

ИСЛАМСКИЙ РАДИКАЛИЗМ В ЗЕРКАЛЕ НОВЫХ КОНЦЕПЦИЙ И ПОДХОДОВ

(опубликована как отдельная брошюра:
Москва: КомКнига, 2005)

Многоплановая практическая востребованность сделала исламоведение одной из наиболее “модных” ветвей общественных наук и обнажила множество серьезных трудностей и проблем, связанных с адекватным научным ответом на “исламский вызов”. Чрезмерная политизация изучения такого явления, как исламский радикализм, вредит истинно научному знанию, мешая российским и зарубежным специалистам разобраться в этом сложном явлении. В данной работе ставится задача рассмотреть некоторые концептуальные вопросы, связанные с исследованием феномена исламского радикализма вообще и в бывших советских республиках, в частности, где существуют четыре основные зоны распространения ислама – Центральная Азия, Южный Кавказ (Азербайджан), Северный Кавказ, Поволжье. Естественно, что при этом необходимо сначала коснуться общего инструментария исследования радикальных течений в исламе.

Проблема дефиниций

Успешное научное освоение существующих в современном исламе течений, доктрин и движений осложнено нерешенностью вопроса о дефинициях, необходимых для концептуализации. К примеру, как западные, так и российские исследователи ислама злоупотребляют термином *фундаментализм*, которым они склонны обозначать широкий спектр известных явлений. Как уже замечали некоторые специалисты, этот термин, изначально примененный к христианству, обычно относится к тем течениям и движениям, которые иначе называются *обновлением* (если еще более расширить границы суждения по аналогии, то в этом же смысле возможно употребить и термин *ревизионизм*), либо *салафизмом*, наиболее адекватно объясняющим явление. Как уже пояснялось в немалом числе исламоведческих работ, главной для *салафизма*, от араб. *салаф* “предки” (что, собственно, и делает его “фундаментализмом”), является мысль о том, что на протяжении веков ислам искажался, в него все время привносились новые элементы, в том числе противоречащие исконному исламскому учению. И чтобы “очистить” мусульманскую религию, необходимо вернуть ее к тому состоянию, в каком она находилась в эпоху пророка Мухаммеда и четырех “праведных халифов” (*ал-хулафа’ ал-рашидун*) – Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмана и ‘Али. Эта эпоха является для салафитов источником постоянного вдохновения.

Однако при этом нельзя ставить знак равенства между всем салафизмом и политическим исламом (термин «политический ислам» был введен в оборот после победы антишахской революции в Иране в 1979 г.). Вплоть до относительно недавнего времени саудовские салафиты, или ваххабиты – последователи Мухаммада ‘Абд ал-Ваххаба (1703/4–1797/8), аравийского проповедника, чьи концепции стали официальным саудовским толком ислама, были весьма мало политизированы. Только в 60-е годы XX в. ваххабиты развернули активную деятельность за пределами королевства. Созданная Саудовской Аравией Всемирная мусульманская лига дала им удобный инструмент для глубокого проникновения в исламский мир. Другие транснациональные, в том числе благотворительные,

исламские организации также внесли свой вклад в этот процесс (идеологи египетских, а затем сирийских «Братьев-мусульман», подвергаясь постоянным преследованиям в своих странах, перебрались в Саудовскую Аравию, где они стали преподавать в университетах и активно содействовали политизации ваххабизма). Нефтяное эмбарго 1973 г. дало исламским организациям и фондам такие огромные финансовые средства, на которые можно было вести довольно мощную экспансию. Ваххабитские идеологи могли бы прекрасно сосуществовать с правящей саудовской династией, если бы она претворяла в жизнь ваххабитские идеи «исконного» исламского порядка: фактическое отсутствие у них политических амбиций в таком случае не ставило бы вопроса об отстранении правящего режима от власти. Ваххабиты нашего времени, включая таких известных саудовских клириков, как шейх ‘Абд ал-‘Азиз бин Баз (ум. в 1999 г.) и шейх Ибн ‘Усаймин (ум. в 2001 г.), немало внимания уделяют вопросам ритуала (вроде обязательности ношения полного *хиджаба* для женщин и т.п.) и шариата. Некоторые западные ученые даже квалифицируют этот «тихий» ваххабизм как аполитичный.

Однако в той же саудовской среде, особенно после введения советских войск в Афганистан, вырос воинственный, джихадистский салафизм, наиболее одиозным представителем которого является Усама бин Ладен. Это именно те салафиты, которые сделали своей целью свержение саудовского режима и замену его чисто исламским. Тем не менее, по мнению французского исследователя Оливье Руа, на самом деле Запад, а не арабские режимы являются основным объектом атаки «усамистов» (правда, после того, как было сделано это верное еще два-три года назад наблюдение, а именно через некоторое время после англо-американского вторжения в Ирак, джихадисты активизировали террористические акции против ряда арабских режимов). Но в любом случае обе версии салафизма – джихадистская и неджихадистская – объединены доктринальной концепцией *такфира* – обвинении в безбожии (*куфре*), анафеме, являющейся оправданием жестких карательных акций против мусульман-отступников, которые, хотя бы и в незначительной степени, отошли от практики, предписанной шариатом.

Термин *джихадисты* часто используется и самими радикальными исламскими группировками. Д-р Мухаммед Масари, глава базирующейся в Лондоне саудовской оппозиционной группы *Комитет в защиту законных прав* (CDLR), выступающей за создание исламского государства в Саудовской Аравии, говорит: «Термин *ваххабит* применяется неправильно. США, к примеру, используют его для обозначения джихадистов»¹. В связи с этим необходимо заметить, что не только салафиты могут быть джихадистами, т.е. сторонниками вооруженного джихада (священной войны за ислам). В частности, палестинские группировки, ведущие вооруженную борьбу против Израиля под лозунгами джихада, в том числе и с использованием террористических методов, не могут быть причислены к салафитам.

Термин *интегризм* подчеркивает неделимость светского и духовного в концепциях салафитов. Термин *исламизм* указывает на приверженность идее введения исламского шариата как закона, определяющего жизнь современных исламских обществ, а термин *исламский активизм* отмечает радикализм действий салафитов по воплощению их идеалов в действительность. Термин *политический ислам*, особо часто применяемый, имеет в виду, что в обозначаемом им явлении религия не отделима от политики, что находит свое отражение в концепции исламского государства.

Основатель ваххабизма, Мухаммад ‘Абд ал-Ваххаб не был создателем нового мазхаба, отчасти оставаясь в рамках ханбализма, наиболее строгой из всех

¹ A Saudi Oppositionist’s View, *Terrorism Monitor*, The Jamestown Foundation, Washington, D.C., December 4, 2003, Volume 1, Issue 7, p. 1.

религиозно-правовых школ суннизма, отчасти пытаюсь встать над всеми четырьмя суннитскими мазхабами. В немалой мере предшественником ‘Абд ал-Ваххаба и его современных последователей был знаменитый ханбалитский богослов Ибн Таймийя (XIII в.). Ваххабиты – чистые скриптуралисты, признающие как основу знания лишь священные тексты – Коран, Сунну и, пожалуй, из всех интерпретаторов и комментаторов этих текстов позволяющие себе цитировать лишь этого ученого.

Саудовских ваххабитов называли пуританами как за проповедуемый ими образ жизни, так и – пожалуй, в первую очередь – за их буквалистское понимание священных текстов, интерпретационное толкование которых ими не допускается (за исключением тех, что предусмотрены рамками ханбализма).

Применять термин ваххабизм к другим салафитским течениям, не связанным с учением ‘Абд ал-Ваххаба, не вполне корректно, хотя все салафитские группы имеют немало общего. Не случайно в оборот был введен термин *неоваххабизм*, который все чаще используют исследователи ислама для того, чтобы различать группировки, находящиеся под влиянием ваххабитских идей, а также и группы близких им фундаменталистов (не исключая и самих аравийских ваххабитов). Создатель и наиболее последовательный сторонник употребления этого термина, О.Руа пишет: «Я пришел к выводу, что исламистские движения стали выдыхаться как революционная сила и встали перед выбором: либо начать политическую нормализацию в рамках современного национального государства, либо превратиться в то, что я называю термином неофундаментализм, а именно закрытое, скриптуралистское и консервативное видение ислама, которое отвергает национальное и этатистское измерение в пользу *уммы* – универсального сообщества всех мусульман, основанного на шариате (мусульманском законе)»².

Термин джихадизм вполне оправдан для обозначения таких воинственных исламских группировок, которые объявляют священную войну угрожающим исламу и мусульманам неверным, к коим они относят и мусульманских правителей, нарушающих (опять же, по их представлению) установки исламской религии. Джихадисты выступают за свержение правительств и прибегают к методам насилия, включая террористические.

Салафизм, на наш взгляд, должен употребляться как общий термин для обозначения всех фундаменталистских течений в исламе (в отличие от термина *фундаментализм*, это слово относится к явлению, характерному только для ислама). Естественно, что в рамках салафизма могут существовать другие, дробные деления, выделяться те или иные оппозиции (джихадистский – неджихадистский, консервативный – обновленческий и т.п.).

