

ИНСТИТУТ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

Р.Г. Ланда

**ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ:
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ**

Москва 2005

Научное издание

Р.Г. ЛАНДА

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ
М., 2005, 286 стр.

Мнение автора может не совпадать с точкой зрения Института.

ISBN 5-89394-145-4

ISBN 5-89394-145-4

© Институт Ближнего Востока

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава I	
ПРИЧИНЫ ПОЛИТИЗАЦИИ ИСЛАМА	13
§ 1. Политическая культура и насилие в мире ислама	14
§ 2. Исламизм и суфизм	25
§ 3. Национализм и ислам	32
§ 4. Ислам и социализм	36
§ 5. Понятие «политический ислам»	39
Глава II	
ИСЛАМ И РЕВОЛЮЦИЯ	50
§ 1. Исламский фундаментализм в исторической ретроспективе	51
§ 2. Фундаментализм умеренный и радикальный	57
§ 3. Революционный опыт мира ислама	64
Глава III	
ГЕНЕЗИС ИСЛАМО-ЭКСТРЕМИЗМА	77
§ 1. Исламская революция в Иране	77
§ 2. Эхо афганской войны	91
§ 3. Радикальный фундаментализм и терроризм в арабских странах	101
§ 4. Проблема Чечни	150
§ 5. Кашмир, Косово, Нью-Йорк... далее – везде	174
Глава IV	
ЭВОЛЮЦИЯ К «ПОСТИСЛАМИЗМУ»	204
§ 1. Исламизм и традиционализм	204
§ 2. Политический ислам и отношения Восток – Запад	215
§ 3. Факторы стабильности и нестабильности в мире ислама	227
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: ОТ НАСИЛИЯ К РЕАЛИЗМУ	247

ВВЕДЕНИЕ

Небывалая ранее политизация ислама и мощный взлет под его флагом многочисленных и нередко массовых движений во всем афро-азиатском мире, в том числе там, где мусульмане большинства не составляют, характерны для последних трех десятилетий. Достигнув стран Запада, эти движения вызвали там ощущение «исламской опасности» и дали повод «для самых иррациональных интерпретаций». Состояние общества было близко к паническому и буквально за несколько лет качнулось от успокаивающей формулы известного футуролога Фукуямы, приветствовавшего всемирную победу демократии и «конец истории», к гипотезе американца Сэмюэла Хантингтона о неизбежности «войн цивилизаций». Это умонастроение лучше всех определил французский социолог Оливье Монжэн: «С целью выявить одну из самых страшных угроз для демократии и республики легко смешивались буквально все термины – традиционализм, исламизм, фундаментализм, радикализм... Со времен падения в 1989 г. Берлинской стены исламский дьявол, как никогда до этого, воплощал зло внешнего врага, ранее представленного коммунизмом». И хотя были предприняты и на Западе, и на Востоке более спокойные попытки проанализировать ситуацию и классифицировать различные течения в исламе от национализма и секуляризма до «мусульманского традиционализма» и даже (по З.И.Левину) «мусульманского максимализма», настрой умов на Западе в основном оставался прежним¹. Более того, некоторые авторы для характеристики террористических акций исламских боевиков охотно обращались к примерам из истории средних веков.

«"Братья-мусульмане", провоцирующие сегодня бесконечные беспорядки в Египте, Сирии и других арабских странах, – писал в 1983 г. Филипп Азиз, – образуют секретное религиозное и политическое общество, чьи действия восходят непосредственно к старинному ордену ассасинов»². Подобное обращение к истории скрывавшейся в XI – XIII вв. в горах Сирии и Ирана таинственной секты религиозных убийц свидетельствовало о

частичном воскрешении в Европе конца XX в. если не практики, то по крайней мере «духа» крестовых походов того времени.

За прошедшие на рубеже XX – XXI вв. годы кое-что изменилось. Подъем исламизма в одних странах сменился его спадом, в других – отходом от него значительной части ранее ему сочувствовавших. Да и противостоящие ему силы учатся более эффективно с ним бороться и достигли в этом определенных результатов. Тем не менее проблема еще далека от окончательного решения.

К сожалению, выдающийся французский политолог и знаток ислама Жиль Кепель ошибся, утверждая в 2001 г., что «исламистские движения вступили в фазу заката, который с середины 90-х годов XX века становится все более стремительным». Его убежденность не поколебали даже трагические события 11 сентября 2001 года, когда исламисты организовали пиратские авианалеты на Нью-Йорк, что привело к гибели более 6 тыс. американцев. Кепель пишет: «Именно в контексте утраты мобилизующих способностей исламистских идей в мусульманских странах и следует рассматривать столь разрушительную и демонстративную атаку терроризма против святынь американской цивилизации».

