один из самых сложных социальных феноменов настоящего времени (Kerel 2000, 25). Кроме того, по ряду причин, о которых мы еще скажем, для многих обозревателей Ближнего Востока в XX и первой декаде XXI столетия исламизм оставался

«явлением, скрывающимся за поверхностью» (Osman 2016, xiii), а потому он оказался недостаточно понятным. Между тем он многолик, текуч, имеет много уровней и проявлений: от вполне респектабельных политических партий и диспутов ученых до потока сознания отдельного малограмотного или вовсе неграмотного мусульманина, от государственного уровня до групп террористов-фанатиков, от умеренных политических движений до ударных отрядов экстремистов. Таким образом, «политический ислам отнюдь не монолитное явление, а сложное многоаспектное понятие, включающее исламские политические взгляды, которые могут коренным образом отличаться в разных странах» (Ланда, Саватеев 2015; Achilov, Sen 2017, 609; см. также: Ayooob 2009; Denoeux 2002; Schwedler 2011). И кроме того, само понятие ислама нестабильно в условиях социальных и политических изменений (Achilov, Sen 2017, 621), вследствие чего оно меняется в связи с различными событиями.

Как отмечают специалисты, проблематика феномена даже радикального ислама чрезвычайно разнообразна. До сих пор нет и устоявшейся терминологии для его обозначения: говорят об исламизме, политическом исламе, исламском фундаментализме, исламском терроризме, джихадизме, ваххабизме, салафизме и т. д. (Кисриев и др. 2015). Между тем есть исламизм умеренный, демократический и иной, столь же разнообразный и противоречивый, незастывший, а живой, реагирующий на различные изменения, колеблющийся от крайнего радикализма до вполне либеральных заявлений и политических действий (Kurzman 1998; Denoeux 2002; Ayooob 2009; Schwedler 2011; March 2015; Volpi, Stein 2015; Achilov 2015; 2016; Achilov, Sen 2017).

Настоящая глава, конечно, не претендует на всестороннее исследование исламизма. Это просто невозможно ни в каком исследовании. Главное, что мы хотели бы донести до читателя, это следующее. Радикальный и террористический исламизм – это печальная и жестокая реальность. И средства массовой информации, и исследователи уделяют ему львиную долю своего внимания, конечно, не просто так, а потому, что он представляет грозную и часто невидимую опасность, жертвой которой может стать каждый (включая и умеренных исламистов). Однако из-за этой угрозы, которую к тому же по естественным причинам есть склонность преувеличивать, из внимания ускользает тот важнейший факт, что на самом деле радикальные исламисты составляют очень небольшую часть, что основной исламизм – не радикальный (хотя в этой массе есть и некое «болото», имеющее потенциал в определенных периоды склоняться к радикализму). Мало того, исламизм многим представляется как некий нарост на теле исламских обществ. На самом деле он во многом отражает суть современных исламских обществ, их образ мысли и жизни. И все же большинство населения не являются

сторонниками радикальных исламистов, иначе бы весь Ближний Восток давно превратился в аналог печально известного «Исламского государства». Напротив, исламизм во многом помогает налаживать социальную и иную жизнь на разных уровнях общества, создает особый исламский путь в модернизацию.

Ислам является для очень многих жителей исламских стран, а то и для большинства из них тем, что составляет очень важную часть их мировоззрения и повседневной жизни. Вот почему исламисты нередко выигрывают выборы. Неудивительно, что в мусульманском мире почти не осталось стран, где бы исламизм не превратился во влиятельный и устойчивый фактор внутренней и внешней политики. То, что в конце прошлого столетия представлялось частными эпизодами, оказалось одним из главных трендов мировой политики (Малашенко 2015).

Вот почему исламизм нельзя искоренить на современном этапе, его можно только перерастить*. А для этого требуется длительное время. Можно согласиться, что исламизм, вне зависимости от того, как его определять и какие движения, партии и группы с ним аффилированы, останется политическим актором на национальном, региональном и глобальном уровнях на протяжении еще не одного поколения (Там же., 122).

И следует ясно понимать, что уменьшить опасность радикального, террористического исламизма одной только силовой борьбой с ним невозможно. Если и можно надеяться, что он пойдет на убыль, то только в случае, когда удастся разделить его с умеренным исламизмом и сделать последний более уважаемым, открытым, вовлеченным в нормальную политическую жизнь.

Вот на этих аспектах мы и хотели остановиться в настоящей главе.

1. Определение исламизма, некоторые взгляды на это явление.

Появление исламистских идей и организаций

1.1. Понятие исламизма

Определение. Исследователи единодушны в том, что нельзя ставить знак равенства между исламом и исламизмом, то есть между религиозной верой и созданной на ее базе политической идеологией. Современный исламизм – это производная от ислама, сравнительно молодая политическая идеология, связанная изначально с осознанием лидерства

* Как нельзя было отменить влияние протестантских доктрин в большинстве общин колонистов Северной Америки в XVII–XVIII вв., которые жили согласно нормам христианского фундаментализма. А затем процесс уменьшения влияния этих норм пошел вполне спонтанно.

Запада и поставленным последним перед мусульманскими обществами вызовом. А в последние десятилетия развитие исламизма тесно связано с Исламским возрождением, или особого рода модернизацией исламских обществ. Кратко исламизм определяют нередко как «политизированный ислам» или «политический ислам» (Левин 2014, 4; Игнатенко 2004, 40; Achilov 2016, 252; Achilov, Sen 2017, 608), что удобно, но из-за краткости не полностью верно, так как исламизм – это не только политическая, но и социальная идеология, образ жизни и действия. Но в любом случае, конечно, верно то, что исламизм делает ислам не только религиозной, но и политической идеологией.

Рассмотрим несколько определений исламизма. Начнем с формулировки Г. И. Мирского: «Исламизм – это политическое движение, основанное на радикальной идеологии, суть которой фундаментализм, убежденность в том, что все беды мусульманского мира происходят от забвения основ “чистого, праведного, истинного ислама предков”, от попыток воспринять чуждые ценности и не подходящее для мусульман светское устройство общества» (Мирский 2016, 13). Обратим внимание: здесь сделан упор на то, что исламизм – радикальная идеология. Во многом это верно, но только лишь применительно к радикальному исламизму. Действительно, самые крайние течения исламизма ставят целью преобразовать жизнь всего мира на лад «истинного ислама» (хотя понимание «истинного ислама» очень сильно различается среди представителей множества исламистских направлений). Вот почему до некоторой степени правомерно и такое определение исламизма (хотя и оно подходит скорее к радикальному исламизму): «Исламизм – это глобальный проект переустройства мира на началах учения пророка Мухаммада, план воплощения идеи провиденциальной избранности мусульман как спасителей человечества от разрушительных последствий секуляризма, национализма, глобализации» (Левин 2014). Реально верящих в это, конечно, относительно незначительное меньшинство, но с учетом того, что мусульман насчитывается намного более миллиарда человек, в целом набираются миллионы, среди которых немало готовых отдать жизнь за торжество этой опасной утопии.

Радикальный исламизм во многом опирается на идейное течение в исламе, называемое салафией*. Приверженцы этого течения признают единственной основой веры Коран и Сунну Пророка и ратуют за воз-

* Слово происходит из выражения *ас-салаф ас-салихун* (праведные предки). При этом обязательно нужно иметь в виду, что салафизм – это тоже очень сложное явление, внутри которого есть в том числе и группы, отвергающие Сунну или целиком, или частично.

врат к чистому исламу, который был в ранних исламских общинах в первые века его существования. То есть они стоят за возврат к первоосновам, вот почему это течение считается фундаменталистским, и само слово салафия нередко переводится как «фундаментализм»*. По мнению некоторых исследователей, исламизм есть не что иное, как нынешний вариант салафии (Малашенко 2006, 14).

Тем не менее, вновь повторим: нельзя упускать из виду, что исламизм неоднороден, раздираем противоречиями, что едва ли не главными врагами радикальных исламистов являются не секуляристы, а умеренные исламисты (Osman 2016, 260). Поэтому не всегда имеет смысл делать упор именно на фундаменталистском характере исламизма, поскольку в случае, когда умеренный исламизм стремится вписаться в общество, где многие институты носят светский характер, фундаментализм отходит на задний план. И нельзя не согласиться с С. Хантингтоном (2003, 62), что исламский фундаментализм, который часто воспринимается как политический ислам, является всего лишь одной из составляющих в намного более всестороннем процессе возрождения исламских идей, обычаев и риторики, а также возвращения мусульманского населения к исламу. Исламское возрождение – это основное направление, а не только лишь экстремизм, всеобъемлющий, а не изолированный процесс.

Важно подчеркнуть, что приведенные выше определения являются скорее все-таки определениями радикального исламизма, а не исламизма в целом, не учитывая существования такого исключительно важного явления, как умеренный исламизм (строго говоря, давать такие определения – это в принципе то же, что, скажем, подменять определение марксизма определением ленинизма или сталинизма).

В этом плане более удачными нам представляются следующие определения: «Политическое движение, способствующие реорганизации правительства и общества в соответствии с законами ислама» (Ноорег 2015). Или: «Термин “исламизм” обозначает форму социальной и политической деятельности, основанную на идее, что общественная и политическая жизнь должна направляться системой принципов ислама. Другими словами, исламистами являются люди, уверенные в том, что исламу принадлежит важная роль в организации обществ с мусульманским большинством, и старающиеся реализовать эту идею» (Poljarevic 2015).

* Есть мнение, что «возврат к первоосновам» с точки зрения тех, кого мы называем салафитами – не что иное, как производная из идеи того, что мазхабы – это зло. То есть речь идет не о том, чтобы буквально вернуться в Средневековье, а о том, чтобы вокруг царил всеобщий иджитхад.

Также в отношении приведенного определения очень важно иметь в виду, что самими же мусульманами такие вещи, как «законы, предписанные исламом» или «исламские принципы», могут трактоваться очень по-разному – и здесь возможны не только радикалистские, но и вполне умеренные интерпретации. Кроме того, реальные исламисты очень редко фактически стремятся к переустройству в соответствии с некими исламскими принципами всего мира. Значительно чаще речь идет о перестройке в соответствии с этими принципами тех или иных стран с мусульманским большинством. К тому же построение исламского государства (если об этом вообще идет речь) зачастую видится лишь в неопределенно далеком будущем.

Приведем и некоторые другие определения исламизма/политического ислама:

«форма инструментализации ислама индивидами, группами и организациями, преследующими политические цели...», форма, которая «обеспечивает политический ответ на современные социальные вызовы через представления о будущем, основанном на приспособленных и обновленных понятиях, заимствованных из исламских традиций» (Depoeh 2002, 61; Achilov 2016, 253; Achi-lov, Sen 2017, 608–609);

«всеобъемлющая вера», которая «имеет важное мнение о том, каким образом должны быть упорядочены политика и общество в современном мусульманском мире и о том, как это реализовывать на практике» (Fuller 2004, xi).

Необходимо отметить у некоторых исследователей склонность к тому, чтобы называть исламистами только радикалов, а умеренный исламизм обозначать иначе, скажем, как «исламский активизм» (см., например: Царегородцева 2017)*. Имеется и тенденция сомневаться в существовании умеренных исламистов или даже просто отрицать его:

Дискуссия о том, существуют ли «умеренные исламисты» сложна, поскольку, чтобы найти ответ, необходимо заглянуть в голову этого самого «умеренного». Если он (или она) участвует в парламентских выборах, можно ли назвать его в этом случае «умеренным исламистом» и говорить о том, что он «приручен»? По моему убеждению, «исламисты», по-настоящему принявшие правила системы, в которой они участвуют,

* И. А. Царегородцева исходит из того, что понятие «исламизм» дискредитировано, поскольку носит в основном негативный оттенок, тогда как понятие «исламский активизм» позволяет избежать чрезмерной субъективизации. Нет нужды говорить о том, что исламский активизм может тоже включать различные формы – как радикальные, так и умеренные.

не должны называться исламистами, поскольку они более не желают уничтожить эту систему (Woltering 2002, 1134)*.

Приведем и еще более сильную формулировку:

«Умеренный исламист» – это оксюморон. Могут быть умеренные мусульмане, но никак не умеренные исламисты. Между различными исламистскими группировками нет ни малейшей разницы в идеологии. У них есть теологические различия, особенности политики и разные стратегии и тактики (часть которых действительно более умеренные, чем другие), но в плане идеологии все стремятся подчинить другие религии и мировоззрения и создать Исламский халифат» (Bisk 2015, 132–133).

Разумеется, в науке могут быть различные мнения, но, по нашему рассуждению, такой подход непродуктивен в двух планах: научном и практическом. Во-первых, исламизм по самому смыслу слова связан с выдвиганием на первый план значимости ислама и распространением его принципов на разные сферы жизни, но никак не должен обязательно требовать насильственного свержения правящего режима. Во-вторых, есть много случаев перехода умеренных исламистов в радикальные (скажем, часть «Братьев-мусульман» в Египте после июля 2013 г., см.: Ketchley 2017) и наоборот, скажем, радикальные исламисты в Иране ныне стали достаточно умеренными, чтобы соблюдать правила демократических выборов (Rajaei 2007). А такая, казалось бы, безо всяких сомнений радикальная исламистская организация, как Хезболла в Ливане, участвует в выборах, имеет свое представительство в парламенте и, более того, входит в правительственный блок с христианскими и секулярными партиями (о других случаях перехода радикальных исламистов на умеренные позиции см.: Bayat 2013; Hossain 2016; Amin 2017). На наш взгляд, более целесообразно иметь общий термин, обозначающий исламистов, и лучший термин, чем «исламисты», здесь, кажется, сложно предложить. Иначе в случае таких трансформаций нам придется определять принадлежность одной и той же силы к исламизму ситуативно.