Консервативный тип салафизма объединяет такие течения в салафизме, которые хотят уберечь ислам от влияний современной жизни, особенно не-исламских обществ, абсолютизируя концепцию *бид‘а* (инновация, новшество) как абсолютно неприемлемое дополнение к “исконному” исламу. Понятие *бид‘а* консерваторы распространяют как на атрибуты современной жизни, так и на огромное число норм, ритуалов и действий, многие из которых были очень давно исламизированы и стали неотъемлемой частью мусульманской религиозной жизни. Исключительно строгий монотеизм салафитов – *таухид* (особенно важный для аравийских ваххабитов и приобретший крайнюю форму у неоваххабитов-талибов) – ведет, к примеру, к частичному или даже полному отказу от такого привычного атрибута современной жизни, как фотографические изображения людей или использование детских игрушек, имеющих форму животных или людей. Понятие *таухид* настолько значимо для ваххабитов, что его можно рассматривать в качестве главной конструирующей идеи этого учения. Саудовские ваххабиты даже предпочитают называть себя

² Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst & Company, 2004, p.1.

“людьми единобожия” (*муваххидун*), скорее чем салафитами (и уж ни в коем случае не ваххабитами). В пуританском понимании единобожия изображение живого существа приравнивается к *ширку*, что может быть относительно переведено как посягательство на всемогущество Аллаха, приравнивание своих возможностей силе Всевышнего, который является единственным обладателем способности творить жизнь. По представлению наиболее радикальной части консервативных салафитов, такой *ширк* влечет за собой *такфир*. Согласно их взглядам, когда *такфир* применяется к мусульманину, тот подвергается суровому наказанию, вплоть до лишения жизни. Таким образом, для возвращения к идеальному исламскому порядку необходимо насилие.

Внутри консервативного салафизма сосуществуют его бескомпромиссные, жесткие формы с умеренными, мягкими (в рамках которых риторизм консерваторов разбавляется компромиссными суждениями). К примеру, саудовский ваххабитский *'алим*, с которым беседовал автор этой работы, допускал развешивать дома фотографии родителей или других родственников, поскольку это побуждает к благочестивым мыслям и может способствовать большей набожности у верующих. Несмотря на всю обветшалость подобных суждений и запретов, консерваторам в Саудовской Аравии и других государствах удается рекрутировать в свои ряды немало молодых последователей. В письме в западную газету один бывший последователь радикальных ваххабитов, Мансур ал-Нукайдан пишет: “Начиная с возраста 16 лет я был ваххабитским экстремистом. Со своими единомышленниками мы поджигали лавки, в которых торговали кассетами с западными кинофильмами, и даже спалили благотворительное общество для оказания помощи вдовам в нашей деревне, поскольку были убеждены, что это приведет к освобождению женщин”³. Непримируемая жестокость таких действий очевидна, но в лежащие за ними позиции сфокусирована скорее на культуре, чем на политике.

Здесь целесообразно вновь затронуть вопрос о терминах, которыми специалисты обозначают различные течения в современном саудовском салафизме. Политизированный ваххабизм (или неоваххабизм) также называют «сахвизмом». Этот термин происходит от выражения *ас-сахва ал-исламиййа* («исламское пробуждение»), получившего распространение в 1970-е годы в противовес, с одной стороны, традиционному, официальному ваххабитскому религиозному истеблишменту и, с другой, более воинственному, джихадистскому течению в салафизме, которое также именуют неосалафизмом. Пример такого течения – идеи и деятельность Джухаймана ал-‘Утайби и его последователей, которые в 1979г. захватили священную мечеть в Мекке. Однако есть и такие салафиты, которые решительно отвергают саму идею джихада как насильственного действия, основанного на концепции *такфира*. Для того, чтобы привести пример подобного дискурса, можно процитировать одного из критиков джихадизма, саудовского автора Халида ал-Духайла. Он утверждает, что идея джихада в ваххабизме, во-первых, может быть применима лишь в границах территории централизованного государства, которое его основатели построили на Аравийском полуострове, и, во-вторых, с учетом их приверженности ханбалитскому мазхабу ваххабиты не могут принять джихад без одобрения *валийй ал-амр* (главы религиозной общины), оформленной в виде его официального заявления⁴.

³ Mansour al-Nogaidan, “Telling the truth, facing the whip”, *International Herald Tribune*, November 29–30, 2003, p. 8.

⁴ Khalid al-Dukhayl, “Al-Wahhabiyya: Ru’ya Mukhtalifa” (Wahhabism: a different vision), *Al-Ittihad*, March 7, 2004.

Обновленческий салафизм вполне допустимо характеризовать как *реформизм*, поскольку именно этот термин объясняет основное значение этой доктрины. Исламский реформизм, однако, многолик и имеет более широкий диапазон, всегда сохраняя связь с обновлением и просвещением. Сторонники этого типа салафизма также призывают вернуться к изначальному исламу, но они направляют свою критику только против предрассудков и обычаев, проникших в ислам из традиционных (доисламских) верований и ритуалов исламских народов. Отвергая нормы, не совместимые с истинными ценностями ислама, эти реформаторы одновременно призывают мусульман использовать современные научные и технологические достижения Запада в интересах исламской *уммы*, заимствовать все то, что может быть полезно для прогресса мусульманских обществ, и модернизировать систему школьного образования.

И консерваторы, и обновленцы-реформаторы в салафизме вместе противостоят исламским традиционалистам (включая суфиев). В этом противостоянии различия между двумя направлениями стерты, при том что среди традиционалистов также есть консерваторы и обновленцы. По одним вопросам догматики и ритуала салафиты и традиционалисты различных школ могут приходить к согласию, в то время как по другим антагонизм между ними достигает наивысшего накала, но не меньшая враждебность разделяет разные течения внутри как салафизма, так и традиционализма. К примеру, арабийские ваххабиты являются непримиримыми противниками культа святых в исламе и совершения паломничества к их могилам (что важно для суфиев), считая это грехом. В то же время, когда в конце XIX – начале XX в. появился джадидизм – обновленное реформистское движение, которое поставило целью создание современной системы образования для мусульман, оно встретило сопротивление со стороны как консерваторов-салафитов (ваххабитского типа), так и консерваторов-традиционалистов, кадимитов. Аргументация джадидов против кадимитов касалась содержания веры. Они выступали против принципа *таклида* (буквально “подражания”), который требует слепого следования духовным авторитетам, с чем несогласны и консервативные салафиты.

В современном саудовском наставлении, переведенном на русский язык и широко распространяемом среди мусульман России и других государств СНГ, утверждается, что каждый совершающий акт поклонения (молитва, пост, жертвоприношение или мольба о спасении) кому бы то ни было кроме Аллаха, может считаться многобожником, что является одним из самых страшных грехов для мусульманина. Такой человек, как утверждается, может быть убит, а его имущество конфисковано⁵.

Подобный призыв выражает суть концепции такфира. Не случайно в последнее время его сторонников все чаще называют *такфиритами*, распространяя это название на всех салафитов-джихадистов. Этот термин, в частности, использует арабский автор, укрывшийся за псевдонимом Мухаммад Хасан, яркая работа которого была переведена на русский язык. Автор правомерно призывает разделять ваххабитов-салафитов и незначительное меньшинство внутри широкого салафитского движения – салафитов-такфиритов. По Хасану, можно выделить шесть основных черт ваххабитско-салафитской идеологии: 1) буквализм; 2) противоречие здравому смыслу и философии; 3) направленность против культуры, по крайней мере – высокой культуры; 4) отказ признавать традиционные установки; 5) внутреннюю нестабильность (отсутствие внутренних механизмов безопасности или системы «сдержек и противовесов»); 6) невежественность и нетерпимость. При этом, как замечает автор, «ваххабизм-салафизм не может быть признан смертносым»⁶. Но именно из этого учения вырастает

⁵ Абдулла бин Ахмад ал-Зайд, *Обучение молитве* (Министерство вакфов, да‘вы и ориентации в сотрудничестве с благотворительной организацией Ибрахима бин ‘Абд ал-‘Азиза ал-Барахими, Королевство Саудовская Аравия, б.г.).

⁶ Мухаммад Хасан, *Источник террора: идеология ваххабизма-салафизма* (Москва, 2005), сс. 60–61.

человеческий тафризм. Такфириты – это Усама бин Ладен, Аль-Каида и все те, кто совершает акты террора против ни в чем не повинных людей на Западе и на Востоке.

Зачастую не может быть проведена четкая разделительная линия между фундаменталистами и традиционалистами, консерваторами и реформистами, что объясняется сложной и многоплановой природой теологических и юридических аргументов в исламском вероучении и взаимопереплетением школ и тенденций (к тому же претерпевших длительную историческую эволюцию). Но проводить такие линии не всегда нужно, и для адекватного понимания многообразных явлений современной картины исламской жизни важно исследовать конкретное исламское течение в конкретном месте и в конкретное время.

Подходы и объяснения

Чрезвычайно важно разобраться в корнях и причинах появления исламского радикализма. Существующие теории и подходы к этому вопросу могут быть в самом общем виде поделены на экономические, политические, идеологические, бихейвиористские, психологические, функционалистские, основанные на концепциях безопасности, на роли индивида или же институтов.

Экономические подходы, или объяснения исходят из важности социально-экономических условий как причины, порождающей исламский экстремизм. Предполагается, что бедность, отсталость, безработица и другие подобные явления ведут к его появлению. Экономические объяснения, в свою очередь, подразделяются на статичные и динамичные.

Статичный подход, который рассматривает условия в данный конкретный момент, неубедителен в силу ряда причин. Во-первых, с его помощью невозможно объяснить, почему радикализм находится на подъеме только в части стран, где экономическая ситуация одинаково плоха. Во-вторых, на его основе не понять, почему любой экстремизм, в том числе исламский радикализм, появляется в обществах, которые в социально-экономическом отношении находятся в гораздо более благополучном положении, чем другие. Более того, статистический анализ подтверждает, что некий уровень жизни никак напрямую не ведет к росту исламского экстремизма. Саудовская Аравия является одним из наиболее процветающих государств Ближнего Востока, но именно саудовское общество является базой поддержки исламского радикализма. С другой стороны, Мавритания – одно из беднейших государств региона, но вплоть до последнего времени нельзя было сказать, что в ней чересчур сильные позиции приобрел религиозный экстремизм. Кроме того, многие лидеры наиболее экстремистских исламистских группировок происходят из богатых семейств, находящихся на верхних этажах социальной лестницы, они получили хорошее современное образование, что позволяет провести параллель между ними и лидерами и идеологами коммунистических и лево-экстремистских движений прошлого (капиталист Энгельс, аристократ Кропоткин, землевладелец Кастро, выпускник Сорбонны Пол Пот и др.). Главный идеолог Аль-Каиды Айман ал-Завахири не только высокообразованный человек, врач, но и выходец из семейства ректоров египетских университетов. Сам же Усама бин Ладен, как известно, принадлежит к одному из самых богатых семейств Саудовской Аравии.

Учитывая эти несостыковки, некоторые исследователи предложили более согласующееся с действительностью объяснение, нежели основанное на статично-экономическом подходе. В нем акцент делается на относительной экономической депривации. Иначе говоря, экстремизм порождается существенным снижением

жизненного уровня, нарастанием социально-экономических трудностей. Такой подход, безусловно, более убедителен, но и он не объясняет последовательный рост позиций религиозного радикализма в ряде стран на протяжении нескольких десятилетий. К примеру, Узбекистан надолго стал ареной действий радикальных исламских движений в Центральной Азии несмотря на то, что в нем ухудшение социально-экономического положения в начале 1990-х годов было гораздо менее заметно, чем в некоторых соседних республиках.

Идея социальной справедливости имеет непосредственное отношение к этому объяснению. «В исламском мире существует глубоко укоренившееся чувство несправедливости и униженности, – писала известный американский специалист по Аль-Каиде Джейсон Бэрк. – Несправедливость имеет особую религиозную значимость в исламе, она занимает ведущее место в аргументации экстремистов»⁷.

Альтернативная гипотеза ориентируется не на экономическую, а на политическую депривацию. Недовольство, вызванное отсутствием возможностей политического участия в делах общества, господством репрессивных режимов, повсеместной коррупцией, засильем клановых структур, питает экстремизм. Но и этот подход не убеждает, поскольку не позволяет понять, почему в странах с наиболее жестко авторитарными режимами, к примеру, в Туркменистане, исламский радикальный ислам не пустил корней и не стал оболочкой для оформления протестных отношений.

Идеологическое толкование, которое стало особенно популярным на Западе после 11 сентября, исходило из того, что ислам как религия и, в особенности, некоторые школы в исламе, которые принято характеризовать как фундаменталистские или салафитские, содержат идеи, проповедующие нетерпимость и ненависть как к немусульманам, так и мусульманам, предположительно преступающим законы ислама. Существует озабоченность усилиями, предпринимаемыми некоторыми школами в исламе по распространению своего влияния за пределы своего традиционного ареала и, особенно, в тех странах, где мусульманское население не составляет большинство. В качестве примера, демонстрирующего результаты такого воздействия, приведем высказывания одного исламского клирика из Татарстана, Нуруллы Муфлихунова: «*Кафиры* (неверные), которые дружественно настроены к мусульманам, не приобретают исламской веры, но мусульмане, которые дружественны *кафирам*, теряют свою веру, сами предстают перед Аллахом как *кафиры* и потому будут соответственно наказаны». Он также заявляет: «Те, кто не принимают ислам, являются врагами Аллаха и мусульман»⁸.

Однако многие исследователи не склонны винить салафизм в воинственности. Один из крупнейших американских исламоведов, Джон Эспозито, к примеру, считает: «Исламские модернисты и движения, вроде египетских Братьев-мусульман или пакистанского Джамаат-и ислами стремились объединить религиозную реформу с политической мобилизацией»⁹. Необходимо отметить, что политическая мобилизация не обязательно превращает исламских активистов в проводников или поборников насилия. По мнению французского исламоведа Франсуа Бурга: «Коран ничуть не больше может объяснить Усаму бин Ладена, чем Библия – Ирландскую освободительную армию»¹⁰. Эта точка зрения подкрепляется существованием таких не апеллирующих к насилию организаций, как Джамаат-и Таблиг (в Пакистане), или

⁷ Jason Burke, “Al Qaeda Today and the Real Roots of Terrorism”, *Terrorism Monitor*, February 12, 2004, p. 2.

⁸ Н.Муфлихунов, *Книга проповедей и наставлений*, Казань Иман, 1998, с. 143–144; см. Dmitrii Makarov and Rafik Mukhametshin, “Official and Unofficial Islam”, in Hilary Pilkington and Galina Emelyanova, eds. *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces* (London and New York: Routledge Curzon, 2003), с. 123.

⁹ John Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p.49.

¹⁰ François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (London and New York: I.B.Taurus, 2003), p. XV.

очевидно умеренных течений в пост-советском салафитском движении (наряду с воинственно агрессивным), как то, которое на Северном Кавказе возглавлял Ахмед-кады Ахтаев (умер в 1998 г.).

В соответствии с этой точкой зрения расширительная версия джихада, с которой выступают исламские экстремисты, не имеет ничего общего с теми фундаментальными основами ислама, на которых они якобы стояли. Многие западные и российские востоковеды полагают, что идеи террористов-джихадистов, таких как Усама бин Ладен, на самом деле не что иное, как “отклонение от ислама”. Эспозито даже утверждает, что террористы игнорируют “классическое исламское учение о джихаде”¹¹. Большинство исламских клериков также винят джихадистов из международных террористических сетей за нарушение базовых принципов ислама. Они отмечают, что “большой джихад”, который означает борьбу с применением оружия против врагов ислама, в отличие от “малого джихада”, который представляет собой индивидуальное усилие мусульманина, направление на укрепление своей веры, может применяться только тогда, когда существование мусульман под угрозой, их права попираются или их территория отторгается от них.

Очевидна безнадежность попыток переубедить тех людей, которые вознамерились лишиться жизни себя, чтобы уничтожить врагов ислама, с помощью аргументов о несоответствии подобных действий исламскому вероучению, но не подлежит сомнению и то, что ислам, действительно не оправдывает атак самоубийц “во имя Аллаха”. Бернард Льюис доказывает, что кровавые акции самоубийц запрещены в ряде хадисов, где, к примеру, говорится, что “того, кто убьет себя каким-либо способом, будут мучить в аду таким же способом”¹².

Акции самоубийц, рассматривающих себя как героев, идущих на самопожертвование, имеют место не только в мусульманской среде. Возможно, первым широко известным примером в истории явилось радикальное иудейское движение zelотов, которые вели борьбу против римского владычества (в частности, в ходе Иудейской войны 66–73 гг. н.э.). В XI – XIII вв. акты индивидуального террора совершали исмаилиты Ирана, получившие известность как ассасины. Это и русские народники, и партизаны времен второй мировой войны во многих государствах, включая и СССР, и японские камикадзе, а в наше время – члены националистических движений в Индии, Шри Ланке и т.д. Ключевым элементом объяснения подобной практики является мотивация, побудительные причины, которые заставляют людей расстаться с жизнью таким способом.

Следует учесть, что радикальные исламские организации в некоторых случаях заполняют идейно-политический вакуум, к примеру, “многие арабы видят в возрожденном исламе альтернативу разбитому арабскому национализму и сошедшим со сцены левым идеологиям. Это, возможно, объясняет ту простоту, с которой многие бывшие левые, коммунисты и арабские националисты перешли в Хизбаллах в 1980-е годы”.¹³ Хотя дело вовсе не только в вакууме, а интеллектуальном разочаровании, которое постигает многих из тех, кто был искренне увлечен марксизмом или революционным национализмом и верил в их неминуемое торжество. Не только бывшие приверженцы светского арабского национализма (насеристы, баасисты, члены Движения арабских националистов и другие), но и бывшие марксисты и другие левые Ближнего Востока, одни после поражения Насера в «шестидневной

¹¹ Esposito (2002), p. 157.

¹² Bernard Lewis, *Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: The Modern Library, 2003), pp. 153–154.

¹³ Simon Haddad and Hilal Khashan, “Islam and Terrorism, Lebanese Muslim Views on September 11”, *Journal of Conflict Resolution*, Vol.46, No.6, December 2002, p.814.

войне», другие – после поражения коммунизма в Восточной Европе, перешли на позиции радикального исламизма. Они фактически прошли реисламизацию. Среди наиболее заметных «перебежчиков» к исламизму – известный египетский писатель и государственный деятель Тарик ал-Бишри, секретарь египетской Партии труда ‘Адил Хусайн, лидер Партии возрождения Туниса (Ал-Нахда) Рашид Ганнуши и другие (невольно напрашиваются параллели с хорошо мне лично знакомыми бывшими марксистами, “леваками” и неотрецкистами Запада, ставшими респектабельными политиками и учеными, частью истэблшмента, вроде Режи Дебре или таких блестящих политологов и исследователей мусульманского мира, как английский профессор Фред Хэллидей или его французский коллега Оливье Руа, а то и основателями американского неоконсерватизма, вроде бывшего активиста Социалистической Лиги молодежи Ирвинга Кристола).