Кроме того, несмотря на колоссальные различия в отношении к террору, участию в политической жизни и т. п., исламистов объединяют некие общие идеологические подходы. С другой стороны, они значительно различаются по тому, насколько ожидают реализации этих подходов, относясь к ним как к некоей атрибутике или более серьезно (Kelsay 2007, 166). Многие умеренные исламисты, в том числе из мусуль-

* Интересно, что такого подхода придерживаются не только некоторые исламоведы, но и некоторые либеральные мусульмане (см., например: Tibi 2012; 2013).

манской интеллигенции, по сути, разделяют идею, выраженную марокканским социологом Абдаллой Ларуи. Современный исламизм в глазах арабского интеллигента, как он считает, предполагает не возврат в прошлое как таковое, а обращение к традиции – это лишь маска, которую надевает на себя современность в условиях кризиса глобальных идеологий, универсальная идеология преобразования действительности (Левин 2014, 18).

Вот почему неправильно как пытаться считать умеренных исламистов не исламистами, а кем-то другим, так и смешивать радикалов и умеренных (см. анализ таких попыток редуцировать понятия исламизма и исламистов только до крайне радикальных течений или вовсе отказаться от термина в книге Бассам Тибби «Исламизм и ислам» [Tibi 2012; 2013]). Более продуктивным представляется признать наличие исламизма как радикального, так и умеренного* (подробное обоснование этого подхода см. в следующих работах: Kurzman 1998; Denoëux 2002; Ayooob 2009; Schwedler 2011; March 2015; Volpi, Stein 2015; Achilov 2015; 2016; Achilov, Sen 2017).

В заключение проведенного нами рассмотрения разных подходов к определению исламизма приведем следующие слова Д. Ачилова и С. Сена. Они отмечают, что эмпирические данные «ставят под сомнение, что отношение мусульман к политическому исламу едино. В основном умеренные взгляды на роль ислама в политике связаны с поддержкой политического плюрализма, верой в индивидуальные гражданские свободы и адаптацию как к шариату, так и к светским законам. Напротив, политически радикальные взгляды формируются через поддержку исключительного главенства шариата, нетерпимости к демократическому плюрализму и уверенности в решающем влиянии духовенства на решения правительства. Мы также обнаружили, что поддержка политически умеренного ислама по сравнению с радикальными взглядами ассоциируется с более высоким уровнем образования, социальным классом, соответствующим социальным капиталом и вовлеченно-

* Хотя многие из самих умеренных исламистов предпочитают называть свою версию исламизма не умеренным, а постисламизмом (см., например: Bayat 2007; 2013; Hossain 2016; Amin 2017). Отметим, что мы сами все-таки склонны рассматривать постисламизм как наиболее продвинутую версию умеренного исламизма, то есть если и отличную от последнего, то только в сторону еще большей умеренности и адаптированности к современным социально-политическим системам. Здесь примечательно, что и видный представитель постисламизма бангладешец Аханд Ахтар Хоссайн склонен рассматривать постисламизм как понятие, омонимичное понятию «мягкая версия исламизма» (a softer version of Islamism; Hossain 2016: 214).

стью в политическую деятельность. В то же время мы говорим о необходимости дальнейших эмпирических исследований, поскольку между политически радикальным и политически умеренным исламом, возможно, есть еще один скрытый тип» (Achilov, Sen 2017, 621).

Итак, если суммировать разные подходы к определению исламизма, пытаться учесть разные течения в исламизме, то можно было бы сказать, что исламизм – это социально-политическое направление и идеология, широко распространенные в мусульманских, особенно арабских, странах. Исламизм основывается на высокой ценности (или даже превосходстве) ислама и его правил и традиций, на необходимости строить жизнь на исполнении (в том или ином объеме) тем или иным образом понимаемых принципов ислама, на том, чтобы, сообразуясь с современными реалиями, политически объединяться вокруг людей, ставящих те или иные исламские (или рассматриваемые в качестве исламских) идеи и принципы во главу угла в политической жизни.

Разнородность исламизма как идеологии и политического движения. Отдельные авторы пришли к заключению, что так называемый исламский фундаментализм – «нечто большее, чем просто религия»; это «революционное движение глобального масштаба», в котором обнаруживается сочетание общественных, религиозных и политических целей. Следовательно, его необходимо рассматривать и анализировать не только и даже не столько в религиозном аспекте, сколько сквозь секулярную призму, как «революционную идеологию» (Dennis 1996, i). Некоторые политологи общего профиля стремятся к обобщению и даже к упрощению понятия «исламизм», а также рассматривают его через призму внешнеполитических проблем западных стран. Например, шведские исследователи Андерс Стриндберг и Матс Варн полагают, что «западная наука об исламизме сплавилась с внешнеполитическими заботами, с интересами безопасности и политики, создав постоянную политическую и академическую обратную связь (мертвую петлю) из общих рассуждений и запугиваний... В результате изучение исламизма было сразу ограничено рамками изучения его как опасного врага» (Strindberg, Warn 2011, 4), то есть, по сути, прежде всего как радикального исламизма.

Рассмотрение исламизма как постоянного врага во многом проистекает как из позиции самих радикальных исламистов, рассматривающих Запад именно в таком манихейском плане, так и из исторической традиции противостояния христианства и ислама. В качестве подтверждения их мнения приведем позицию знаменитого американского исламоведа Бернарда Льюиса, который считает исламизм современной экстраполяцией длящейся четырнадцать столетий борьбы двух соперничающих цивилизационных систем – христианства и ислама. «В исламе борьба добра и зла очень быстро обрела политический и даже военный харак-

тер» (Lewis 1990). Долгое время живший на Западе ученый и одновременно один из идеологов либерального ислама Бассам Тибби считает, что «все версии современного ислама могут быть поняты только в контексте столкновения с западной культурой... И эта конфронтация содержит как политико-экономический, так и культурно-цивилизационный аспекты» (Tibi 1988, 6).

В XXI в. дихотомия взглядов на ислам и исламизм сохраняется. Согласно первому взгляду политика является частью, нормой исламской традиции. Следовательно, исламизм есть феномен, имманентно присущий мусульманскому миру, и ждать, когда он исчезнет, а тем более «победить» его невозможно. Согласно второму исламизм, «ислам политический», есть историческая «накипь», которая рано или поздно испарится, и мусульманская цивилизация в конечном счете не станет принципиально отличаться от секуляризованной христианско-западной.

Оба подхода имеют право на существование, и у каждого из них есть своя система аргументации. Главными при анализе ситуации в мусульманском мире, при попытке разобраться в сущности исламизма являются: а) фактор исторического времени и б) соотношение сил между мусульманским миром и его соседями. До тех пор, пока в мусульманском сообществе остается много от традиционного (полностью вернуться к традиции, конечно, невозможно), ислам сохранится как один из главных регуляторов отношений между людьми, а также между государством и обществом. Поэтому в исламе как инструменте политической мобилизации будут заинтересованы практически все партии и движения, включая тех, кто борется за демократию. Как долго мусульманское сообщество будет пребывать в транзитном состоянии, предсказать не возьмется никто, и особенно после «арабской весны» (Малашенко 2015, 120–121).

Итак, исламизм объединяет своих сторонников на основе их отношения к исламу* и его принципам, к укладу жизни и положению в мире. Но поскольку ислам многолик и неоднороден, толкование священных текстов не универсально, а разноречиво, а также потому, что различий среди мусульман по самым разным признакам множество, исламизм не является и по определению не может быть монолитным течением. В исламизме также имеется большой спектр политических мнений, от очень умеренных и настроенных на сотрудничество с Западом и другими неисламскими цивилизациями до самых радикальных (см., например: Ayoub 2009; Depoex 2002; Schwedler 2011; см. § 2 настоящей

* И, естественно, на основе отношения к противостоящим ему традициям – христианству/Западу/секуляризму/атеизму и т. п.

главы, а также § 6 главы 3 в: Grinin et al. 2019). При этом важно иметь в виду, что такое разнообразие связано не только с громадными различиями в рамках полуторамиллиардного мусульманского населения Земли, разнообразием обществ и положений разных слоев внутри отдельных обществ и т. п. Еще в конце 1960-х гг. была опубликована книга Клиффорда Гирца Наблюдаемый ислам: религиозное развитие в Марокко и Индонезии (Geertz 1971), в которой автор весьма наглядно показал большие различия в этих двух мусульманских странах, расположенных в разных концах исламского мира. И как замечает в этой связи Малкольм Япп (Yapp 2004, 162), «в исламе наметились настолько глубокие идеологические различия, что непонятно, одна ли это религия с разными взглядами или две религии, имеющие общие черты». Большие различия в исламе в разных местах и в разные периоды связаны и с тем, что исламизм – живое течение, которое меняется вместе с реалиями, даже если со стороны это не всегда заметно. Как отмечает М. ал-Джанаби, «разнообразие подходов к проблемам современного исламского феномена, касающихся как терминологии, так и его сущности, корней и предпосылок, является в первую очередь отражением динамики самого этого феномена. С каждым “внезапным” изменением его форм и характерных черт меняются и общие термины, изобретаются разнообразные новые истолкования. Это свидетельствует либо о том, что внутренние признаки данного феномена еще не сформировались, либо о том, что такие различия и расхождения являются следствием старого подхода к новым политическим реалиям или соединения, сочетания частичных методологий» (ал-Джанаби 2015, 55).

Среди исламистов-салафитов, в частности, можно упомянуть следующие направления (но это далеко не все течения). С одной стороны, это прежде всего идеология суннитских приверженцев строгой ортодоксии, например афганские талибы, которые борются за государство ислама в Афганистане; они требуют от мусульман неукоснительного выполнения предписаний шариата в интерпретации средневековых религиозно-правовых школ. Сюда же стоит отнести салафитов – поборников идеи возвращения к истокам веры из других стран. В целом салафиты представлены исламистами двух категорий. Это, во-первых, блюстители чистоты Слова Божьего, очищения ислама от позднесредневековых извращений без переосмысления священных текстов в современном духе (мусульманские пуритане ваххабиты и их приверженцы), ратующие за возрождение исламской общины исключительно на основе Корана и Сунны; с другой стороны, это хранители духа Откровения, последователи мусульманских реформаторов Джамал ад-Дина ал-Аф-гани и Мухаммада Абдо, как модернизаторского, так и охранительного толка: умеренные («Братья-мусульмане», сторонники модернизации ша-

риата) и близкие ваххабитам радикалы (Левин 2014, 77; Саватеев, Нефляшева 2017; Osman 2016). Отметим, что модернизаторский салафизм, восходящий к идеям этих мыслителей, выступил в качестве одного из важных источников умеренного исламизма (см. в § 1.2 настоящей главы).

Исламизм: исторические аналогии. Если рассматривать салафитский исламизм, с учетом тех ограничений, о которых сказано выше, как современную версию мусульманского фундаментализма, то можно говорить о том, что исламские общества, в очень своеобразной форме, конечно, переживают нечто похожее на период Реформации (Huntington 1996, 111). С другой стороны, оказывают влияние и общемировые тенденции, проявляющиеся в разных уголках планеты.

В известной мере аналогии исламизма можно найти в политизации христианства и его направлений в некоторые периоды и в определенных контекстах. Так, противоречия между протестантами и католиками в Северной Ирландии привели к политизации там этих религий, что вызвало радикализацию уже довольно зрелого общества в Северной Ирландии. Эта радикальная стадия с полномасштабным террором продлилась более 40 лет (с 1950-х по 1990-е гг., хотя, по сути, началась существенно раньше). В Западной Германии после войны, когда другие идеологии были дискредитированы, политизация христианства была естественным направлением, в результате чего родились христианско-демократические партии. Но можно согласиться с Т. Османом (Osman 2016: xvii), что ошибочно слишком увлекаться такими аналогиями, поскольку исламизм возрос на существенно иной почве, чем политические течения, опирающиеся на религиозные идеи, в Европе. В большей мере сходство (по уровню мировоззрения) можно найти с политизацией индуизма, активно происходящей в Индии (см.: Гринин, Коротаев 2016)*. Но в Индии индуизм становится одновременно и синонимом идентификации индусского национализма, а ситуация с национализмом на Ближнем Востоке совершенно иная.

Поэтому наиболее продуктивной исторической аналогией будет все-таки с Реформацией в Европе в XVI–XVII вв., когда религия воспринималась не просто буквально, но вера была тем важнейшим делом, за которую воевали, отдавали жизни, расправлялись с инакомыслящими,

* В какой-то мере это также объясняет тот факт, что уже более столетия Индию (как прежнюю Британскую, так и современную, в основном индуистскую) раздирают конфликты между мусульманами и индуистами. Ведь ислам, как и индуизм, – это не просто религия, но и образ жизни (см., например: Полонская 1991; Ключев 2002; Юрлова 2007; Алаев 2008; Белокрыцкий 2008).

вводили в обществах цензуру и самоцензуру. Здесь уместно вспомнить, что вторая половина XV и начало XVI в. в Европе и Германии (а в Италии и позже) была довольно вольнодумной, там появился целый ряд писателей, критикующих церковь, власть и вообще порядки. Конечно, их было за что критиковать. Но с распространением лютеранства и тем более кальвинизма свобода слова была существенно сокращена. Аналогично, разумеется, с большими оговорками, можно сказать, что в период до конца 1970-х гг., а в ряде исламских обществ – и позже, условного «вольнодумства» в плане одежды, светских направлений и прочего было существенно больше, чем сейчас*.

Что касается сходств между Реформацией и подъемом исламизма (Исламским возрождением), то Самюэль Хантингтон (Huntington 1996, 111) в чем-то верно подметил, что оба этих процесса являются реакцией на стагнацию и коррупцию существующих институтов; они призывают вернуться к более чистой и требовательной форме своих религий; проповедуют работу, порядок и дисциплину; привлекают на свою сторону современных и динамичных представителей среднего класса. Центральным духом как Реформации, так и Исламского возрождения является фундаментальная реформа. Хантингтон также говорит, что есть даже параллели между Жаном Кальвином и аятоллой Хомейни и “той монашеской дисциплиной, которую они хотели утвердить каждый в своем обществе” (Huntington 1996, 111). Он делает вывод, что игнорировать влияние Исламского возрождения на Восточное полушарие в конце XX в. – это все равно что игнорировать влияние протестантской Реформации на европейскую политику в конце XVI столетия.