Бихейвиористские и *психологические* объяснения анализируют эти мотивации. Бихейвиористы рассматривают исламский экстремизм как специфический тип поведения, основанный на исключении и нетерпимости к инакомыслящим. Однако, как заметил Эрнест Геллнер в отношении сходных амбиций, лежащих под этническим насилием, подобные мотивации характерны для всех человеческих коллективов и не могут служить основанием для дефиниции определенного племени или нации”.¹⁴ Следовательно, эти мотивации не могут быть присущи и лишь определенным конфессиональным группам. Конечно, граница, которую салафиты проводят между понятием ‘мы’ (истинные мусульмане) и ‘они’ (плохие мусульмане, неверные), имеет психологическую природу, но это наблюдение неспособно объяснить, почему эта граница проведена именно таким образом.

Психологическое теории предполагают, что люди в данных случаях руководствуются эмоциями, а не разумом. Эмоции, чувства, как считают многие, перевешивали доводы разума у афганцев, поддержавших пуритан-талибов, когда они захватывали власть в различных областях Афганистана. Афганцы видели в талибах набожных правоверных, искренних защитников общественного порядка и социальной справедливости, в отличие от коррумпированных муджахедов, пришедших к власти в Кабуле после свержения правительства во главе с НДПА. Другой подход, также основанный на психологии и очень близкий к уже упомянутому, полезен для того, чтобы понять глубинную причину появления “классического” салафизма в центральноаравийском регионе Неджда в XVIII столетии: психологические черты аравийских бедуинов в сочетании с особенностями их общественного уклада могут, кажется, объяснить, почему эта строгая и пуританская форма исламской веры впервые появилась там и оттуда распространилась на другие регионы. Тем не менее, все подходы подобного рода преувеличивают автономность мотивов, эмоций и импульсов, недооценивая структурные причины исламских движений, призывающих к пуританизму и одновременно к насилию, и пытаясь интерпретировать воинственность и экстремизм при очевидном отсутствии во многих случаях автономных импульсов. И здесь не хватает адекватного понимания природы насилия.

Функционалистские объяснения рассматривают в данном случае ислам лишь как орудие для достижения политических целей. Здесь обычно проводится параллель между религиозным и этническим насилием. Как заметил Рэндал Галверт: “При подходящих условиях этническое насилие может весьма эффективно насаждаться с помощью усилий политических лидеров, самым циничным образом стремящимся занять или сохранить руководящие посты. И при соответствующих условиях этнический конфликт может быть подавлен или прекращен с помощью действий

¹⁴ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), p.99.

политиков, которые хотят сохранить мир, демократию и экономическое развитие”¹⁵. Особая линия аргументов в этой категории основана на связях, объединяющих религию и этничность. Исламский радикализм, как утверждается в рамках такой теоретической конструкции, есть лишь выражение этнических стремлений. По мнению Геллнера и ряда других авторов, высказывающих подобные идеи, национализм возник как реакция на индустриализацию и лишение корней индивидов, перемещенных из их локальных сообществ, потому что родственные связи более уже не могут организовывать людей¹⁶. Подобное “лишение корней” имело место во многих регионах бывшего Советского Союза. Коммунистическая власть пыталась подавить национализм с помощью своей насаждаемой сверху доктрины, поскольку считала его течением исключительно опасным, подрывающим основы строящегося порядка. Ислам и исламские структуры выжили, отчасти потому, что коммунистическая власть не верила в то, что ислам может быть столь же опасен, как национализм. После падения коммунизма центральноазиатские, северокавказские и, в меньшей степени, поволжские мусульмане испытали кризис идентичности, и ислам стал одним из важнейших компонентов новой идентичности, которая формируется у мусульманских этнических групп. Всплеск исламского экстремизма в некоторых из этих регионов, как утверждают сторонники подобных теорий, всходит к самоутверждению наций, стремящихся к обретению коллективной идентичности.

Группа исследователей рассматривает данную проблему через призму теории социального движения. Американский автор Квинтан Викторовиц следующим образом определяет главную задачу исследований в рамках этой теории: «предложить теорию социального движения как объединяющий стержень и план, которые могут обеспечить эффективные способы изучения исламского активизма, которые бы раздвинули границы знания»¹⁷. В то время как большая часть работ по исламскому активизму демонстрируют тенденцию исходить из того, что мобилизацию порождает комбинация определенных лишений, транслированных в религиозные идиомы и символы, различные поколения приверженцев теории социального движения и сторонники схожих идей демонстрировали, что с процессами мобилизации неразрывно связаны совсем другие факторы, том числе наличие ресурсов, обрамляющий резонанс и изменения в структуре возможностей»¹⁸.

Тесная связь между радикальным исламом и этнонационализмом имеет различные формы. В Палестине и в Ираке группы, которые сражаются исключительно за национальное дело, обращаются к исламу не в силу своей преданности исламистским догмам, а ради расширения и усиления мобилизации. Это, конечно, не исключает существования групп с национальной повесткой дня, но имеющих подлинно салафитскую окраску. Группы, действующие во имя этнонациональных целей, и транснациональные движения могут взаимодействовать друг с другом (это можно видеть на примере центральноазиатских государств). Некоторые исследователи отрицают возможность того, что международные джихадисты могут быть серьезно озабочены национальными целями. Уже упоминавшийся Оливье Руа уверен в том, что «цели международного джихадистского терроризма почти исключительно находятся на Западе, и, хотя джихадистские группы могут призывать к поддержке различных целей, к примеру – освобождению Ирака или Палестины, они в своем большинстве избегают слишком

¹⁵ Randall Galvert, “Identity, Expression and Rational-Choice Theory,” in Ira Katznelson and Helen V. Milner, eds., *Political Science: The State of the Discipline* (Washington, DC: W.W. Norton & Company, 2002), p.592.

¹⁶ См.: Gellner, *Nations and Nationalism*.

¹⁷ Quintan Wiktorowicz, “Introduction”, in *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, ed. Quintan Wiktorowicz (Bloomington: Indiana University Press, 2004), p.14.

¹⁸ Ibid.

глубокой вовлеченности в такую стратегию, поскольку им не хватает энтузиазма в следовании национальным задачам»¹⁹.

Некоторые заключения и обобщения, которые сделаны в отношении этнических движений, могут быть применимы и к религиозным. Протестный каталог Тэда Роберта Гура, который включает акты протеста с использованием методов насилия, длящиеся более пяти лет, относится к этнически определяемым меньшинством, но вполне может быть применен и к меж- и внутриконфессиональному насилию. Гур различает 1) политический бандитизм, спорадический терроризм и неудавшиеся перевороты групп людей или от их имени, 2) террористические кампании, успешные перевороты террористических групп, совершаемые ими или от их имени, 3) ограниченного масштаба действия партизан или какие либо похожие акты насилия малого масштаба; 4) действия партизанских отрядов в составе более тысячи вооруженных бойцов, совершающих частые вооруженные атаки на довольно обширной территории, или групп, вовлеченным в революционную или международную войну, которая не имеет прямой связи с интересами групп; 5) продолжительная гражданская война с участием военных частей и подразделений, имеющих свои базы²⁰. Если применить категории данного каталога к исламистской мобилизации в Центральной Азии, то мы можем сказать, что события, разворачивавшиеся в Таджикистане в 1992–1997 гг., вполне подпадают под категории 4 и 5, в то время как деятельность первых радикальных исламских группировок в Узбекистане в начале 1990-х годов укладывается в категорию 1, а последующие вооруженные рейды исламистов в Центральной Азии охватывается категорией 2. Подобно этому, можно провести параллели между составом исламистских и националистических движений. Среди исламистов можно обнаружить те же категории людей, которые Александр Мотылъ выделил в националистических движениях: “мучеников”, “фанатиков”, “искренних верующих” и “верующих с практической целью”²¹.

Объяснения, основанные на концепциях *безопасности*, исходят из уязвимости и незащищенности, порождающих социальное недовольство в исламских обществах, сталкивающихся с технологическим и культурным проникновением секуляристской и транснациональной западной цивилизации, вестернизацией и модернизацией. Демонстрационный эффект от бурного роста средств массовой информации усиливает чувство незащищенности и неполноценности. Тезис о “столкновении цивилизаций”, придуманный и введенный в оборот в 1959 г. Бернардом Льюисом (его изобретение незаслуженно приписывается Сэмюэлу Хантингтону, который намного позднее заимствовал его и превратил в теорию) является подвидом такого объяснения. Отвержение западной культуры или, во всяком случае, некоторых ее компонентов объединяет многие исламские общества, а желание защитить самобытность исламских культуры, порядка и образа жизни могут приводить к экстремистскому образу мысли и поведению. Но некоторые исследователи, в частности О.Руа, высказывают мнение, что многие члены экстремистских исламских группировок и террористических сетей хорошо интегрированы в западные общества, получили образование в западных университетах и “реисламизировались” на Западе. Это наблюдение говорит в пользу объяснения, базирующегося на безопасности. Но

¹⁹ Expert: US Failure to Comprehend Islamic Radical Motivations Undermines Democratization Hopes for Middle East, Central Asia, *EurasiaNet: Eurasia Insight*, May 13, 2004, at www.eurasianet.org/departments/recaps/articles/eav051304.shtml, p.2.

²⁰ Ted Robert Gurr, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1993) and *Peoples Versus States. Minorities at Risk in the New Century* (Washington, DC: United States Institute of People Press, 2000).

²¹ Alexander Motyl, *Sovietology, Rationality, Nationality* (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 37–39.

оно также не способно адекватно интерпретировать те случаи, когда экстремисты не находились в прямом контакте с Западом.

Объяснение, основанное на *роли личности*, выдвигает на первый план роль индивидуальных актеров в появлении исламского радикализма. Политических актеров можно разделить на идеологов, учителей (наставников), организаторов, полевых командиров, финансистов и “дипломатов” (мобилизующих внешнюю поддержку). Все эти роли могут быть объединены в одном лице, которое в один момент может быть преимущественно организатором, а в другой – полевым командиром. В целом, политические актеры всех типов сыграли важную роль в мобилизации религиозного экстремизма по всему исламскому миру. Абу-л-Ала ал-Маудуди был идеологом, чья роль получила широкое признание других салафитских ученых и политиков и работы которого были переведены с урду на арабский и восторженно встречены в арабском мире. Хотя в 1941 г. он создал Джамаат-и ислами в Пакистане, Маудуди основался преимущественно идеологом, а не организатором. Хасан ал-Банна, который в 1928 г. основал движение Братьев-мусульман в Египте, сыграл организационную роль ничуть не меньшую, чем его роль теоретика. Сейид Кутб – писатель, вдохновивший египетских исламских радикалов и казненный в правление Гамалы Абдель Насера, в действительности сам не был “бойцом”, вопреки утверждения египетского правительства. Рустамов-Хиндустани (ум. в 1989 г.) в Центральной Азии был умеренным исламским ученым и преподавателем, который не призывал к насилию или к созданию исламского государства. Тем не менее, его уроки послужили основой для индоктринации следующего поколения исламских идеологов в этом регионе. В пост-советской Центральной Азии было несколько различных типов исламских активистов, включая Джуму Ходжиева (Намангани), основателя Исламского движения Узбекистана. Бывший глава таджикистанского казията Ходжи Акбар Турадзонзода, ныне вице-премьер правительства Таджикистана, был и остается, в первую очередь, опытным и умелым политиком.

Ряд исследователей минимизируют роль отдельных индивидов в Центральной Азии, утверждая, что отсутствие теоретических знаний, политического опыта и организаторской практики делают их роль несущественной. Взамен они подчеркивают значение *институциональных* факторов. Для них человеческие индивиды не могут действовать вне зависимости от социальной среды. Институты весят больше, чем люди, утверждают эти специалисты, поскольку они поддерживают разделяемую людьми систему значений, которая определяет деятельность отдельных людей.

Столкновение сторонников преимущественной роли людей и институтов выявляет вопрос о том, почему существенная часть исламского социума склонна поддержать “исламский проект”. Состоит ли причина в привлекательности самого исламского призыва, в глубоко укоренившейся традиции, в особенностях политической культуры или же в особенностях склада той или иной категории людей, трудно утверждать с уверенностью. Может быть, исламизм всего лишь занял место других протестных идеологий, как тех, которые утратили свою привлекательность (марксизм), оставив массы своих сторонников “без якоря”, так и тех, которые еще не проникли в центральноазиатский регион (антиглобализм, инвайерментализм и т.д.)? Вряд ли справедливо характеризовать любое радикальное исламское течение как антисистемное. Напротив, большинство этих течений выполняет социально-регулятивную функцию, помогая системе самообновляться.

В каталог объяснений исламского экстремизма иногда не без оснований включают историческую память. Как утверждают С.Хаддад и Х.Хашан, “ликвидация исламского халифата 80 лет назад, установление господства европейского колониализма в мусульманских и арабских странах, поддержка Западом создание

еврейского государства в Палестине, похоже, лучше объясняют ярость политического ислама, нежели примитивные социально-экономические аргументы”.²² Эти размышления говорят в пользу предположения Б.Лоуренса о том, что долгосрочные последствия колониализма для арабских и мусульманских народов “еще предстоит выяснить”.²³ Таким образом, выдвигается версия “отложенного антиколониального восстания” под исламским знаменем. Близко к ней стоит уже упоминавшаяся версия о “цивилизационном отпоре”, который Реджван назвал всеобщим мусульманским ответом Западу, интенсифицировавшему попытки “навязать мусульманским обществам свое доминирование и изменить их с помощью экономической и культурной власти”.²⁴

Основываясь на подходах Ч.Тилли, Эдвард Уокер высказывал мысль (в выступлениях на научных конференциях, состоявшихся в 2004г.) о возможности сгруппировать имеющиеся подходы по трем категориям: structural, т.е. основанные на объективных факторах радикализма, relational, сфокусированные на том, как функционируют радикальные организации, и ideational, ориентированные на поиск идейных оснований этого явления.

Ни один из подходов в этом неполном списке не дает полного и убедительного толкования исламского радикализма в целом в мире или в государствах СНГ. Более продуктивной может быть комбинация нескольких объяснений. Однако, не отбрасывая общую теорию, следует уделить приоритетное внимание детальному анализу каждого конкретного случая, поскольку именно такой анализ может дать новый необходимый материал для общетеоретического дискурса.

Исламское вероучение и джихадизм

Необходимо отдельно коснуться попыток ряда авторов утверждать, будто не только в отдельных школах, но в самом исламе в целом существует некое агрессивно нетерпимое и экстремистское начало. Хотя и непредвзятому наблюдателю, даже поверхностно знакомому с этой религией, ясно, что ислам как вероучение не содержит ничего такого, что могло бы интерпретироваться как апология нетерпимости или насилия, регулярно появляются все новые работы, возлагающие на саму эту религию ответственность за тот экстремизм, который распространился в мире лишь в самые последние десятилетия, явившись неотъемлемой чертой современного мирового устройства. Хрестоматийный пример такой работы – книга известной итальянской журналистки Орианы Фаллачи. Говоря об «обратном крестовом походе» мусульман на Запад (журналистка не чувствует всю убийственную иронию этой аллюзии), Фаллучи пишет о придуманных «ею исламских крестоносцах», к которым она причисляет всех мусульман: «...их будет еще больше и еще больше. Они всегда будут требовать, лезть в наши дела и распорядиться нами. До тех пор, пока не подчинят нас себе. Следовательно, иметь с ними дело невозможно. Попытка диалога с ними немыслима. Проявлять по отношению к ним снисхождение и терпимость – губительно. И тот, кто думает обратное, – дурак»²⁵. Среди серьезных авторов, в том числе и российских, возник тезис о том, будто агрессивное отношение к инаковерующим является исконно присущей исламскому вероучению чертой. Известный российский исламовед, хотя и не забывает, что ислам это «религия мира, милосердия и терпимости», пишет об «эндогенном

²² Haddad and Khashan (2002), p.814.

²³ Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: the Fundamentalist Revolt against the Modern Age* (San Francisco: Harper & Roe, 1989), p.201.

²⁴ Nissim Rejwan, *The Many Faces of Islam* (Gainesville, Fl.: University Press of Florida, 2000), p.137.

²⁵ Ориана Фаллачи, *Ярость и гордость* (Москва: Вагриус, 2004), с.81.

радикализме» в исламе, а надежный способ противодействия распространению ваххабизма в России и других государствах СНГ видит в запрещении ваххабизма, объявлении его стоящим вне закона (такие законодательные акты были приняты в некоторых субъектах РФ, в частности – в Дагестане)²⁶. В то же время немало влиятельных российских общественных, политических и религиозных деятелей выражают сомнения в плодотворности и эффективности подобного подхода. Зачастую борьба с ваххабизмом превращается в сведение счетов. Взвешенный подход к этой проблеме, как и пристало ответственному духовному лидеру, проявляет председатель Совета муфтиев России шейх Равиль Гайнутдин. Осторожен в своих комментариях по вопросу о ваххабизме такой многоопытный политик и знаток арабского и мусульманского мира, как Е.М.Примаков.

Несостоятельность утверждений об исконности, эндогенности исламского радикализма слишком очевидна, что вряд ли имеет смысл продолжать перечисление аргументов, в изобилии встречающихся в работах, авторы которых понимают, что священные книги всех мировых религий содержат лишь общие целеполагающие принципы, имеющие общегуманистическую направленность. Они всегда ориентируют человека на высшие моральные ценности, придающие смысл его жизни и определяющие его поведение. Однако всегда, в любых религиозных системах находятся интерпретаторы, использующие эти принципы для оправдания нетерпимости.

Терпимость ислама отмечают не только авторы, принадлежащие к числу последователей этой религии, но и те, кого трудно заподозрить в предвзятости. Так, Лев Поляков, французский писатель, известный фундаментальными трудами о преследовании евреев в различные исторические эпохи, пишет: "...ислам – это прежде всего религия терпимости. Нет ничего более фальшивого, чем рассматривать ее, в соответствии с весьма распространенным подходом, как уничтожающую любое сопротивление огнем и мечом"²⁷. Сравнивая мусульманскую и христианскую цивилизации, этот автор идет еще дальше: "...кроткие предписания Иисуса привели к рождению воинственной цивилизации, наиболее непримиримой из всех известных в истории человечества, в то время как воинственное учение Мухаммада породило гораздо более открытое и терпимое общество"²⁸. Добавим, что в обоих случаях (что было бы справедливо и для других мировых религий) речь идет не о самих религиозных доктринах, а о социализации религии, о поведении людей, совершающих жестокости якобы во имя торжества религии. В этом плане джихадисты-ваххабиты весьма схожи с инквизиторами. В определенном смысле можно говорить о христианском, иудейском или индуистском «джихадизме», во всяком случае, аргументы в пользу такой метафоры найти нетрудно.