Заканчивая этот сравнительный экскурс, скажем, что если быть точными, то Исламское возрождение похоже (в некоторых моментах) и на Реформацию, и на Контрреформацию в католической Европе в XVII в. Напомним, что Контрреформация заключалась в том, что католическая церковь сняла запреты на чтение Библии других книг, их толкование, активизировалась в плане развития образования, частично и науки (некоторые монастыри стали центрами научных, в том числе исторических исследований), вынуждена была примириться с целым рядом измене-

* Начиная с 1970-х гг. исламские символы, верования, традиции, институты, политика и организации завоевывают все большую преданность и поддержку в мусульманском мире. Исламизация, как правило, происходит сначала в культурном плане, затем переходит в социальную и политические сферы. Лидеры от интеллигенции и политики, нравятся им это или нет, не могут ни игнорировать, ни избежать принятия ее в той или иной форме (Хантингтон 2003, 165).

ний. Исламизм также в итоге существенно способствует (на свой, конечно, лад) развитию образования и культуры.

1.2. Появление исламистских идей и организаций

Исламизм – сравнительно молодое политическое направление, ему около 100 лет, но особенно активно он стал проявлять себя в последние 40 лет, с 1970-х гг.*

Современный исламизм родился как идеологический и политический ответ на продвижение европейцев на Ближний Восток и позже их империализм на территории мусульманских стран, как антиколониальное и антиимпериалистическое направление, которое пытается мобилизовать общество против этой опасности. По сути, геополитическим стимулом стал разгром Турции в Первой мировой войне, а также отпадение и раздел ее исламских, но не турецких территорий (Трансиордании, Сирии и др.). Особенно существенным для возникновения течения исламизма оказался момент отмены Кемалем Ататюрком халифата в 1924 г. (Sayyid 1997, 57 и др.). Расчленение Османской империи, разрыв торгово-экономической и социальной структуры и появление новых наций также вызвали довольно длительный экономический застой. До этого на Ближнем Востоке существовала разветвленная и развивающаяся экономика и в целом этот регион процветал (Fromkin 1989)**. Поэтому часть исследователей дополнительно увязывает феномен исламского терроризма с этими экономическими проблемами.

Итак, с одной стороны, произошло самое тяжелое поражение ближневосточной исламской империи за всю историю проникновения Запада на Ближний Восток, с другой – была потеряна связь между светской властью и ее сакральным источником, каковым было положение халифа ранее. Если в Аравии эту связь удалось восстановить, то в Турции и на других территориях источником власти становилась светская система (которая стала отрицать и права улемов). Все это произвело огромное впечатление на исламских мыслителей. Интенсивность споров касательно политических аспектов ислама возросла (Muddassir Quamar 2017, 259). С учетом того, что борьба с европейца-

* В § 4.5 главы 3 нашей книги *Islamism, Arab Spring and Democracy* (Grinin et al. 2019) мы подробно рассматриваем, какие именно события оказали на это особенно серьезное влияние.

** Это мнение можно считать достаточно обоснованным применительно к позитивной оценке успехов, достигнутых Османской империей в экономическом развитии в десятилетия, предшествующие Первой мировой войне, но оно игнорирует тот факт, что после этой войны экономическое развитие стран, которые распалась Османская империя, испытало значительное ускорение (см., например: Maddison 2010).

ми на идеологической почве имела место в течение многих столетий, аргументы было найти несложно. Идеи Исламского возрождения шли снизу (Osman 2016, 2). Основные концепты исламизма как идеологии были заложены в трудах исламских мыслителей-реформаторов еще XIX в., таких как Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897), Мухаммад Абдо (1849–1905) и др. Особую роль здесь сыграл каирский мусульманский университет «Ал-Азхар», который превратился в лидера образования и религиозной идеологии всего мира ислама (Ланда, Саватеев 2015, 127). Оба указанных мыслителя были с ним связаны*. Но были предтечи исламизма и в других обществах (тем более что такие мыслители часто в течение жизни жили и распространяли свои идеи в разных странах исламского мира). Это, например, Саид Ахмад-хан и Аллама Мухаммад Икбал, оба родом из Индии, Мухаммад Рашид Рида из Ливана, Намык Кемаль и Мехмет Акиф Эрсой, оба из Турции (Graham 1974; Ansari 2001; Mustansir 2006; Soage 2008; Black 2011; Shafique 2014; Царегородцева 2017, 96; Osman 2016, 201). Таким образом, мы видим, что исламизм имел духовные корни во многих исламских обществах**. Но то, что его практическое воплощение нашло свое место в Египте, также было вовсе не случайно.

Таким образом, в описываемое время исламизм начал формироваться как идеология противостояния Западу и возрождения собственной культуры (понимаемой как исламская культура), точнее, как практическое политическое и организационное средство для завоевания популярности среди масс и их активизации. Наиболее важным проявлением этого направления стало движение «Братьев-мусульман» в Египте, организовавшееся в конце 1920-х гг., и Мусульманская лига в Британской Индии, и затем уже в независимом Пакистане. Всеиндийская мусульманская лига была основана 30 декабря 1906 г. в Дакке для защиты в Индии прав мусульманского меньшинства от диктата индуистского большинства. Но ее активность возросла, когда Мухаммед Али Джинна в 1928 г. был избран ее президентом, через некоторое время Мусульманская лига стала добиваться создания отдельного государства для мусульман (Jalal 1994; Khan 2007; Wolpert 2013). Но чаще всего начало исламистского движения связывают с образованием движения «Братья-

* Джамалуддин ал-Афгани, кроме того, создал в Египте тайное общество с революционными целями (Keddie 1972).

** Так, упомянутый Мухаммад Рашид Рида также преподавал в Каире, и его лекции повлияли на основателя общества «Братьев-мусульман» Хасана ал-Банну, так же как и работы исламского реформатора из Ливана Шакиба Арслана (Царегородцева 2017: 98).

мусульмане» в Египте в 1928 г. Во главе ее стоял известный богослов и ученый Хасан ал-Банна (Husaini 1956; Mitchell 1993; Lia 2006; Mura 2012)*.

Вернемся к выяснению причин появления исламизма, чтобы отметить некоторые важные его черты, объясняющие дополнительно его неоднородность и некоторую противоречивость.

Исламизм был не только реакцией на влияние Запада. Он также был результатом западной модернизации, которая к этому времени уже охватила ряд исламских стран. В этой связи важно отметить одну особенность, о которой практически не говорят, а именно что современный исламизм как массовое движение возник в первую очередь в странах, в которых в том или ином виде существовали демократия, выборы и система политических партий. По сути, в абсолютных монархиях современный исламизм как политизированный ислам был не нужен либо нужен не сам по себе, а как оружие в руках светской власти. В обществе, где нет электората, также не нужен низовой политический ислам. Иное дело там, где низы или какие-то слои общества уже могут голосовать, тогда роль политического ислама становится весьма заметной. Неудивительно, что вафдисты (то есть члены партии «Вафд» – наиболее влиятельной египетской политической партии того времени) стали привлекать к политической борьбе в Египте «Братьев-мусульман» уже в 1930-е гг., пытаясь получить их поддержку (Goldschmidt 2004, 191; Osman 2016, 4). Мусульманская лига также играла важную роль в выборах. Выборы в междлис так или иначе имели место и в шахском Иране начиная с Конституционной революции 1906–1911 гг. Демократия, политические партии, выборы – это все западные институты, которые прямо или косвенно продвигались Западом на Восток**. И там, где они устанавливались, в конечном счете мог усиливаться низовой исламизм. В авторитарных режимах неучастие в выборах сокращало влияние исламистов. Иными словами, исламизм, конечно, не являлся следствием демократии, но активное внедрение или расширение демократии могло существенно усилить его. В § 4 главы 3 нашей книги *Islamism, Arab Spring and Democracy* (Grinin et al. 2019) мы приводим многочисленные примеры того, как Запад сам мог усиливать исламизм, с одной стороны, внедряя демо-

* О первых десятилетиях этой организации мы рассказываем в § 4.1 главы 3 нашей книги *Islamism, Arab Spring and Democracy* (Grinin et al. 2019).

** Англия и Франция внедряли демократические органы и выборы на Ближнем Востоке и после получения там мандатов от Лиги Наций (в частности, в Транс-иордании и Сирии).

кратию, с другой – разрушая авторитарные режимы и помогая исламистам напрямую*.

Таким образом, исламизм косвенно появился в результате продвижения западных институтов на Ближний Восток. И хотя исламисты могут не подозревать об этом, само отношение к этим институтам, Западу, прогрессу и многому другому значительно разделяет исламистов по разным направлениям. «Несмотря на реакционность своих намерений, ислам импортирует не просто современные, но западные идеи и институты», – отмечает Дэниел Пайпс и добавляет: «Фундаменталисты европеизированы. Исламисты помимо своей воли являются сторонниками Запада. Даже в отрицании Запада они все равно его принимают» (Pipes 1995)**.

Естественно, что с 1920-х гг. исламизм прошел сложный путь. Можно считать, что современный политический ислам как идеология возник примерно в середине XX в., явившись итогом длительной социокультурной, политической и духовной эволюции мира ислама (Ланда, Саватеев 2015, 129). О причинах возникновения современного исламизма существуют разные мнения, иногда противоречащие друг другу (Roy 1994, 339). Иногда это связывают с развитием слоев, сформированных в итоге модернизации мусульманских обществ, то есть интеллигенцией, студенчеством, служащими, буржуазией, иногда – с реакцией традиционных социально-экономических слоев, затронутых модернизацией и испытывающих дискомфорт. По-видимому, оба мнения отчасти верны, так как общая причина роста влияния исламизма, несомненно, связана с тем или иным воздействием процессов модернизации, проявляющихся по-разному и в разных слоях социума, и в разных обществах (см. также: Huntington 1996).

* Новейший пример, когда расширение демократии в некоторых арабских странах открыло исламистам доступ к власти в результате «арабской весны».

** Стремление равняться на Запад и одновременно бороться с ним в исламе ощущается, возможно, как ни в какой другой идеологии. И эта двойственность была заметна довольно давно. Вот что писали по этому поводу французские историки еще более 100 лет назад: «...при всяком умственном движении в мусульманском мире приходится считаться с двумя факторами, приводящими к одному и тому же результату: с бессознательным подражанием Европе, с одной стороны, и с желанием бороться против Европы – с другой, вооружить исламизм, чтобы дать ему возможность бороться равными силами. В конце концов, исламизм стремится стать либеральным, чтобы защищаться от либерализма, и преобразуется из чувства самосохранения; этим объясняется, почему в этом обновлении мусульманских доктрин главными деятелями являются ученые мусульманской церкви, очень привязанные к своей религии и имеющие большую склонность отождествлять с нею свою национальность» (Казн, Метен 1939, 12–13).

2. Исламизм как идеология. Противопоставление Западу.

Исламизм и западные ценности

2.1. Исламизм как идеология

Особенности исламизма как идеологии. О некоторых идеях исламизма (в частности, негативном отношении к западничеству) уже было сказано. Главное, что можно добавить, – сторонники исламизма считают, что заветы ислама есть универсальное средство для решения всех (или почти всех) социальных проблем. «Ислам – вот решение» – это довольно популярный лозунг и сегодня. Ислам, его священные тексты, его законы – это и кодекс поведения человека в быту, его жизненный стержень, и программа переустройства общества, а также и всей мусульманской общины (уммы). Мало того, у некоторых исламских радикалов это и вариант исламской глобализации, глобальный проект переустройства мира на началах учения пророка Мухаммада, план воплощения идеи провиденциальной избранности мусульман как спасителей человечества от разрушительных последствий секуляризма, национализма, глобализации (Левин 2014).

Таким образом, исламизм становится в ряд других эсхатологических, провиденциалистских и мессианистских идеологий (в смысле веры в конечную победу идей), как религиозных, так и светских (см., например: Pipes 2001–2002, 16)*. При этом надо отметить, что как в глобальном социализме наряду с радикалами-сталинистами или маоистами представлены и вполне конструктивно настроенные социал-демократы, в глобальном исламизме радикальное направление сосуществует с вполне конструктивно настроенным умеренным исламизмом.

Исламизм как тоталитарная идеология всеобъемлющ. А такого рода учения и идеологии обладают весьма мощным объединительным потенциалом и организующей силой. Он может работать как на самом низовом уровне, бытовом, так и на глобальном; быть основой как социальной, так и политической жизни. И как всякая подобного рода идеология активно вербует своих героев на этом пути**.

* Исламское возрождение в чем-то схоже с марксизмом своими священными текстами, видением идеального общества, стремлением к фундаментальным изменениям, неприятием сильного мира сего и национального государства, а также разнообразием доктрин, начиная с умеренного реформизма и заканчивая неистовым революционным духом, – отмечает и С. Хантингтон (2003, 163).

** З. И. Левин, например, утверждает: «Ислам, претендующий быть вероисповеданием всего человечества, – это единственная мировая религия, представляющая всеобъемлющую идеологию тоталитарного типа, поскольку в ней нераздельны священное и мирское, религия и политика и пророчества пророка Мухаммада провозглашаются конечными» (Левин 2014, 70).

Но, повторим, исламизм очень многолик, неоднороден, имеет много течений и толкований (в том числе и таких, которые никак нельзя назвать тоталитарными). Об этом еще будет идти речь.

2.2. Исламизм и противостояние Западу

Исламизм – способ противопоставления Западу с его либерализмом и другими светскими идеологиями. Современный исламизм как идеология и как практическое движение возник, как уже сказано выше, в ответ на колониальную экспансию Запада и поражение Османской империи. Запад в обоих случаях продемонстрировал свое громадное превосходство над исламским миром. Поэтому критика Запада, даже его отрицание, нередко проклятия в его адрес стали одним из столпов исламизма (особенно радикального) как идеологии. США и Израиль как «большой и малый сатана» в определении аятоллы Хомейни – весьма яркая иллюстрация этого отношения*. «Радикальный ислам, – пишет американский политолог Дэниел Пайпс, – предлагает современным людям альтернативную глобальную модель, отвергающую все ценности западной культуры, общества потребления и индивидуализма во имя создания закрытого порядка, основанного на исламе» (цит. по: Мирский 2009, 109).

Один из лидеров египетских «Братьев-мусульман», казненный в августе 1966 г., Сейид Кутб, чьи идеи все еще вдохновляют многих исламистов и чья работа «Вехи на пути» является настольной книгой исламистов всего мира, например, писал: «Все западные государства ориентируются на один источник, на материалистическую цивилизацию, не имеющую ни сердца, ни морали и совести. Это цивилизация, которая не слышит ничего, кроме звука машин, и не говорит ни о чем, кроме торговли... Как я ненавижу и презираю этих людей Запада! Всех их без исключения!» (цит. по: Calvert 2010, 121). Лидеры «ал-Каиды» и ИГ всю свою деятельность строили на основе борьбы с Америкой и Западом.

Но даже если рассматривать людей без таких крайностей, то среди мусульман нелюбовь к Западу весьма распространена, поскольку критика якобы бездуховной западной цивилизации во многом компенсирует ощущение обиды и неудовлетворения, возникающих вследствие того, что мусульманские общества по сравнению с западными являются отсталыми, а большинство исламских обществ – бедными. Поэтому критика Запада в целом беспроигрышный вариант в социальной демагогии. Таким образом, исламизм можно рассматривать как форму самоидентификации исламского населения; форму его адаптации к лидерству Запада (они – бездуховные, торгаши, мы – духовные; они – варвары

* СССР он назвал меньшим сатаной.

с машинами и т. п.). Согласно С. Хантингтону (Huntington 1996, 111–112; Хантингтон 2003, 162), Исламское возрождение⁰¹ по своему размаху и глубине – это последняя фаза в приспособлении исламской цивилизации к Западу, попытка найти «решение» не в западных идеологиях, а в исламе. Это попытка модернизироваться, не заимствуя западные ценности и институты, а, напротив, на основе возврата к якобы нетленным ценностям раннего ислама.

Исламизм, таким образом, занимает достаточно удобную и твердую позицию, формируя образ врага, компенсируя неудовлетворенность реальной ситуацией, разжигая в отдельных случаях антизападные кампании, исламисты улучшают свой имидж в глазах масс, не беспокоясь о реальных причинах отсталости, напротив, консервируя их, не отвечая за последствия. Вместе с тем исламисты (и в особенности исламисты умеренные/постисламисты) склонны принимать многие важнейшие западные ценности и институты, впрочем, как правило, не называя их прямо западными (см. об этом ниже).

Как мы уже говорили, исламизм стал неожиданным, побочным и явно нежеланным для Запада плодом его проникновения на Ближний Восток, его настойчивого стремления насадить там западные институты и идеи. Но мало того, идеологи и лидеры современного исламизма нередко имели западное образование, путешествовали по западным странам, проходили стажировки, как вышеупомянутый Сейид Кутб, жили там, нередко довольно долго, словом, были знакомы с Западом не по книгам. Соответственно, влияние на исламизм Запада, пусть и реализовавшееся в негативном для последнего отношении, здесь явно налицо. Исламские лидеры оказываются, как правило, очень хорошо знакомы с Западом, прожив там некоторое время, изучив языки и культуру. Хасан ат-Тураби из Судана получил ученые степени в Лондонском университете и Сорбонне, провел целое лето в Соединенных Штатах, объездил страну по финансируемой американскими налогоплательщиками программе для иностранных студенческих лидеров. Аббаси Мадани, лидер алжирского Исламского фронта спасения, получил докторскую степень в области образования в Лондонском университете. Его тунисский коллега Рашид ал-Ганнуши провел год во Франции, а в 1991–2011 гг. жил в Великобритании. Неджметтин Эрбакан, турецкий воинственно настроенный политик, учился в Германии. Муса Мухаммед Абу Марзук – глава политбюро ХАМАС – жил в США с 1980 г., получил докторскую степень в области промышленной инженерии в Луизианском университете и является постоянным резидентом США с 1990 г. И хотя годами ему удавалось уклоняться от правоохранительных органов, Абу Марзук был арестован в аэропорту Нью-Йорка при въезде в страну, когда он собирался зарегистрировать сына в одной из американских школ. Однако

опыт проживания в западных странах часто превращает нейтральных мусульман в исламистов (Pipes 1995).

Примечательно также, что один из лидеров движения «Братьев-мусульман», бывший президентом Египта в 2012–2013 гг., Мухаммед Мурси получил докторскую степень по материаловедению в Университете Южной Калифорнии за диссертацию «Высокотемпературная электропроводность и дефектная структура донор-допированных Al₂O₃», преподавал в течение трех лет в Университете штата Калифорния в Нортридже и сотрудничал с NASA в разработке двигателей космических летательных аппаратов.

Противостояние с Западом. Как мы уже писали, исламизм развился как вариант исламской модернизации. Но стоит отметить глубокую мысль С. Хантингтона, что, подобно другим проявлениям глобального религиозного возрождения, Исламское возрождение является одновременно и следствием модернизации, и попыткой ей противостоять (Huntington 1996, 111–112). В другом месте он добавляет, что каковы бы ни были политические или религиозные убеждения мусульман, представители ислама согласны с тем, что между их культурой и западной существуют коренные различия. Выше мы уже рассказывали, что радикальный, террористический исламизм сделал Америку и Запад своими главными врагами, против которых хороши все средства. Не оправдывая террор, всячески осуждая его, нельзя не отметить, что доля вины в том, что такое отношение широко распространено, лежит на США и западных странах. В итоге продолжающиеся интервенции против исламских стран, попытки использования радикалов в собственных целях и прочее, что делает Запад, стали оборачиваться против него (Мирский 2016, 43).

Но даже если не принимать во внимание ненависть к Западу у радикалов, очевидно, что длительное историческое соперничество ислама и христианства должно было оставить определенный след в умах мусульман. Нужна какая-то психологическая компенсация в отношении превосходства и удачливости Запада, которая выступает в виде идеи морального превосходства исламской идеологии и морали над западной. Современный сирийский философ Садык ал-Азм пишет о настроениях, которыми проникнута современная исламская литература: «Арабы, мусульмане вообще в глубине души считают себя вершителями истории, мировыми лидерами. Мы по-прежнему глубоко, до мозга костей чувствуем себя субъектом, а не объектом истории, активным началом, агентом, а не клиентом. Мы никогда не согласимся, а тем более не смиримся с маргинальностью нашего положения в современном мире. Для нас невыносима сама мысль, что мы – объект истории, что нами руководят, нами манипулируют, используют нас в своих целях те, кто некогда сам

был объектом истории и чью судьбу решали мы. Добавим к этому наше убеждение в том, что наше мировое лидерство было узурпировано, отнято у нас современной Европой, и не менее глубокую уверенность, что в конечном счете история развенчает узурпатора, время которого проходит, и вернет прежним историческим лидерам их законное место, статус и функции» (al-Azm 2004, 123).

Таковыми установками ислама во многом определяются также и отношения образованных мусульман с Западом*.

2.3. Исламизм и ценности

Исламизм и ценности. В данном параграфе мы только бегло коснемся этого очень объемного вопроса. Исламизм со стороны может казаться чем-то ужасным, для западного человека невыносимым (и здесь есть большая доля истины). В то же время умеренный исламизм, несомненно, имеет и свои положительные стороны, в том числе в моральном плане. В частности, он подчеркивает ценности коллективизма (приоритета уммы) и призывает к братству между мусульманами (правда, обычно только в рамках определенной ветви ислама). Также считается, и не без основания, что он приветствует приоритет духовного над материальным и ограничивает жадность, требует помощи бедным и взаимопомощи. Ислам делает всех мусульман в принципе равными перед Аллахом и, следовательно, по его закону. В этом плане ислам и особенно исламизм демократичны, дают человеку возможность выдвинуться по своим делам и заслугам в рамках исламистского движения, независимо от его первоначального уровня (о чем мы будем говорить в § 3). Исламизм в целом моральное движение, так как опирается на каноны ислама, во многом проверенные жизнью, охраняет семейные ценности и справедливость (как они понимаются исламом и в тех трактовках, которые имеют место), исламисты запрещают блуд и пьянство, порой даже курение.

В то же время исламизм не отвергает и не презирует такие общечеловеческие ценности, как образование, стремление к богатству, улучшению жизни. Напротив, в современных условиях грамотность и способность тем самым самостоятельно постигать и толковать Коран и другие священные тексты есть достоинством даже во многом необходимость. Среди исламистов много не просто грамотных, но хорошо образованных людей (Yapp 2004, 181).

Таким образом, исламизм представляет целую систему моральных и духовных ценностей, в ряде отношений вполне современных, которые

* Подробнее об исторических корнях антизападных настроений в исламском мире см.: (Васильев 2017).

могут быть достаточны для нормальной жизни огромного числа людей и целых обществ.

В чем же проблема исламизма в отношении современных ценностей? На наш взгляд, она может быть выражена в двух аспектах. Первый аспект: исламисты, особенно радикальные, образно говоря, смотрят не вперед, а назад. И здесь беда в зашоренности идеологов радикального исламизма, неспособных понять, что на старом нельзя продвинуться далеко (Osman 2016, 249–251). Второй аспект: исламисты не готовы принять ряд современных ценностей, в основном западного происхождения, которые доказали свою важность и прогрессивность в большом числе обществ, при этом данные ценности нередко отрицаются не потому, что кажутся плохими сами по себе, а потому, что не вписываются в догматы исламистов (то есть они плохие потому, что противоречат Корану или шариату). В этих же рамках находится и то, что исламисты стремятся навязать остальным членам общества свои взгляды, обосновывая их тем, что они якобы имеют силу, санкционированную свыше. В частности, исламисты в той или иной степени стремятся ограничить важнейшую ценность для западного человека – личную свободу, в том числе в привычках, одежде, образе жизни и многом другом. Эта свобода ограничивается (в случае умеренного исламизма) или преследуется, наказывается (в случае исламизма радикального).

Большинство самых крупных исламистских групп как будто даже признали плюрализм. Но в обществах, где в основном живут мусульмане, это не означает признания свободы от исламских традиций и законов. И признание плюрализма всегда было условным и ограниченным (Osman 2016, 240). «Далекая от плюралистического идеала демократии, исламистская версия порождает то, что Джон Стюарт Милль называет “тиранией большинства”», – пишет по такому поводу Бассам Тибби (Tibi 2012, 133). Однако справедливости ради заметим, что тирания большинства, в том числе и в отношении морали, господствовала и на Западе в течение веков, сочетаясь с демократией, и только в последние 50–70 лет личная свобода свергла эти моральные ограничения (добавим, правда, далеко не всегда к пользе общества и к росту общей морали). Поэтому ситуация в исламских странах вполне понятная, нужно время для роста личной свободы, и время немалое.

Здесь важно заметить, что, во-первых, как и в других вопросах, расхождения между салафитами и строгими исламистами, с одной стороны, и умеренными – с другой, велики. Во-вторых, что подвижки в этом направлении все же есть. И они будут расти, хотя, возможно, не быстро и не прямолинейно. Кроме того, слишком большая индивидуальная свобода не всегда реально сочетается с общественными ценностями и правами других людей. Поэтому разумно расширять эту

личную свободу постепенно. К тому же исламские общества в большинстве своем все же идут по этому пути, но особым образом, как мы увидим, например, в отношении феминизма, который во многих мусульманских странах имеет тенденцию развиваться в своей исламской, а не светской форме.

Положение женщин в исламском обществе – это одна из главных проблем взаимоотношений между Западом и исламом, одна из главных ценностей, вокруг которой постоянно кипят страсти. И реальных проблем здесь множество. Но тем не менее, если не принимать во внимание внешние признаки (хиджаб, одежду и т. п.), в главных отношениях права женщин признаются, в том числе в плане участия в выборах, образования, работы и много другого (хотя и здесь есть немало проблем, но движение идет в правильном направлении).

Важным аспектом проблемы ценностей является понятие прав человека и соотношение их с доктринами исламизма. Действительно, в традиционном исламе нет доктрины прав человека, только Бог имеет права, у людей же – лишь долг. Сейид Кутб, идеолог «Братьев-мусульман», задавал риторический вопрос: «Кто знает лучше, ты или Бог?» (Qutb 1990, 69). Преданность верующих, их безоговорочная готовность следовать за своими лидерами является силой исламизма, чем и пользуются радикалы (Мирский 2016, 26).

Рост влияния исламизма также привел к большой проблеме, связанной с ухудшением положения меньшинств других конфессий, например в Египте. И все же многое меняется даже в исламизме, который вынужден подстраиваться под современные реалии*. При этом важно иметь в виду, что хотя непримиримый исламизм порой выступает совершенно открыто, игнорируя любые иные мнения, но в то же время, обретая какую-то респектабельность, исламизм вынужден, как и другие тоталитарные идеологии, менять маски. В чем-то здесь прослеживается лицемерие, но в чем-то это ведет к трансформациям и смещению акцентов в правильном направлении. В частности, немало умеренных исламистов рассматривают проблему прав человека по-иному, чем радикалы и салафиты. Тем более что и представители современного исламского истеблишмента уже давно не считают так, как Кутб. Здесь достаточно упомянуть о таком принятом в Каире в 1990 г. государствами – членами Орга-

* Мусульмане придерживаются следующего утверждения: ислам требует, чтобы в мусульманской стране политические права немусульман были меньше, чем у мусульман. Впрочем, политически умеренные мусульмане демонстрируют гораздо более высокую степень религиозной толерантности по отношению к немусульманам, чем политические радикалы (Achilov, Sen 2017, 620).