Авторы, склонные упрекать исламское вероучение в апологии насилия, часто подвергают нападкам не столько ислам, сколько современный арабский или, в лучшем случае, ближневосточный мир. Даже такой почтенный автор, как Б.Льюис, в книге «Что было не так?», где он ставит задачу выявить корни проблем ислама, ограничивает свой анализ исключительно ближневосточным ареалом. Нельзя не согласиться с О. Руа, который отмечает несостоятельность подобного культуралистского подхода и говорит: «Постоянно проводят знак равенства между мусульманами и арабами. Большинство примеров, которые обычно приводят в доказательство того, что у ислама есть проблемы с модернизацией, основаны на

²⁶ А.А.Игнатенко, *Ислам и политика* (Москва: Институт религии и политики, 2004), с.34.

²⁷ Лев Поляков, *История антисемитизма. Эпоха веры*. Москва: Лехаим, 1977; Иерусалим: Гешарим, 5757, с.42.

²⁸ Поляков, с. 50.

действительности Арабского Ближнего Востока, а не Малайзии и Турции»²⁹. Немало примеров арабофобии, в которую вырождается неграмотная критика исламского экстремизма (не говоря уж и об агрессивнее только противоречащей логике, но и попирающей сами основы столь любимой этими авторами толерантности), можно обнаружить и в работах российских политологов и журналистов. Весьма уважаемые авторы вслед за некоторыми западными коллегами выдвигают тезис о якобы присутствии арабскому миру неприятию модернизации и его обреченности на отставание. Среди наиболее вопиющих примеров – эскапады против великой арабской культуры, которая якобы ничего не сумела создать, чудовищно малограмотного журналиста Е. Крутикова, с удивительным упорством публиковавшего об этом статьи в «Известиях» и «Версии».

Конечно, ужасающие акты террора, совершенные представителями исламского мира, не могут не бросить тень и на их единоверцев, хотя подавляющее большинство из них не имеет к ним никакого отношения (кстати, большинство мусульман живет именно в Южной и Юго-Восточной Азии – в Индонезии около 230 млн., в Индии около 140 млн., а это страны, которые считаются демократиями, в Пакистане около 150 млн., в Малайзии около 15 млн., в Китае около 20 млн.). Чеченские сепаратисты превратили молитвенное «Аллаху акбар» в подобие боевого клича, оказав дурную услугу всем мусульманам.

Культура насилия и детерминизм

Для анализа конкретных проявлений радикализма в мире и, в особенности, на постсоветском пространстве необходимо затронуть вопрос о *насилии как культуре* – подходе, который получил признание в литературе об исламском экстремизме. Достаточно вспомнить, что среди основателей и активистов радикальных движений на пост-советском пространстве было немало бывших борцов, боксеров, офицеров вооруженных сил и спецслужб и других подобных специалистов. Движение *Адолат*, возникшее в узбекистанской части Ферганской долины в начале 1990-х годов, к примеру, состояло преимущественно из специалистов по боевым искусствам. Наиболее известный лидер узбекских исламистов, Джума Ходжиев (Намангани) служил в составе советского военного контингента в Афганистане, как и многие полевые командиры таджикских исламистов. В Дагестане известный активист политического ислама Надиршах Хачилаев (убит в 2003 г.) был известным в стране борцом.

Все эти люди были теми, кого Чарлз Тилли назвал “специалистами по насилию”.³⁰ Также специалисты могли выступать на стороне правительства и непосредственно в составе правительственных сил, а могли действовать за их пределами и против правительства. Во многих случаях их главная роль заключалась не в том, чтобы использовать насилие, а в том, чтобы угрожать его применением. В случае пост-советских исламистских движений особо важную роль в мобилизации усилий экспертов по насилию играли демонстративные ритуальные акты. Они также ясно показывали людям, что неповиновение с их стороны повлечет за собой неизбежное наказание. К примеру, Джума Намангани захватил и обезглавил боевиков отряда исламской оппозиции, которые решили вернуться в свои села после того, как правительство объявило амнистию, чтобы поддержать свой образ неустрашимого, решительного и

²⁹ Roy (2004), с. 18.

³⁰ 23. Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), p. 35.

жестокого командира, а также продемонстрировать всем боевикам, задумавшим отойти от “дела джихада”, что за предательство они будут безжалостно наказаны.

Хотя специалисты по насилию не являются единственными политическими актерами в исламских движениях, они очень важны в насаждении культуры насилия. Ритуалы насилия стали неотъемлемой чертой политической жизни некоторых мусульманских регионов бывшего СССР. В этом плане может быть проведена параллель между Центральной Азией и Северным Кавказом, где ритуалы публичного насилия были еще более значимы для создания “образа силы” публичных фигур, а он соответствующим образом помогает политически мобилизовать людей. Показ чеченскими сепаратистами по телевидению казней и бичевания в период 1996–1999 гг., обезглавливание исламскими радикалами милиционера в Ферганской долине являются примерами подобных актов. Еще одна их цель – подтвердить приверженность исламских радикалов своего рода кодексу чести и традициям кровной мести. Демонстрация отрезанных у противника ушей во время гражданской войны в Таджикистане представляет собой другой показательный пример.

Специалисты по насилию рекрутируются не только исламистами, но также и светскими силами. В ходе первой фазы гражданской войны в Таджикистане в 1992 г., к примеру, несколько бывших рэкетиров встали на сторону светских сил, которые противостояли Партии исламского возрождения. Поступив таким образом, они солидаризировались с определенными клановыми группами и региональными элитами. Лидер Народного фронта Сангак Сафаров, который фактически обеспечил победу кулябско-ленинабадско-гисарского альянса над гармско-каратегинско-памирским блоком исламистов и демократов, провел 23 года в заключении. После победы над исламистами многие бывшие рэкетеры в качестве вознаграждения получили министерские должности. Так, один из них, Якуб Салимов, стал министром внутренних дел (в 2003 г. он, уже будучи лишенным всех должностей, был арестован в Москве по просьбе правительства Таджикистана и затем выдан правительству этой страны, где он был осужден по приговору суда к длительному сроку заключения).

Фактором, который способствует сохранению культуры насилия на пост-советском пространстве, является высокая степень милитаризации общества – наследие советской эпохи. Большое число бывших “спецов” из армии, милиции, КГБ и других силовых структур были заранее подготовлены и обучены в советскую эпоху. Многие из них стали заниматься политикой или поступили на гражданскую службу. Другие вообще остались без работы, что означало, что их могут рекрутировать те или иные политические актеры.

Особый вид насилия, практикуемый исламскими радикалами пост-советского пространства, может быть назван оппортунистическим. Эта категория обычно включает захват заложников, грабеж, обращение в рабство и т.п. Таким образом, насилие используется для сведения счетов, мщения, получения доходов или запугивания людей. Оппортунистическое насилие превращается в полномасштабный бизнес. Для некоторых националистических и исламских движений оппортунистическое насилие стало столь привычным занятием, что наблюдатели описывают его как вид деловой операции. Это относится, например, к части чеченских сепаратистов и к Исламскому движению Узбекистана. Участие в захвате заложников, однако, не обязательно означает, что те, кто его совершает, являются лишь бандами уголовников. Возможно, именно этот “бизнес” особенно привлекателен из-за огромного разрыва в уровне жизни людей на всем пост-советском пространстве.

Религиозный детерминизм, отраженный в религиозных доктринах, также является фактором, в немалой мере влияющим на индивидуальное поведение, в том числе с использованием насилия. Еще в средневековом исламе велись широкие дебаты между двумя течениями – *кадариййа* и *джабриййа* – по вопросу о свободной воле человека.

Свободны ли мусульмане в своих действиях, если все предопределено Аллахом? Если, действительно, все предопределено, то могут ли они нести ответственность за свои поступки? Джабриты утверждают, что индивиды не могут отвечать за свои действия перед Аллахом, который ведет людей в этом мире и предопределяет все, что в нем произойдет. Кадариты считают, что Аллах ставит верующих перед выбором поступков из определенного спектра. Совершив свой выбор, индивидуумы реализуют свободу воли. Они будут либо вознаграждены, либо наказаны за сделанный выбор в День Суда. Эти дебаты продолжаются и среди современных исламских теологов, они имеют непосредственное отношение к интерпретации поведения окружающих исламских групп, а также способов, с помощью которых для политической мобилизации людей используется ислам.

Можно провести еще сравнение между исламом и буддизмом с целью проиллюстрировать механизм, с помощью которого детерминизм используется в политических целях. В отличие от ислама, буддизм не предлагает ограничителей индивидуального поведения, и, следовательно, ему недостает способов оправдания группового поведения. Можно было бы заключить, что в буддийском учении нет ничего, что допускало бы свободную волю. Однако такое заключение по сути неверно, поскольку концепция кармы делает отношение буддистов к жизни исключительно детерминистическим. Н.Н.Бектимирова поясняет, что часть членов буддийской *сангхи* (монашеской общины) провозгласила, что полпотровский режим геноцида является результатом кармы кхмеров, которым воздается за их прошлые греховные деяния, в особенности за их войны с соседями в эпохи Ангорской империи³¹. Таким образом, концепция предопределенной персональной ответственности кхмеров объясняет длительные страдания в ходе чудовищных экспериментов Пол Пота.