низации исламского сотрудничества* документе, как Декларация о правах человека в исламе (Organization... 1990)** , а также об Арабской хартии прав человека, принятой Лигой арабских государств 22 мая 2004 г. (League... 2005).

Здесь также важно иметь в виду, что доведенные до максимальной степени индивидуальные права людей начинают реально входить в противоречие с общественными ценностями и правами других людей. В США, например, это ярко проявляется в отношении права на ношение оружия. Таким образом, лучше, если расширение объема прав человека будет происходить постепенно, с тем чтобы общества интегрировали это оптимальным образом.

Еще один крайне болезненный вопрос – о соотношении исламизма и демократии. Он также из тех, по которым у исламистов нет никакого единства. Радикалы в целом отрицательно относятся к демократии, как и вообще к участию в легальной политической жизни. Так, алжирец-исламист Мухаммед на вопрос «Ислам и демократия – совместимы?» ответил: «Нет. В исламе не большинство является легитимным. То, что говорит большинство, не обязательно хорошо... В исламе доверяют людям, обладающим мудростью, глубоким знанием религии, не интересующимся мирскими благами... В исламе существует другая форма единодушия – согласие между улемами» (Khosrokhavar 2006, 107–108).

Но это лишь одна из ряда версий исламизма. А в принципе умеренный исламизм не противоречит демократии и уважению определенных прав человека, но, конечно, в исламском варианте. По мере интеграции исламистов в политический ландшафт повышается и представление о демократии как ценности. Многие, конечно, зависят от политического момента. Так, пресс-секретарь египетского движения «Братья-мусульмане» в июле 2013 г. заявил: «У нас есть своя собственная вера в демократию, и мы готовы за демократию умереть». Но сегодня «Братья-мусульмане» находятся в подполье, поэтому у многих настроение и отношение к демократии явно изменилось.

И это говорит о том, что только стремление к союзу с умеренным исламизмом против радикального может укрепить доверие к демократии и повысить ее восприятие как ценности. В ряде стран исламского мира демократия выступает как большая ценность даже в глазах исламистских партий, которые видят в этом возможность своего успеха. В 1952 г. Арнольд Тойнби писал в очерке «Ислам и Запад»: «Во время всеобщих выборов 1950 г. Турция согласованно, без насилия и крови,

* До 2011 г. она называлась Организацией Исламская конференция.

** См. также: Brems 2001, 241–284.

перешла от монополии одной партии к двухпартийной системе. Так что победа западного конституционного духа во время выборов 1950 г. в Турции – это заметная веха, которая, вполне вероятно, может обозначать поворот политического течения во всем мире» (Тойнби 1995, 157). Если рассматривать его ретроспективно, это действительно был хотя и не поворотный, но важный момент. И сегодня мы наблюдаем мирное соперничество разных партий на политическом поле и во время выборов, что вполне характерно для многих исламских стран. Это действительно в целом победа западного конституционного духа. Но не стоит требовать, чтобы этот дух конституционализма копировался на 100%. Не только пока, но, вероятно, и в принципе этого не может и, возможно, не должно быть. Пока важно, чтобы этот конституционный дух прочно реализовывался хотя бы через исламскую демократию. Потому что крайне опасно требовать демократии в чистом виде и сразу по высшим западным меркам. Поэтому мы не согласны с такими рассуждениями, как, например, в книге Бассама Тибби «Исламизм и ислам» (Tibi 2012, 133): «Есть ли демократия в конце этого туннеля? Большинство исламистских движений объявляют о разрыве с джихадизмом в пользу демократического шариатского государства. Но их понимание термина “демократия” в лучшем случае поверхностное». Мы считаем, что любая форма даже урезанной и неполной демократии в исламских странах гораздо лучше, чем радикализм. Неправоммерно также приравнивать демократию к свободе мысли, как пытается сделать Фатима Мернисси в своей книге «Ислам и демократия: Страх современного мира» (Mernissi 2002). В тех же США в XVIII в. демократия вполне уживалась с диктатом со стороны фундаменталистского большинства протестантов разного толка внутри общин. Никакого свободомыслия там не допускалось. Исламские страны, где есть исламская демократия, сейчас находятся на таком же уровне развития (см. ниже).

Необходимо отметить, что бурный рост популярности демократических идей среди многих исламистов связан с тем, что исламистские представления пользуются широкой поддержкой населения в значительном числе мусульманских стран, а значит, они имеют там самые реальные шансы прийти к власти демократическим путем. Действительно, проведение свободных выборов там вполне закономерно заканчивается победой исламистов, что не может не вызывать у многих исламистов симпатии к этой форме политической организации государства.

И здесь мы сталкиваемся с другим важным моментом – при демократии власть у тех, за кем большинство. Разумеется, это большинство далеко не всегда разумно использует власть. Энтони Шаидид приводит следующий комментарий двадцатилетнего исламиста из Каира Мохаммеда Нади: «Является ли демократия голосом большинства? Мы, ис-

ламисты, являемся большинством. Тогда почему они хотят навязать нам взгляды меньшинства – либералов и сторонников светского развития?» (цит. по: Tibi 2012, 133). «Практически все сторонники светского развития пришли к неутешительному выводу, что... исламисты будут и дальше побеждать на выборах» (Osman 2016, 99). Действительно, меньшинства, в том числе религиозные, могут быть в чем-то ущемлены при исламистской демократии, ведь демократическое большинство может ограничить свободы и уничтожить меньшинство (Mernissi 2002). Это проблемы. Но надо ясно понимать, что если общество еще не полностью готово к демократии, значит, не следует форсировать ее внедрение. Однако с развитием определенных институтов общество может к ней приблизиться. В частности, этому способствует развитие так называемого гражданского общества. Некоторые исследователи полагают, что наиболее успешным процесс расширения политического участия населения (и соответственно демократии) оказался в тех странах, где и государственные институты, и институты гражданского общества были одинаково хорошо развиты – прежде всего в Тунисе и Марокко (Кузнецов, Салем 2016, 81).

Тем не менее в целом, хотя очень трудно и медленно, исламский мир движется в нужном направлении (тем не менее есть серьезные исключения в рамках этого мира). Кроме того, по мере развития мира, технологий и прочего, конечно, происходит некоторое сближение в понимании ценностей. В частности, развитие информационных технологий привело к принятию информации и возможности ее получения как ценности и на Западе, и на Востоке. Но в целом различия в понимании ценностей еще очень велики, и в ближайшее время они не сгладятся (если когда-либо исчезнут).

3. Общие характеристики и функции исламизма

Попробуем рассмотреть исламизм в разных аспектах, что вполне оправданно, учитывая его многогранность, а также то, что он имеет много измерений (Osman 2016, xviii). В настоящем параграфе мы представляем собственное видение причин и оснований для широкой и глубокой интегрированности исламизма в мусульманские общества, а также его достаточно широкого функционала. Мы представим наши взгляды на этот вопрос в собственной систематизации. Отметим, что на ряд функций обращается недостаточное внимание (см. об этом, в частности: Yarr 2004), а иногда это и вовсе проходит мимо исследователей, что искажает понимание исламизма.

3.1. Массовость, понятность, полезность исламизма

Исламизм – это массовое и разветвленное движение. Сейчас мы выскажем общие идеи о функции исламизма и основаниях его соответст-

вия мусульманским обществам, а далее эти идеи будут в той или иной мере развернуты. Исламисты действуют во многих, если не почти во всех социальных группах. При этом важно, что они имеют много членов из низовых слоев общества и еще больше сочувствующих в них. В этом во многом заключается их сила. Хотя сами организации и могут быть многочисленными, но их количественный состав, естественно, ограничивается определенными требованиями к членам, тем более если организация действует в подполье или полуподполье. Но число сочувствующих очень велико. Особенно, повторим, в бедных слоях, но также и в низшей страте среднего класса (Osman 2016). Исламисты активно проникают в бизнес, образование, даже в низшие муниципальные органы, организуют медицинскую помощь, посредничают в доставке денег семьям мигрантов и т. п. Таким образом, исламизм не только духовно, но и функционально пронизывает социальную ткань общества. Поэтому даже при сильном светском государстве, запретах исламизма и репрессиях против исламистских активистов его крайне сложно вытеснить из общества. Исламизм также опирается на культуру и представления, которые понятны абсолютному большинству людей независимо от уровня их образования, а именно религиозно-культурные и религиозно-политические представления. В этом еще одно его преимущество перед другими политическими течениями. Будучи низовым движением, исламизм также чаще всего является оппозиционным движением. И в этом, как увидим ниже, также может состоять его сила. Поскольку власти и элиту всегда есть за что критиковать, обличения их со стороны исламистов понятны, близки массам, сама критика импонирует массам. Не стоит забывать и про исторический эгалитаризм и даже демократизм ислама, в том отношении, что в нем не было иерархии духовенства. Именно на этой базе возможен исламизм как широкое течение, основанное в значительной мере на народных активистах, а не только и не столько на высокоинтеллектуальных сторонниках.

Исламизм и самоорганизация исламского общества на определенном уровне. Однако исламизм – не только массовое движение, это еще и форма самоорганизации населения как на локальном, так и – через ячейки организаций – на более широком (вплоть до панисламского) уровне. Американский исследователь Грэм Фуллер считает, что «исламизм есть не идеология, но религиозный, культурно-политический каркас для занятий дельцами, которые в первую очередь беспокоят мусульман в политическом аспекте» (Fuller 2004, 193). Но, возможно, особенно важна самоорганизация на локальном уровне, с учетом того, что мечеть – исключительно удобный способ для обсуждения и распределения благ, а также для организации протестов, что доказали события «арабской весны».

Исламизм в Египте и в ряде других стран, хотя и далеко не сразу, но оформился как течение, которое можно охарактеризовать как самоорганизацию общества снизу для улучшения жизни, религиозного образования, взаимопомощи и пропаганды положений ислама. Первоначально это было скорее просветительское и миссионерское общество, нечто вроде христианских средневековых монашеских орденов, когда движение шло снизу за обновление веры и церкви. Но вследствие участия в политической жизни, а потом после революции 1952 г. и гонений движение «Братья-мусульмане» стало политическим и оппозиционным. Его распространение в различных странах способствовало распространению и модели самоорганизации в разных частях исламского мира (см. ниже, например, о Судане). Но следует понимать, что успехи самоорганизации исламистов вполне естественно вытекают из природы самого ислама, опоры его на общины верующих разного уровня от местной до исламской уммы.

Такая самоорганизация позволяла и аккумулировать определенные средства, собирать пожертвования и т. п. Сегодня это весьма крупные средства, «Братья-мусульмане» стали едва ли не самой богатой исламской организацией (см.: Osman 2016, 26). Этому способствует широкая сеть посредничества в переводах денег, денежной помощи и других финансовых операций от миллионов мигрантов, работающих в странах Залива, так называемая система хавала (Ibid.: 23–24), прямое или косвенное участие в бизнесе, пожертвования и т. п. Это позволяет создавать систему госпиталей, школ, строить мечети и делать много других дел, которые становятся, с одной стороны, крайне необходимыми для жизни масс людей, а с другой – выступают как такие, что не могут не вызывать одобрения и не повышать авторитет исламистских организаций.

Самоорганизация снизу позволяла реализовывать ряд функций, важных для населения и самовыражения низов общества, в том числе давала возможность проявить себя значительному количеству людей. В противоположность властям, которые, как правило, не замечают простых людей, в этой организации человек и его дела могут быть в центре внимания и заботы. Кроме того, стоит указать и созданные снизу своего рода комитеты по поддержанию нравственности, которые контролируют поведение и мораль мусульман. Как справедливо подчеркивал С. Хантингтон, в сущности, исламистские группы создали исламское «гражданское общество», которое дублировало, превосходило и часто заменяло собой деятельность зачастую слабых институтов светского гражданского общества (Huntington 1996, 111–112; см. также: Woltering 2002, 1140 и др.; Berman 2003, 260; Ismail 2006, 100).

Исламские организации сосредоточили внимание на жизни сельских и общинных жителей во многих регионах Египта, особенно в самых

бедных районах, а также на представителях, говоря социологическим языком, так называемых групп риска. К тому же частные, массовые и добровольные организации под управлением исламистов стали важными проводниками социальных благ, обычно исходящих от государства. Как выразился один активист, «мы оказываем людям услуги, которые они не в состоянии себе позволить или когда государственных услуг нет совсем» (Ismail 2006, 100).

В Египте к началу 90-х гг. исламские группы создали широкую сеть организаций, которые, заполняя вакуум, оставленный правительством, предоставляли социальную и медицинскую помощь, услуги в образовании и других областях для огромного количества египетской бедноты. После каирского землетрясения 1992 г. эти организации «вышли на улицы в течение нескольких часов и раздавали еду и одеяла, в то время как правительственная помощь запаздывала». В Иордании Мусульманское братство сознательно следовало политике создания социальной и культурной «инфраструктуры исламской республики», и к началу 90-х гг. в этой небольшой стране с четырехмиллионным населением работала крупная больница, двадцать клиник, сорок исламских школ и 120 центров по изучению Корана. По соседству, на Западном берегу и в Газе, исламские организации организовали и патронировали студенческие союзы, молодежные организации, а также религиозные, общественные и образовательные ассоциации, в том числе образовательные учреждения от детских садов до исламского университета, клиники, приюты, дома престарелых, систему исламских судей и арбитров. В этих и других мусульманских странах исламские организации, отстраненные от политической деятельности, предоставляли социальное обеспечение на том же уровне, что и политическая машина в Соединенных Штатах в начале XX в. (Хантингтон 2003).

В целом масштаб деятельности исламистских организаций огромен. По подсчетам Александра Игнатенко, в середине 2000-х гг. в мире действовали более 500 исламистских НПРО, то есть неправительственных организаций (Игнатенко 2009, 181).

Полезно заметить, что в случае ослабления государственности потенции самоорганизации в исламе могут проявиться весьма заметно. Так, например, спустя всего 3–4 года после распада Советского Союза в условиях слабых позиций органов власти стали проявляться и актуализироваться традиционные институты самоорганизации общества, среди которых религиозный оказался одним из самых сильных. И в результате на Северном Кавказе появились джихадистские группировки (Саватеев, Нефляшева 2017, 562; Кисриев 2017, 203–250). Самоорганизация была налицо и на территориях, где не действовали больше государственные органы Ирака и Сирии.

3.2. Социально-политические функции

Исламизм многолик не только в концептуально-практическом плане: умеренности и радикализма, оттенков догматизма, масштабов приложения (в рамках страны, исламского мира или всего мира), способности к адаптации современных веяний и самосохранения, стремления к политической власти или довольствованию властью авторитета, а также многого другого. Исламизм (и об этом мало говорят) очень многолик в плане своего функционала и способности заменить другие институты (включая и государственные, как уже было сказано выше). Этой многоликости исламизма способствует неопределенность главных, фундаментальных положений ислама. Неудивительно, что среди разных исламистов можно найти совершенно разное понимание того, что собой представляют законы ислама. Это также объясняет гибкость и приспособляемость исламизма. В итоге очень многое может быть как одобряемо, объяснено Кораном и священным преданием, так и запрещено, осуждено*. Это, по сути, приспособливает ислам к ситуации, не запрещая многое из того, что сегодня имеет место (особенно образование, использование современных технологий, контактов и т. п.), в случае закрепления каких-либо явлений (например, участия женщин в политике) объявляется, что ислам всегда поддерживал это (либо, напротив, всегда боролся с тем, что осуждается в современной жизни**); поддерживает положение, что запрещенное в случае необходимости может быть разрешено и т. п. Таким образом, исламизм, являясь политизированной формой религии, может склоняться в зависимости от обстоятельств либо к прагматизму, либо к фундаментализму, что делает возможности его приспособления к изменениям весьма высокими.

Впрочем, гибкость и приспособляемость характерны и для других универсальных и тоталитарных идеологий. Например, хотя марксизм прямо говорит о том, что частная собственность – это зло и она должна быть отменена, социал-демократы и даже китайские коммунисты вполне допускают частную собственность и признают ее исключительную важность. Национал-социализм в Германии признавал арийцев высшей

* Например, Клиффорд Гирц пишет (Geertz 1971: 15): «В Индонезии, а также в Марокко все более характерным становится противоречие между тем, что написано в откровениях Корана, то есть тем, что суннитская (то есть ортодоксальная) традиция считает откровением, и тем, во что люди, называющие себя мусульманами, фактически верят».

** Например, с рабством. Напомним, что Насреддин-шах (1831–1896), проведший значимые реформы в Персии, отменил работорговлю в Персидском заливе только под сильным давлением англичан. Шах отказывался сделать это, мотивируя тем, что Кораном рабство не запрещено и нет закона выше.

расой, но при этом оказывал уважение азиатам-японцам как своим союзникам.

Исламизм – это форма объединения общества в мусульманском мире, форма единой культуры. Ислам – мировая религия, которая ставит на первое место не этничность и не принадлежность к конкретному государству, а принадлежность к мусульманской общине (умме). В исламизме (особенно радикальном) одно из главных положений – превосходство ислама над другими религиями и вера в его будущую победу во всем мире. Даже те, кто рассматривает это положение как абсолютно далекое от исполнения, тем не менее вынужден с ним считаться. Таким образом, исламизм становится идеологией, которая потенциально способна объединить сотни миллионов человек в десятках странах. Отчасти это уже случилось, но полностью не может произойти, во-первых, потому что исламисты расколоты и враждуют друг с другом, во-вторых, потому что идет постоянная борьба между исламизмом и светским направлением развития. Вышеуказанное число организаций исламистов одновременно показывает и силу исламизма, и его раздробленность. Но так или иначе, исламизм интернационален, что позволяет крупным исламистским движениям, таким как «Братья-мусульмане», открывать отделения во многих странах, иметь свою сеть во многих местах, влиять на жителей разных обществ.

Исламизм – особый способ модернизации. Его нередко трактуют как реакцию на охватившие мир глобализацию и модернизацию, а в отдельных случаях – как поиск особого пути исламских обществ в плане модернизации и глобализации. Это одна из причин, почему феномен реисламизации охватил и страны традиционного, и страны нового ислама (Васильев 2017, 44). В этом последнем смысле исламизм позволяет развиваться и адаптировать достижения Запада, не теряя собственной идентичности. Разумеется, исламизм отнюдь не доказал своей наибольшей эффективности в плане модернизации, но тем не менее определенную функцию он выполняет. Примером может служить Иран, где развитие идет под идейным руководством политизированного духовенства, правда, там исламизм особого типа. В Иране в известной мере произошло отделение идеологии от непосредственного политического функционирования, то есть имеются своего рода идеологические контролеры, а есть политические функционеры самого высшего уровня. Это позволяет стране достаточно неплохо развиваться в общечеловеческом направлении. Возможно, это результат победившего исламизма, который должен был приспособиться к своему положению правящей идеологии (примерно так же, как это произошло с победившим коммунизмом в СССР и других странах). Второй момент – исламизм в Иране шиитского толка, соответственно, имеется почти знак равенства между

национализмом и исламизмом, что усиливается довольно крепкими корнями государственности. В то же время в противоположность иранскому арабский национализм означает принадлежность не к какому-то государству, а к арабскому суперэтносу.

Выше мы рассматривали функции исламизма в макромасштабе (всей исламской общины, всего исламского мира). Но исламизм, как уже было сказано, многоуровневая идеология. Соответственно, его функции можно проследить и на уровне отдельного государства.

Функция политической оппозиции. Мы уже упоминали, что в целом ряде стран исламизм – это оппозиционное движение, которое, даже находясь в подполье, не дает авторитарным режимам забыть о том, что оппозиция существует, что она может оказать сопротивление, что при честных выборах она может прийти к власти. Таким образом, наличие исламистов сдерживает авторитаризм.

Контролирующая функция исламизма. Исламизм способен тем или иным способом влиять на власть и элиту, заставляя ее делать определенные вещи. Исламисты стоят во главе организации борьбы за выполнение определенных требований и т. п. Следовательно, с данной точки зрения исламизм – это определенный контроль общества над властью и институтами общества. Он помогает также донести свой протест в мире несправедливости до тех, кто его может услышать. Поскольку исламизм выполняет функцию эффективной оппозиции правительству, он, по-видимому, также является некоей возможностью фронтировать перед властью для интеллигенции, а также соединять воедино разрозненные группы оппозиционирующих и фрондирующих представителей свободных профессий и интеллектуалов (некто вроде масонских лож). Например, к концу 1990-х гг. египетские «братья» составляли большинство в руководящем составе профсоюзов адвокатов, врачей, инженеров, университетских преподавателей... (Ахмедов 2009, 150–151).

Борьба за нравственность. Напомним, что исламисты весьма активно выступают в роли добровольной полиции нравов даже в некоторых из тех стран, где они у власти не находятся. К заслугам исламистов можно отнести, в частности, искоренение проституции во многих исламских странах, что способствовало уменьшению распространения в них СПИДа (см., например: Коротаев, Шишкина, Исаев 2014; Shishkina et al. 2014); борьбу против торговли спиртным. Как мы уже говорили, исламисты поддерживают и семейные ценности, порой осуществляют контроль за порядком в определенных районах и на определенном уровне.

Как всякая провиденциалистская идеология, исламизм выполняет компенсаторную функцию, делая жизнь многих людей осмысленной и

наполненной идеалами. Исламизм объединяет общества как внутри него, так и против внешнего мира, формируя образ врага, с которым надо бороться.

В области социальной жизни функции исламизма также многообразны. Выше мы уже говорили о некоторых из них: помощь и взаимопомощь, своего рода социальное страхование, самоорганизация, аккумуляция пожертвований на нужные дела, и т. п.

Среди других стоит упомянуть функцию социальной мобильности. Исламизм выступает как мощный социальный институт, который предоставляет социальные лифты для многих людей, для кого затруднены обычные пути карьеры, успеха в бизнесе и т. п. Он является массовым и низовым движением для рядовых людей, дает им много возможностей проявить себя, развить свои способности, заслужить авторитет, сделать карьеру и т. д. (в то время как сложившаяся социально-экономическая и политическая система не дает им шанса достичь каких-то значимых успехов).

Исламизм как расширение участия людей в религиозных толкованиях и проповедовании. Кроме того, произошедшая своеобразная исламская реформация расширила возможности для религиозных людей толковать священные тексты, писать, выступать на эту тему и тем самым делать свою духовную карьеру. Таким образом, толкование священных текстов, проповедование в разных видах выходит благодаря исламизму далеко за рамки традиционного исламского религиозного обычая. Фактически «кадровое» духовенство теряет известную долю своей популярности, будучи вынужденным уступить ее неофициальным исламистским духовным лидерам*. Уже десятилетия назад в связи с подъемом Исламского возрождения появлялись печатные толкования Корана, которые совершенно не соответствовали «ортодоксальному» пониманию (см.: Степанов 1981, 183). А богословы сетовали на то, что люди не обращаются к ним за фетвами, но «с фетвами выступает каждый, у кого появляется для этого случай» (см.: Степанов 1981). Наблюдается ситуа-

* Поэтому в ряде случаев молодежь предпочитает получить светское образование, а поступающих в духовные учебные заведения не хватает, в результате образуется и дефицит священнослужителей, например, в Египте. Во всяком случае, так было в 70-е гг., когда, по свидетельству газеты «Ал-Ахрам», каждый год сокращался прием в религиозные институты. Эта же газета сетовала, что молодежь «только тогда стучится в двери факультета основ религии, когда перед ней закрываются двери всех прочих факультетов». В этой же газетной статье отмечается, что само мусульманское духовенство «больше, чем кто-либо другой, стремится не посылать своих сыновей на учебу в религиозные институты» (Степанов 1981: 185, 186).

ция, когда традиционное духовенство остается в рамках чисто религиозной деятельности, а исламизм демонстрирует (вместе с салафитством и другими ортодоксальными направлениями) жажду миссионерства и воплощения догматов ислама на практике. Таким образом, уменьшение значения традиционного ислама и исламского духовенства компенсируется тем, что ислам все более начинают толковать все равнодушные к нему люди, то есть идет понимание ислама через личное восприятие, как это бывает при реформации. Не исключено, что такое расхождение между служителями ислама и исламистами в суннитских обществах (в Иране дело обстоит по-другому) связано с тем, что большая часть суннитского духовенства является неотъемлемой частью государственного аппарата*, тогда как исламисты находятся к государству в оппозиции. В оппозицию к власти в определенные периоды становится народный ислам, а не мусульманский «истеблишмент» (Васильев 2017, 42)** . Действительно, официальная религия как доминирующая мировоззренческая норма ориентирована на сохранение существующего порядка вещей и уже только поэтому не может быть идеологией политической оппозиции. Потому идейной основой подавляющего большинства радикальных мусульманских движений и групп выступает преимущественно ис-

* Соответственно и сделать себе карьеру там непросто.

** Здесь немаловажно отметить, что и первая иранская революция (1905–1911 гг.) также имела очень сильную религиозную окраску, и в ней ведущую роль, особенно на первом этапе, играло духовенство (Дорошенко 1998, 8–9). Народ, будучи невежественным, фанатично верующим и связанным религиозными традициями, послушно следовал не столько за «либералами», сколько за своим духовными вождями. И когда шиитское духовенство отвернулось от революции, повиновавшаяся толпа пошла за ним. Е. А. Дорошенко также приводит мнение других иранологов (см., например: Агаев 1981, 50), согласно которому участие верхушки духовенства в руководстве революционным движением было связано с соперничеством со светской властью в области образования, права, влияния на народ, с тем, что она была заинтересована в ослаблении светской власти и сохранении своего влияния на государственную политику (Там же., 13–15). Улемы и муллы отошли от революции тогда, когда для них стал проясняться ее «антиисламский потенциал» (см., например: Keddie 1980, 6; Дорошенко 1998, 17). По мнению других исследователей (см., например: Algar 1969, 252), революция 1905–1911 гг. была «прямым столкновением» двух идеологий; ислама и западного модернизма (Дорошенко 1998, 18). То же самое можно сказать и о революции 1978–1979 гг. И с учетом этого иранские революции, особенно в совокупности, действительно представляют собой уникальные явления и в известном смысле не имеют аналогов в истории (Там же, 8).

ламизм в консервативной версии реформаторско-салафитского фундаментализма (Левин 2014).

3.3. Социальная база исламизма

Социальная база исламизма. Говоря о социальной базе, прежде всего стоит отметить, что исследований социальной базы, социальных корней и условий, способствующих укреплению исламизма, недостаточно. Малкольм Япп в своем обширном обзоре несколько раз указывал на отсутствие должного внимания к социальному происхождению исламистов в целом и джихадистов в частности (Yapp 2004, 180). Как уже было сказано, исламизм распространился почти во всех социальных слоях общества, включая интеллигенцию (в том числе врачей, адвокатов, инженеров, ученых, учителей и государственных служащих), бизнесменов и политиков. Однако наиболее многочисленную базу составляет в основном сочувствующая им молодежь из маргинальных слоев городского населения, лица, занятые в неформальном секторе экономики (весьма большом в исламских странах) и сфере услуг, в том числе сельские мигранты (Левин 2014, 20). Имеются в виду, во-первых, мигранты из сельской местности в города. Поскольку эти люди могут с трудом интегрироваться в городскую среду, они нередко становятся маргиналами, поэтому легче поддаются пропаганде со стороны агитаторов-исламистов (о положении мигрантов при урбанизации и их влиянии на нестабильность (см.: Гринин, Коротаев 2009; Коротаев 2012; Коротаев, Малков 2014; Коротаев, Халтурина и др. 2010; 2011; Коротаев, Гринин и др. 2011; Коротаев, Малков и др. 2012; Korotayev et al. 2011; Korotayev 2014; Korotayev, Malkov, Grinin 2014).