Детерминистские установки, такие как ответственность человека и божественное воздаяние, являются составной частью любого религиозного вероучения и могут быть в той или иной форме использованы для политической мобилизации. Мобилизация для коллективного насилия или ответа на него тесно связана с этими мотивациями, и они отчасти помогают объяснить появление и эволюцию радикального исламизма.

Концепция «исламского активизма»

Эта концепция, нашедшая распространение в части академических кругов, имеет целью разобраться в феномене исламского радикализма с помощью специфического научного инструментария, отчасти уже затронутого выше. Концепция «активистов» не отвечает на вопрос “почему?”, но дает оригинальный, интересный ответ на вопрос “как?” Авторы доклада, подготовленного Международной группой по кризисам тоже предпочитают говорить об исламском активизме, но в данном случае это название выступает не как научный термин а скорее как синоним исламизма. Авторы предлагают избрать в качестве отправной точки для изучения этого явления тезис о различии его суннитского и шиитского вариантов, подчеркивая при этом преимущественно «общинный» характер шиитского активизма. Поскольку шииты в большинстве мусульманских государств составляют меньшинство (Иран, Ирак и Азербайджан составляют исключение), их первостепенной задачей является отстаивание интересов шиитской общины перед лицом других групп населения или

³¹ 24. Н.Н.Бектимирова, Участие камбоджийской сангхи в политике: вызовы и последствия, неопубликованная статья.

же самого государства³². При этом, как отмечают авторы упомянутого доклада, по этой причине, а также благодаря ведущей политической роли ученых и авторитетных религиозных лидеров, шиитский активизм остается единым, гомогенным течением.

Суннитский же активизм, в отличие от шиитского, фрагментирован, входящие в него течения, как уже отмечалось, конфликтуют между собой. Именно суннитский, а не шиитский активизм – точнее, некоторые его направления – сегодня рассматриваются Западом как источник угроз для глобальной безопасности. Авторы доклада ICG выделяют три отличных друг от друга типа суннитского исламизма, или активизма, каждый из которых имеет свое видение мира, присущий ему образ действий и характерных для него актеров.

А. Политический. В качестве примеров политических движений здесь приводятся Движение братьев-мусульман (*Харакат ал-ихван ал-муслимин*) в Египте и отпочковавшиеся от него филиалы в других странах (Алжир, Иордания, Кувейт, Палестина, Судан, Сирия), а также локальные движения, вроде Партии справедливости и развития в Турции или Партии за справедливость и развитие в Марокко. Эти организации ставят перед собой задачу завоевать политическую власть в странах, в которых они действуют. Они принимают саму концепцию национального государства, действуют в рамках конституций, избегают насилия (за исключением того случая, когда ведется борьба против иностранной оккупации), исповедуют скорее реформистскую, чем революционную доктрину и т.п.

Б. Миссионерский. Это организации, ставящие задачу обращения в ислам с помощью миссионерской работы (*да'ва*). В качестве примера приводится, с одной стороны, хорошо структурированное движение Таблиг (оно базируется в Пакистане и некоторых других странах), с другой – сильно разобщенное движение салафитов. Для этих движений завоевание политической власти не является целью, главное для них – уберечь мусульманскую идентичность, мусульманскую веру и мораль от влияния «сил неверия».

В. Джихадистский. Это движение исламской вооруженной борьбы, функционирующее в трех видах: внутренний (противоборство с формально исламскими, но по сути, по представлению его идеологов, «неверными» исламскими режимами), ирредентистском (борьба за возвращение территорий, находящихся под управлением не-мусульман или под оккупацией) и глобальном (противостояние Западу)³³.

Эта схема полезна для выработки общего подхода к исламскому активизму, но она не исчерпывает всей сложной мозаики исламских организаций и структур. Это особенно отчетливо видно на примере исламских организаций, действующих на Западе. Многие из них сами по себе не проявляют экстремистских тенденций и не могут быть причислены к числу радикальных или, тем более, джихадистских. В Лондоне есть вполне благопристойные и лояльные властям организации мусульман, вроде Исламского совета Британии (ИСБ) или Ассамблеи мусульман Британии (АМБ). Если позиции этих организаций по отдельным вопросам и не совпадают с официальной позицией британского правительства, то, во-первых, это всегда отражает взгляды, господствующие среди мусульман и, во-вторых, обычно касается вопросов, по которым правительство Блэра критикуют многие и за пределами мусульманского сообщества (так, скажем, британские мусульмане с удовлетворением отмечали, что мэр Лондона Кен Ливингстон, как и ряд членов парламента, выступали против американо-английского вторжения в Ирак).

³² *Understanding Islamism*. International Crisis Group. Middle East/North Africa Report No. 37 – 2 March 2005, Cairo – Brussels, executive summary, p.1.

³³ *Ibid.*

В то же время идейные позиции даже умеренных активистов на Западе, не только не имеющих ничего общего с лозунгами вооруженной борьбы, но и не ставящих задач завоевания власти, а лишь отстаивающих интересы мусульманского меньшинства и стремящихся к его интеграции в западное общество, часто встречают непонимание со стороны не-мусульманского окружения. Д-р Камаль Хелбави, египтянин по происхождению, проживший много лет в Пакистане, а потом перебравшийся в Англию и ставший первым президентом Ассамблеи мусульман Британии, говорит, что главными задачами АМБ является *да'ва* (обращение в ислам), обучению *фикху* (мусульманскому законоведению) и арабскому языку, а также подготовка молодых людей к тому, чтобы стать хорошими гражданами британского общества. Но в прошлом Хелбави был одним из основателей созданной в Саудовской Аравии Всемирной ассамблеи мусульманской молодежи (ВАММ) и входил в Движение братьев-мусульман, что дает основание многим аналитикам считать его радикалом, поскольку ВАММ имеет репутацию ваххабитской прозелитической организации. В данном им интервью д-р Хелбави сказал, что ВАММ «не является ваххабитской организацией, это мусульманская организация. А что касается терроризма, то это общее обвинение нельзя предъявить столь большой организации, как ВАММ»³⁴. Многие в Британии считают иначе, полагая, что эта организация внесла свой вклад в радикальную индоктринацию мусульман.

Рассматривая причины террористических актов, совершенных в Великобритании в 2005 г., Хелбави утверждал, что исламский радикализм уже пустил глубокие корни в этой стране. Он объясняет это несколькими причинами. Во-первых, молодые мусульмане не имеют достаточного представительства в британском обществе. Во-вторых, в мечетях и других местах ведется пропаганда экстремистских идей. В-третьих, есть всевозможные «Абу» (Абу Хамза, Абу Катада и др.), которые оказывают влияние на мусульманскую молодежь. По мнению Хелбави, несправедливость в отношении мусульман в Британии и за рубежом также играет свою роль. Исламофобия в средствах массовой информации – еще один фактор радикализма. И, наконец, «если бы Соединенное королевство не принимало участия во вторжении в Ирак и занимало бы более взвешенную позицию по вопросу о Палестине, весьма возможно, что теракты бы не произошли»³⁵.

В свете этих размышлений уместно вновь обратиться к О.Руа, который полагает, что радикализация мусульман в Западной Европе не может рассматриваться как результат неспособности мусульманских иммигрантов в силу особенностей их культуры интегрироваться в европейское общество. По его мнению, это результат «декультуризации» религии, а не выражение самой культуры. Это не что иное, как стремление «создать «чистую» религию за пределами традиционной или западной культур, за пределами собственно концепции культуры как таковой»³⁶.

Проблема внешнего участия

Проблема соотношения внешних и внутренних факторов исламского радикализма, участия внешних актеров в экстремистских действиях существенна для определения генезиса этого явления и выявления движущих сил того или иного джихадистского движения. Но это лишь часть вопроса. Представляет ли собой

³⁴ Interview with Kamal Helbawy, *Spotlight on Terror*, The Jamestown Foundation, Friday, August 5, 2005 – Volume III, Issue 6, p.1.

³⁵ Interview, p. 2.

³⁶ Olivier Roy, “A Clash of Cultures or a Debate on Europe’s Values?” *ISIM Review*, No.15, spring 2005, p.6.

исламский радикализм и, в более узком смысле, джихадизм глобальное явление или он всегда имеет этно-национальную либо географическую окраску? От того, какой ответ будет дан на этот и некоторые другие вопросы, зависит и ответ на другой, более конкретный вопрос о том, можно ли говорить о существовании неких единых в глобальном масштабе центров исламизма – идеологических, финансовых, организационных.

Необходимо разделить добровольческий и наемнический типы внешнего участия в джихадизме (хотя жертвам акций боевиков все равно кто именно несет за них ответственность). Для добровольчества важна идейная мотивация, которая может иметь религиозную, этно-национальную или даже личностную природу. «Идейные» джихадисты существуют, но и они нуждаются в существовании определенных финансовых и организационных возможностей. То же самое можно сказать и об «этно-джихадистах», для которых джихад является лишь оболочкой, прикрытием. Число молодых палестинцев, желавших совершить акт джихадистского самопожертвования во имя освобождения оккупированных земель, в разгар второй интифады значительно превышало возможности реального совершения таких акций. Джихад, объявленный в первой половине 1990-х годов чеченскими сепаратистами, служил целям мобилизации населения на борьбу за сецессию, и лишь позднее, после 1996 г. произошло перерождение движения в чисто террористический, исламистски мотивированный джихадизм. Использование политиками лозунга джихада во имя созидательных целей, не связанных с насилием, на этом фоне вряд ли выглядит оправданным (пример – объявление Рамзаном Кадыровым джихада азартным играм в Чеченской Республике).