Хантингтон (2003, 168) также считает мигрантов в города из сельской местности одним из трех основных источников пополнения рядов исламистов (два других – студенчество и средний слой сельчан). Он напоминает, что во всем исламском мире в 1970-е и 1980-е гг. городское население росло невиданными темпами. Сосредоточенные в обветшалых и зачастую примитивных районах трущоб городские мигранты получали социальную помощь, предоставляемую исламистскими организациями. Помимо этого, как заметил Эрнест Геллнер, ислам предлагал «достойную идентичность» этим «недавно покинувшим насиженные места массам». В Стамбуле и Анкаре, Каире и Асьюте, Алжире и Фесе, Кано и Зарии, а также в секторе Газа исламистские партии успешно организовывали и привлекали на свою сторону «угнетенных и выселенных».

Во-вторых, это мигранты из более бедных стран в богатые страны Залива. Число мигрантов быстро росло. Если в 1975 г. в странах Персидского залива трудилось около 1,2 млн рабочих-иммигрантов, к 1985 г. их было около 5,15 млн (Addleton 1991).

Важную социальную опору исламизма также составляют представители нижнего среднего класса (сельской местности и горожан, в том числе мелких предпринимателей)*. В то же время эти движения не пользуются особой поддержкой аграрной элиты (Huntington 1996) Огромную роль среди как поддерживающих, так и функционеров играют молодые люди. Удивляться здесь не приходится, поскольку уже в 1975 г. в мусульманских странах 60% жителей составляли дети и молодежь до 24 лет (Кепель 2004, 67; см. также: UN Population Division 2018). Показательно, например, что из 290 арестованных членов египетской экстремистской организации «Ал-Джихад» 70% составляли молодые люди от 21 до 30 лет, выходцы из низшей страты среднего класса (43,9% из них были студентами, 14% – рабочими, 12,1% – представителями свободных профессий) и 10,7% – безработные (Ismail 2006, 119). Среди идеологов исламистов много представителей интеллигенции, получивших современное высшее образование; подчас это люди с учеными степенями. Есть среди них, разумеется, и идеалисты, считающие возможным построение на земле «государства ислама». Что касается руководителей и активных деятелей, то среди них немало тех, кто имеет поверхностное представление об исламе, зато обладает хорошими организаторскими и практическими навыками, способен достигать целей. Это большей частью прагматики из среды образованной городской молодежи 20–30 лет, в основном представители средних слоев, недовольные коррупцией и nepотизмом, вопиющим социальным неравенством (Левин 2014, 19–20; Yapp 2004, 181).

Таким образом, в целом молодежь как из образованных (студенчества и интеллигенции), так и из необразованных слоев является важной, порой важнейшей опорой исламистов. Роберт Волтеринг (Woltering 2002, 1136) пишет: «Изучая многочисленные исследования исламизма, наталкиваясь на факт, что большинство сторонников исламистской идеологии – молодые люди, многие из которых имеют хорошее образование» (в подтверждение он также приводит ссылки на: Fargues 1993, 1–20; Sidahmed 1997; Levzion, Rouwels 2000). Он также добавляет, что доминирование в этих группах исламистов молодежи является не просто важным моментом, но и их отличительной чертой. Добавим, то, что и участники, и руко-

* Так называемых «традиционных» групп среднего класса: купцы, торговцы и мелкие предприниматели, bazaaris (Хантингтон 2003, 167). Они сыграли решающую роль в Иранской революции и обеспечили существенную поддержку фундаменталистским движениям в Алжире, Турции и Индонезии. Однако значительная их часть принадлежит к более «современным» секторам среднего класса.

водители – молодые люди (Yapp 2004, 180), делает группы, возможно, более сплоченными и позволяет их членам легче понимать друг друга. И в этом отношении (возрастном) радикальные исламистские группы не особенно отличаются от радикалов в других странах (Ibid.).

То, что молодежь является важнейшей социальной опорой исламистов, было замечено довольно давно. Еще С. Хантингтон (Huntington 1996, 112–113) писал:

Как и в наиболее революционных движениях, ядро составляют студенты и интеллигенция. В большинстве стран установление фундаменталистами контроля над студенческим союзом и подобными организациями является первой фазой процесса политической исламизации. Потом последовал исламистский «прорыв» в университеты в 1970-е в Египте, Пакистане и Афганистане, который затем распространился на другие мусульманские страны. Ислам был особенно привлекателен для студентов технических институтов, инженерных факультетов и научных отделений. В девяностые в Саудовской Аравии, Алжире и повсюду в других странах «индигенизация второго поколения» проявлялась в виде увеличения доли студентов университетов, которые получали образование на родном языке и поэтому легче поддавались исламистскому влиянию. Исламистам часто удавалось заручиться значительной поддержкой и у женщин. Так, в Турции было налицо четкое разделение между старшим поколением светских женщин и их исламистски ориентированными дочерьми и внучками (Хантингтон 2003, 168).

Таким образом, исламизм имеет мощную социальную базу, выполняет важные функции в обществе, хорошо организован, понятен массам, поддерживается снизу, поэтому в ближайшее время ждать его ослабления не приходится. Важнейшая задача – способствовать его сдвигу в сторону умеренности, сотрудничества с властью и другими странами, упора на усиление модернизации. Будем надеяться, что успехи модернизации станут поддерживать процессы уменьшения радикализации исламизма, делать исламистов большими прагматиками.

Однако представляется важным предположить, что с ростом образования и культуры исламизм становится мягче и культурнее. Так, Д. Ачилов и С. Сен (Achilov, Sen 2017) отмечают, что умеренный исламизм связан с высоким уровнем образования в отличие от радикального исламизма*. Также и рост уровня жизни может способствовать большей умеренности исламизма, обретения им приемлемых форм (Ibid.).

* Вместе с тем необходимо отметить, что связь между образованием и радикализмом достаточно сложна и неоднозначна (см. подробнее: Grinin et al. 2019: см. гл. 3, § 6.2).

Во второй, завершающей части нашего исследования, которая будет опубликована в следующем выпуске Исламских радикальных движений на политической карте современного мира, мы рассмотрим следующие вопросы:

4. Вехи развития исламизма и причины его укрепления;
 - 4.1. Исламизм в 1920–1960-е гг.;
 - 4.2. 1970-е гг. – победы исламизма;
 - 4.3. 1980–2000-е – подъем радикального ислама и терроризма;
 - 4.4. «Арабская весна»;
 - 4.5. Причины подъема и укрепления исламизма;
5. Противостояние со светскими режимами. Исламизм как оппозиционное течение и в роли государственной идеологии;
 - 5.1. Исламизм в оппозиции. Борьба между исламизмом и светскими режимами;
 - 5.2. Исламизм в роли государственной идеологии;
6. Многоликость исламизма и современные тенденции;
 - 6.1. О типологиях исламистских направлений;
 - 6.2. Радикализм и терроризм;
 - 6.3. Эволюция исламизма. Постисламизм;
 - 6.4. Современные тенденции.

Библиография

- Агаев С. Л. (1981). Иран в прошлом и настоящем. М.: Наука.
- Алаев Л. Б. (2008). Индусско-мусульманский конфликт в Индии. Конфликты на Востоке: этнические и конфессиональные / Ред. А. Д. Воскресенский. М.: Аспект Пресс. С. 347–371.
- Ахмедов В. (2009). Светское и религиозное направления в арабском национальном движении. Россия и мусульманский мир 1: 146–155.
- Белокреницкий В. Я. (2008). Этнорегиональные и религиозно-сектантские конфликты в Пакистане. Конфликты на Востоке: Этнические и конфессиональные / Ред. А. Д. Воскресенский. М.: Аспект Пресс. С. 326–346.
- Васильев А. М. (2017). Исламский экстремизм: опасности реальные и мнимые. Исламские радикальные движения на политической карте мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ / Ред. А. Д. Саватеев, Н. А. Нефляшева, Э. Ф. Кисриев. М.: Ин-т Африки РАН. С. 33–54.
- Гринин Л. Е., Коротаев А. В. (2009). Урбанизация и политическая нестабильность: К разработке математических моделей политических процессов. Полис 4: 34–52.
- Гринин Л. Е., Коротаев А. В. (2016). Ближний Восток, Индия и Китай в глобализационных процессах. М.: Учитель.
- Ал-Джанаби М. М. (2015). Политическая идея современного исламоцентризма (Философско-культурологический анализ). Исламские радикальные дви-

жения на политической карте современного мира. Вып. 1 / Отв. ред. А. Д. Саватеев, Э. Ф. Кисриев. М. С. 42–96.

Дорошенко Е. А. (1998). Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М.: ИВ РАН.

Игнатенко А. (2004). Ислам и политика. М.: Ин-т религии и политики.

Игнатенко А. (2009). Эпистемология исламского радикализма. Религия и глобализация на просторах Евразии / Ред. А. Малашенко, С. Филатов. 2-е изд. М.: РОССПЭН; Моск. центр Карнеги. С. 175–221.

Каэн Л., Метен А. (1939). Турция. История XIX века: в 8 т. / Ред. Э. Лависс, А. Рамбо. М.: Огиз, Гос. соц.-эконом. изд-во. Т. 8. С. 5–13.

Кепель Ж. (2004). Джихад. Экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир.

Кисриев Э. Ф. (2017). Зарождение радикальных исламских движений в Дагестане. Исламские радикальные движения на политической карте мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ / Ред. А. Д. Саватеев, Н. А. Нефляшева, Э. Ф. Кисриев. М.: Ин-т Африки РАН. С. 203–251.

Нефляшева Н. А., Саватеев А. Д., Следзевский И. В., Кисриев Э. Ф. (2015). Введение. Исламские радикальные движения на политической карте современного мира / Отв. ред. А. Д. Саватеев, Э. Ф. Кисриев. М.: Ин-т Африки РАН. С. 5–13.

Клюев Б. И. (2002). Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН.

Коротаев А. В. (2012). Ловушка на выходе из ловушки. К математическому моделированию социально-политической дестабилизации в странах мир-системной периферии. Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие / Ред. Ж. Т. Тощенко. М.: РСО. С. 1483–1489.

Коротаев А. В., Гринин Л. Е., Божевольнов Ю. В., Зинькина Ю. В., Малков С. Ю. (2011). Ловушка на выходе из ловушки. Логические и математические модели. Проекты и риски будущего. Концепции, модели, инструменты, прогнозы / Ред. А. А. Акаев, А. В. Коротаев, Г. Г. Малинецкий, С. Ю. Малков. М.: Кранд/URSS. С. 138–164.

Коротаев А. В., Малков С. Ю. (2014). Ловушка на выходе из мальтузианской ловушки в современных модернизирующихся обществах. История и Математика: аспекты демографических и социально-экономических процессов / Отв. ред. Л. Е. Гринин, А. В. Коротаев. Волгоград: Учитель. С. 43–98.

Коротаев А. В., Малков С. Ю., Бурова А. Н., Зинькина Ю. В., Ходунов А. С. (2012). Ловушка на выходе из ловушки. Математическое моделирование социально-политической дестабилизации в странах мир-системной периферии и события Арабской весны 2011 г. Моделирование и прогнозирование глобального, регионального и национального развития / Ред. А. А. Акаев, А. В. Коротаев, Г. Г. Малинецкий, С. Ю. Малков. М.: ЛИБРОКОМ/URSS. С. 210–276.

Коротаев А. В., Халтурина Д. А., Кобзева С. В., Зинькина Ю. В. (2011). Ловушка на выходе из ловушки? О некоторых особенностях политико-демографической динамики модернизирующихся систем. Проекты и риски будущего. Концепции, модели, инструменты, прогнозы / Ред. А. А. Акаев, А. В. Коротаев, Г. Г. Малинецкий, С. Ю. Малков. М.: Кранд/URSS. С. 45–88.

Коротаев А. В., Халтурина Д. А., Малков А. С., Божевольнов Ю. В., Кобзева С. В., Зинькина Ю. В. (2010). Законы истории. Математическое моделирование

и прогнозирование мирового и регионального развития. 3-е изд., испр. и доп. М.: ЛКИ/URSS.

Коротчаев А. В., Шишкина А. Р., Исаев Л. М. (2014). Щит ислама? Исламский фактор распространения ВИЧ в Африке. История и Математика: аспекты демографических и социально-экономических процессов / Ред. Л. Е. Гринин, А. В. Коротчаев. Волгоград: Учитель. С. 184–193.

Кузнецов В., Салем В. (2016). Безальтернативная хрупкость: судьба государства – нацизм в арабском мире. Гроза с Востока. Как ответит мир на вызов ИГИЛ? / Сост. Ф. А. Лукьянов. М.: Эксмо.

Ланда Р. Г., Саватеев А. Д. (2015). Политический ислам в странах Северной Африки. Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Вып. 1 / Отв. ред. А. Д. Саватеев, Э. Ф. Кисриев. М.: Ин-т Африки РАН. С. 126–180.

Левин З. И. (2014). Очерки природы исламизма. М.: ИВ РАН.

Малашенко А. (2006). Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир.

Малашенко А. В. (2015). Исламизм как долгосрочный фактор глобальной политики. Исламские радикальные движения на политической карте современного мира / Отв. ред. А. Д. Саватеев, Э. Ф. Кисриев. М.: Ин-т Африки РАН. С. 97–126.

Мирский Г. И. (2009). Глобальная угроза, о которой нельзя забывать. Мировая экономика и международные отношения 2: 109–111.

Мирский Г. И. (2016). Радикальный исламизм: сила идеи. Гроза с Востока. Как ответит мир на вызов ИГИЛ? / сост. Ф. А. Лукьянов. М.: Эксмо.

Полонская Л. Р. (1991). Религия в политической культуре Индии. Индия: религия в политике и общественном сознании / Отв. ред. Б. И. Клюев, А. Д. Литман. М.: Наука. С. 5–42.