Религиозно мотивированные движения вообще сходны с этно-политическими движениями тем, что оба эти типа коллективного действия руководствуются идеологиями, основанными на вере. Это обстоятельство позволило американскому исследователю Эдварду Уокеру приложить выводы, сделанные Стюартом Кауфманом при анализе этничности и этнических движений, к религиозным, а именно современным радикальным исламским движениям³⁷. Кауфман – адепт теории «символического выбора» – антитезы «рационального выбора». Основополагающее заключение теории символического выбора состоит в том, что люди делают выбор, «выбирают» не путем рационального рассуждения, а путем реагирования на наиболее эмоционально сильные символы³⁸. Кауфман оперирует понятием комплекса «миф – символ». Он убежден, что «этничность является богатым ресурсом для деятелей, занимающихся символистской политикой, поскольку она имеет столь мощную эмоциональную нагрузку»³⁹. Но почему этнические символы обладают большей «эмоциональной силой», нежели символы, относящиеся к религии, клану, племени, классу или политической идеологии, спрашивает Уокер. Он «прикладывает» аргументы Кауфмана к религиозным насильственным движениям не потому, что хочет показать их универсальность, а потому что оспаривает их. История и мифология, которые помогают разжигать этнический конфликт, не отличаются от тех, что раздувают пожар религиозного конфликта. Любое устойчивое коллективное насилие невозможно представить без эмоций. В то же время как этно-национальные, так и религиозные идеологии могут играть мобилизующую роль в качестве идеологии сопротивления.

Наиболее яркие примеры – Палестина и Ирак, где оба типа идеологий объединились в одном движении коллективного насилия. Здесь роль эмоциональных символов и этнического, и религиозного порядка одинаково велика. Джихадисты,

³⁷ Черновик статьи, любезно предоставленный Уокером автору.

³⁸ Stuart Kaufman, *Modern Hatreds: The Symbolic Politics of Ethnic War*, Ithaca: Cornell University Press, 2001, p. 28.

³⁹ Kaufman, p. 29.

преследуя свои собственные задачи, быстро подхватывают любой протест социального или этнического свойства, возникающий на территориях, населенных мусульманскими меньшинствами, и используют эмоциональные символы для разжигания протестных чувств, наполнения их религиозным содержанием и трансформацию в коллективное насилие. В качестве примера можно привести государства Юго-Восточной Азии, где наряду со «старым» движением мусульман Филиппин (Фронт освобождения Моро) появился новый конфликтный узел – протестное движение мусульман южных провинций Таиланда (хотя в этом государстве мусульмане составляют не более 4% населения). В обоих случаях невнимание властей к нуждам мусульманского населения сыграло роль главной причины конфликта, а ненужная апелляция исключительно к жестокой силе – во втором случае – роль детонатора взрыва. Джихадисты же поспешили причислить Таиланд к числу стран, где угнетенные мусульмане ведут борьбу за самоопределение и развернули мобилизационную кампанию за солидарность⁴⁰.

Еще один пример символистской мобилизации дает Шри-Ланка. Буддисты-сингалы использовали древние религиозные мифы для мобилизации единоверцев против индуистов-тамилов. В соответствии с мифами, буддизм тхеравады «избежал разрушения силами восставших индуистов в начале VIII в.н.э.»⁴¹.

Террористы и их противники: кто они?

В одних мусульманских странах джихадисты давно ведут борьбу против правящих режимов (примером может служить Египет), в других – как правило, там, где разномастные такфириты чувствовали себя комфортно, – до определенного времени не обращали оружия против властей. Так, до мая 2003г. саудовские джихадисты, несмотря на их риторику, практически не совершали терактов против режима и его институтов, сосредоточив огонь на находящихся на земле королевства американцах, прежде всего военнослужащих. Лишь с мая 2003г., когда саудовское правительство продемонстрировало, что оно серьезно сотрудничает с антитеррористической коалицией, джихадисты, входящие в организацию «Аль-Каида Аравийского полуострова», начали войну с режимом. Тогда власти опубликовали три списка джихадистов: список 12 погибших во время первой акции самоубийц в Эр-Рияде 12 мая того же года, список 19 и список 26 наиболее опасных террористов.

Анализ информации, имеющейся о «людях из списков», позволяет сделать выводы, полезные для идентификации среды, в которых появляются и действуют террористы. Голландский исследователь Роэль Мейджер полагает, что, несмотря на неполноту этой информации, некоторые заключения все же показательны. Одни джихадисты – выходцы из высшего слоя среднего класса (их отцы – стоматологи, крупные чиновники, офицеры, политики), другие принадлежат к его низшему слою. Часть из них имели семьи, включая и тех, кто погиб во время терактов в Эр-Рияде. Существенный показатель – молодость террористов, их средний возраст – 27 лет. Четыре человека, принадлежащие ко «второму поколению» Аль-Каиды, немногим старше 30 лет, большинство же террористов моложе их, возраст некоторых – 22 года.

⁴⁰ Можно найти немало ярких примеров мобилизации с помощью эмоционально окрашенной мифологии за пределами исламского мира. Буддисты-сингалы современной Шри-Ланки использовали древние религиозные мифы для мобилизации единоверцев против индуистов-тамилов. В соответствии с этими мифами, буддизм тхеравады избежал разрушения силами восставших индуистов в начале VIII в.н.э.

⁴¹ *New Republic*, 3 July 1993.

Средний возраст членов одной из ячеек КАП, называемой «ал-Халидийя», – 19 лет⁴².

Наряду с традиционной ваххабитской религиозной элитой, массой последователей традиционного, неполитизированного ваххабизма, неоваххабитами (если пользоваться терминологией О.Руа), такфиритами-джихадистами и симпатизирующей им части населения королевства в Саудовской Аравии существует и прослойка критиков как ваххабизма в целом, так и его отдельных направлений. Их взгляды находят понимание у части населения. Французский исследователь Саудовской Аравии Стефан Лакруа думает, что следует говорить о нескольких не-шиитских группах критиков ваххабизма.

Первая представлена саудовскими либералами, к которым принадлежит, в частности, известный писатель и публицист Турки ал-Хамад. Ал-Хамад уже в течение нескольких десятилетий ведет борьбу с «бытовым ваххабизмом», выступая, к примеру, за отмену запрета на вождение автомобиля женщинами или против существования *мутавва‘а* – религиозной полиции нравов. Эта группа после 11 сентября 2001г. ужесточила позицию в отношении ваххабитской морали и порядков.

Вторая группа – молодые интеллектуалы, среди которых наибольшую известность получили уже упоминавшийся Мансур ал-Нукайдан и Мишари ал-Зайиди. Оба эти публициста в прошлом были убежденными сторонниками радикального ваххабизма, но потом стали столь же активными критиками ваххабитского учения. В последнее время они много пишут об «эксцессах ваххабитской доктрины» и прямо ассоциируют волну джихадистского насилия, захлестнувшую мир, а с мая 2003г. и саму Саудовскую Аравию, с этой религиозной доктриной.

Третья группа – те, кто критикует ваххабизм с позиций салафизма. Наиболее видный представитель этой группы, Хасан ал-Малики, обвиняет ваххабитский истеблишмент в доктринальной закостенелости, в слепом копировании ‘Абд ал-Ваххаба и Ибн Таймийи, в то время как «истинному салафизму» необходимо создавать свои собственные идеи. Ал-Малики и ‘Абдалла ал-Хамид говорят, что ваххабизм является лишь карикатурой на «истинный салафизм». Таким образом, в отличие от первых двух групп либеральных критиков ваххабизма, представители этого исламистского течения призывают лишь освободить религию от оков косности и начетничества, «осовременить» салафитский пуританизм.

Четвертая группа, по Лакруа, – внутриваххабитские критики этого учения. Среди них – исламский правовед и общественный деятель ‘Абд ад-‘Азиз ал-Касим, утверждающий, что подлинная ваххабитская традиция плюралистична, и призывающий к возрождению имеющихся в ней элементов толерантности⁴³.

При всех различиях между этими группами саудовских критиков ваххабизма все они сходятся на необходимости пересмотра официальной ваххабитской доктрины и призывают к модернизации и фактической демократизации религиозной жизни. Важно и то, что нынешние исламо-либералы нарушили существующее в королевстве негласное табу на использование термина «ваххабизм» и называют эту господствующую там доктрину именно по имени ее основателя.

Представленные здесь размышления об исламском радикализме не имеют целью предложить законченное объяснение этому столь сложному явлению. Чем больше новых концепций и подходов к нему появляется в трудах ведущих западных исследователей, тем больше они порождают мыслей, сомнений, побуждают к поиску

⁴² Roel Meijer, “Jihadi Opposition in Saudi Arabia”, *ISIM Review*, No.15, spring 2005, p.16.

⁴³ Stéphane Lacroix, “Post-Wahhabism in Saudi Arabia”, *ISIM Review*, No.15, spring 2005, p.17.

иных решений. Но без учета этих концепций и подходов, без полноценного освоения всего накопленного знания сегодня уже трудно выйти на уровень проблемы. «Блеск и нищета» отечественного исламоведения состоит в том, что его несомненным достоинством является хорошее знание первоисточников и преемственность научной традиции, а неотъемлемым недостатком – слабое знакомство с зарубежной теоретической мыслью. Рассмотрение исламского радикализма в ее зеркале – попытка отчасти восполнить этот пробел.