Саватеев А. Д., Нефляшева Н. А. (2017). Заключение. Исламские радикальные движения на политической карте мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ / Отв. ред. А. Д. Саватеев, Н. А. Нефляшева, Э. Ф. Кисриев. М.: Ин-т Африки РАН. С. 560–578.

Степанов Р. Н. (1981). Некоторые наблюдения относительно современных процессов в исламе (на примере Египта). Ислам в истории народов Востока / Отв. ред. И. М. Смилянская, С. Х. Кямилиев. М.: Наука.

Стоклицкий С. Л., Фридман Л. А., Андрукович П. Ф. (1985). Экономические структуры арабских стран. М.: Наука.

Тойнби А. Дж. (1995). Ислам и Запад. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. СПб: Ювента.

Хантингтон С. (2003). Столкновение цивилизаций. М.: АСТ.

Царегородцева И. А. (2017). Исламский активизм: основные этапы развития идеологии. Исламские радикальные движения на политической карте мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ / Отв. ред. А. Д. Саватеев, Н. А. Нефляшева, Э. Ф. Кисриев. М.: Ин-т Африки РАН. С. 93–111.

Юрлова Е. С. (2007). Индия: мусульмане и мусульманки. Проблемы религиозного меньшинства в многоконфессиональном обществе. Азия и Африка сегодня 10: 124–131.

Achilov D. (2015). When Actions Speak Louder than Words: Examining Collective Political Protests in Central Asia. *Democratization* 23(4): 699–722.

Achilov D. (2016). Revisiting Political Islam: Explaining the Nexus between Political Islam and Contentious Politics in the Arab World. *Social Science Quarterly* 97(2): 252–270.

Achilov D., Sen S. (2017). Got Political Islam? Are Politically Moderate Muslims Really Different from Radicals? *International Political Science Review* 38(5): 608–624.

Addleton J. (1991). The Impact of the Gulf War on Migration and Remittances in Asia and the Middle East. *International Migration* 29(4): 509–526.

Al-Azm S. J. (2004). Islam, Terrorism and the West Today. *Welt des Islams* 44(1): 114–128.

Algar H. (1969). Religion and State in Iran (1785–1906). The Role of the Ulema in Qajar Period. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Amin H. (2017). Post Islamism: Pakistan in the Era of Neoliberal Globalization. Lahore: International Islamic University.

Ansari A. A. (2001). Syed Ahmad Khan: A Centenary Tribute. New Delhi: Adam Publishers.

Ayoob M. (2009). The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Bayat A. (2007). Islam and Democracy: What is the Real Question? ISIM Paper 8. Leiden: Amsterdam University Press.

Bayat A. (2013). Post-Islamism: The Changing Face of Political Islam. New York: Oxford University Press.

Berman S. (2003). Islamism, Revolution, and Civil Society. *Perspectives on Politics* 1(2): 257–272.

Bisk T. (2015). The War on Islamism. Lone Actors – An Emerging Security Threat / Ed. by A. Richman, Y. Sharan. Amsterdam: IOS Press. Pp. 132–145.

Black A. (2011). The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Brems E. (2001). Islamic Declarations of Human Rights. *Human Rights: Universality and Diversity*. Vol. 66 of *International Studies in Human Rights*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Calvert J. (2010). Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism. New York: Columbia University Press.

Dennis A. J. (1996). The Rise of the Islamic Empire and the Threat to the West. Ohio: Wyndham Hall Press.

Denoeux G. (2002). The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam. *Middle East Policy* 9(2): 56–81.

Fargues P. (1993). Demography and Politics in the Arab World. *Population: An English Selection* 5: 1–20.

Fromkin D. (1989). A Peace to End All Peace. Creating the Modern Middle East (1914–1922). New York: Henry Holt & Company.

Fuller G. E. (2004). The Future of Political Islam. New York: Macmillan.

Geertz C. (1971). Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago: The University of Chicago Press, Phoenix Edition.

Goldschmidt A. (2004). *Modern Egypt. The Formation of a Nation-State*. Boulder, CO: Westview.

Graham G. F. I. (1974). *The Life and Work of Sir Saiyyid Ahmad Khan*. London: Oxford University Press.

Grinin L., Korotayev A., Tausch A. (2019). *Islamism, Arab Spring and Democracy: World System and World Values Perspectives*. Dordrecht; Heidelberg; New York: Springer (forthcoming).

Hooper I. (2015). *CAIR Welcomes AP Stylebook Revision of 'Islamist'*. Council on American-Islamic Relations Press Release (March 11, 2015). Washington, DC: Council on American-Islamic Relations. URL: <https://www.cair.com/press-center/press-releases/11808-cair-welcomes-ap-stylebook-revision-of-islamist.html> (дата обращения: 12.08.2018).

Hossain A. A. (2016). *Islamism, Secularism and Post-Islamism: the Muslim World and the Case of Bangladesh*. *Asian Journal of Political Science* 24(2): 214–236.

Huntington S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster.

Husaini I. M. (1956). *The Moslem Brethren*. Beirut: Khayat's College Book Co-operative.

Ismail S. (2006). *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London; New York: I. B. Tauris.

Jalal A. (1994). *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Keddie N. R. (1972). *Saiyyid Jamal ad-Din al-Afghani: A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.

Keddie N. R. (1980). *Religion, Politics and Society*. London; New York.

Kelsay J. (2007). *Arguing the Just War in Islam*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Kepel G. (2000). *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard.

Ketchley N. (2017). *Egypt in a Time of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Khan A. R. (2007). *All-India Muhammadan Educational Conference and the Foundation of the All-India Muslim League*. *Journal of the Pakistan Historical Society* 55(1/2): 65–83.

Khosrokhavar F. (2006). *Quand Al-Qaida parle. Temoignages derriere les barreaux*. Paris: Grasset.

Korotayev A. (2014). *Technological Growth and Sociopolitical Destabilization: A Trap at the Escape from the Trap? Socio-Economic and Technological Innovations: Mechanisms and Institutions / Ed. by K. Mandal, N. Asheulova, S. G. Kirdina*. New Delhi: Narosa Publishing House. Pp. 113–134.

Korotayev A., Malkov S., Grinin L. (2014). *A Trap at the Escape from the Trap? Some Demographic Structural Factors of Political Instability in Modernizing Social Systems. History & Mathematics: Trends and Cycles. Yearbook / Ed. by L. E. Grinin, A. V. Korotayev*. Volgograd: 'Uchitel' Publishing House. Pp. 201–267.

Korotayev A., Zinkina J., Kobzeva S., Bogevolnov J., Khaltourina D., Malkov A., Malkov S. (2011). *A Trap at the Escape from the Trap? Demographic-Structural Fac-*

tors of Political Instability in Modern Africa and West Asia. *Clodynamics* 2(2): 276–303.

Kurzman Ch. (1998). *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press.

League of Arab States. (2005). *Arab Charter on Human Rights*. 12 Int'l Hum. Rts. Rep. 893.

Levtzion N., Pouwels R. L. (2000). *History of Islam in Africa*. Athens, OH: Ohio University Press.

Lewis B. (1990). *The Roots of Muslim Rage*. URL: <http://www.theatlantic.com/magazine/print/1990/09/the-roots-of-islamic-age/304643>.

Lia B. (2006). *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*. Reading: Ithaca Press.

Maddison A. (2010). *World Population, GDP and Per Capita GDP, A.D. 1–2008*. URL: www.ggd.net/maddison.

March A. F. (2015). *Political Islam: Theory*. *Annual Review of Political Science* 18: 103–123.

Mitchell R. P. (1993). *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press.

Mernissi F. (2002). *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. 2nd ed. Cambridge, MA: Perseus Publishing.

Muddassir Quamar. (2017). *The Turkish Referendum, 2017*. *Contemporary Review of the Middle East* 4(3): 319–327.

Mura A. (2012). *A Genealogical Inquiry into Early Islamism: the Discourse of Hasan al-Banna*. *Journal of Political Ideologies* 17(1): 61–85.

Mustansir M. (2006). *Iqbal*. London; New York: I. B. Tauris.

Organization of the Islamic Conference. (1990). *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Organization of the Islamic Conference. Cairo. URL: http://www.oiciphrc.org/en/data/docs/legal_instruments/OIC%20Instruments/Cairo%20Declaration/Cairo%20Declaration%20on%20Human%20Rights%20in%20Islam%20-%20EV.pdf (дата обращения: 12.08.2017).

Osman T. (2016). *Islamism: What it Means for the Middle East and the World*. New Haven, CT: Yale University Press.

Pipes D. (1995). *The Western Mind of Radical Islam*. *First Things*. December. URL: <http://www.danielpipes.org/273/the-western-mind-of-radical-islam>.

Pipes D. (2001–2002). *God and Mammon: Does Poverty Cause Militant Islam?* *The National Interest* 66 (Winter): 14–21.

Poljarevic E. (2015). *Islamism*. In Emad El-Din Shahin, *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Qutb S. (1990). *Milestones*. Indianapolis: American Trust Publications.

Rajaei F. (2007). *Islamism and Modernism: the Changing Discourse in Iran*. Austin: University of Texas Press.

Roy O. (1994). *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.

Saiyyid B. S. (1997). *A Fundamental Fear: Eurocentrism and Emergence of Islamism*. London; New York: Zed Books Ltd.

Schwedler J. (2011). *Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis*. *World Politics* 63(2): 347–376.

Shafique K. A. (2014). *Iqbal: His Life and Our Times*. ECO Cultural Institute & Iqbal Academy Pakistan.

Shishkina A. R., Issaev L. M., Truetshev K. M., Korotayev A. (2014). The Shield of Islam? Islamic Factor of HIV Prevalence in Africa. *History & Mathematics* 4: 314–321.

Sidahmed A. S. (1997). *Politics and Islam in Contemporary Sudan*. Richmond: Curzon Press.

Soage A. B. (2008). Rashid Rida's Legacy. *The Muslim World* 98(1): 1–23.

Strindberg A., Warn M. (2011). *Islamism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tibi B. (1988). *The Crisis of Modern Islam*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Tibi B. (2012). *Islamism and Islam*. New Haven; London: Yale University Press.

Tibi B. (2013). The Islamist Venture of the Politicization of Islam to an Ideology of Islamism. A Critique of the Dominating Narrative in Western Islamic Studies. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 96(4): 431–449.

UN Population Division. (2018). United Nations. Department of Economic and Social Affairs. Population Division Database. URL: <http://www.un.org/en/development/desa/population/index.shtml> (дата обращения: 12.08.2017).

Volpi F., Stein E. (2015). Islamism and the State after the Arab Uprisings: Between People Power and State Power. *Democratization* 22: 276–293.

Wolpert S. (2013). *Jinnah of Pakistan*. Karachi.

Woltering R. A. F. L. (2002). The Roots of Islamist Popularity. *Third World Quarterly* 23(6): 1133–1143.

Yapp M. E. (2004). Islam and Islamism. *Middle Eastern Studies* 40(2): 161–182.

Исламистский фактор в контексте глобальных тенденций общественного развития

Социально-экономическая, политическая и духовно-религиозная эволюция арабо-мусульманского мира наших дней во многом характеризуется кризисными явлениями, которые в совокупности получили название арабского кризиса. Его наиболее значительными следствиями стали подъем исламистской идеологии, рост придерживающихся ее движений, в том числе радикальных. Наряду с этим арабский кризис проявляется в деградации экономической и социальной сфер. Это рост безработицы, особенно среди молодежи, расслоение общества, снижение уровня жизни значительной части населения.

Аналогичные социально-экономические проблемы охватили практически весь мир, включая ЕС и США. Они обусловлены прежде всего периодическими мировыми финансово-экономическими кризисами, по-

следний из которых начался в 2008 г. и от которого до сих пор до конца не оправилась мировая экономика. На Западе они обостряются также под воздействием такого явления, как деиндустриализация, которая выражается в выводе промышленных производств в развивающиеся страны. Это делается для получения больших прибылей, ведь в данных странах более дешевая рабочая сила. Ярким примером такой тенденции стало объявление дефолта Детройтом, столицей американского автопрома. Производственные мощности оттуда были выведены за пределы США, что привело к значительному сокращению городского бюджета, и городские власти уже не имели возможности содержать в надлежащем состоянии городскую инфраструктуру. Аналогичные явления происходили в странах ЕС. Так, например, во Франции знаменитого «красного пояса» Парижа, то есть промышленно-индустриальных пригородов, где находились промышленные предприятия и проживали рабочие с семьями, больше не существует. Данные предприятия переведены за пределы Франции, работники разъехались, а их место заняли многочисленные мигранты, что также привело к определенной деградации как коммунальной инфраструктуры, так и районов в целом. Автор наблюдал такое явление в районе Парижа, где находился завод по производству автомобилей «Ситроен». В 2014 г. на его месте был разбит обширный парк, а 50 тысяч рабочих завода, в основном выходцы из стран Магриба, пополнили армию французских безработных.

В настоящее время значительную часть ВВП стран Запады создают финансово-банковский сектор и сфера услуг. В этой связи необходимо уточнить, что деиндустриализация в меньшей степени затронула предприятия военно-промышленного комплекса (ВПК) и сектора высоких технологий. При этом лоббисты ВПК в правительственных структурах Запады продвигают принятие таких решений (в частности, во внешней политике), которые ведут к нагнетанию конфликтности в мире, следствием чего имеет место наращивание вооружений и, соответственно увеличение военных заказов и рост прибылей ВПК. Однако эти отрасли, особенно в связи с развитием новейших технологий и роботизации производства, не способны создать достаточное количество рабочих мест, с тем чтобы в какой-то мере уравновесить рост безработицы. Данная проблема в рамках существующей общественно-экономической модели остается неразрешимой, что подтверждают серьезные западные эксперты. Эта ситуация, соответственно, перманентно провоцирует социальную напряженность. В какой-то мере проблему безработицы стремится решить действующий президент США Д. Трамп. Он предпринимает меры, запрещающие американским корпорациям переводить производственные мощности за пределы страны, подписывает законы о сокращении иммиграции в США, о выходе из Международного соглашения по