Так ли это? Я скорее согласен с автором своеобразного послесловия к книге Кепеля российским исламоведом А.В.Малашенко, считающим, что «11 сентября может быть тиражировано в большем или меньшем масштабе в любое время, в любом месте, против любого государства или целой коалиции государств»³. Нет нужды далеко ходить за примерами: события только 2004 г. в Алжире, Ираке, вообще на Ближнем Востоке, в Испании и, конечно, в России убедительнейшим образом это подтверждают⁴.

Вместе с тем Кепель, конечно, во многом прав. Мир ислама, переживший за последнюю четверть истекшего столетия подлинно революционные сдвиги в политической и, в меньшей степени, социально-экономической жизни – особенно в Иране, Афганистане, Средней Азии, на Кавказе, в Алжире, Боснии, Ливане, Ираке, Судане, Индонезии, даже в определенной степени в Южной Азии и на Аравийском полуострове, – нуждается в стабилизации, успокоении и умиротворении, осмыслении того, что произошло и продолжает происходить. Мусульмане устали от насилия, демагогии, калейдоскопа военных и дворцовых переворотов, массовых репрессий и антигуманной прак-

тики авторитарных режимов, персональных диктатур и казарменной «политической культуры» военных или клерикалов (часто представленных в одном лице), либо стоящих у власти, либо нередко осуществляющих ее на местах. Верно подметив это явление, Кепель видит выход в зарождении «некой мусульманской демократии», которая сумеет «соединить культуру и религию с политическими и экономическими реалиями», а также сможет «разделить пирог» сегодня, чтобы он был пышнее завтра»⁵.

Последний тезис достаточно сомнителен. Кроме нефтедобывающих государств, в основном монархий, мало склонных к демократии и даже к конституционному устройству, в мусульманском мире почти нет стран, обладающих «пышными пирогами», т.е. высокими доходами. Поэтому вопрос о дележе этого самого социального «пирога» в странах ислама – один из сложнейших, как и вообще весь комплекс социальных, материальных, хозяйственных, финансовых и прочих общественно-экономических проблем. К тому же исторически сложилось так, что в этих странах всегда в экономике была значительной роль государства, нередко ограничивавшего по разным соображениям (в том числе религиозным) свободное предпринимательство и развитие частного бизнеса. По мнению многих исламоведов, исламисты всюду стремятся к «равновесию» правительственного руководства и частного сектора, «желая сохранять капитализм в здоровых рамках экономного хозяйствования, связанного с его демографически мелкобуржуазным происхождением», т.е. оставить его на уровне ограниченного накопительства скупых мелких лавочников⁶.

Как представляется, подобная трактовка капитализма в странах ислама чуть ли не в духе Макса Вебера (с его «протестантской этикой» трудолюбия, экономии и чувства долга) не совсем точна. Пример ряда мусульманских государств, прежде всего арабских монархий Персидского залива и других «нефтекратий», т.е. режимов, базирующих свое богатство на доходах от нефти (типа бывшего шахского Ирана или султаната Бруней), побуждает поставить вопрос о формировании на исламском Востоке специфической синкретической социальной общности, а именно «феодально-бюрократического капитала» (ФБК). Этот численно небольшой, но чрезвычайно мощный в финансово-экономическом плане социальный слой сочетает одновременно контроль над политико-административной и хозяйственно-экономической властью, использует методы экономической и внеэко-

номической эксплуатации, преимущества «благородного» происхождения из феодально-аристократической знати и наследственного правления в рамках «традиционного» (2-го по М.Веберу) типа власти, при котором авторитет патриархально-кланового и религиозного лидерства освящен обычаем и традицией, фактически «претендуя быть неограниченной личной властью»⁷.

Подобные системы не нуждаются ни в «здоровых рамках» капитализма, ни в «равновесии» госсектора и частного сектора, ибо, олицетворяя собой первый, обычно владеют (через доленое партнерство и соучастие в частных компаниях официально, «подарки» и тайные отчисления – неофициально) львиной долей второго. Демократия им абсолютно не нужна, а с социальными проблемами, если они все же возникают, ФБК обычно справляется путем социального подкупа части населения (например, предоставлением всякого рода льгот и бесплатных благ «кореным» гражданам, как в Кувейте) и угрозой высылки менее оплачиваемых «некоренных» жителей, нередко составляющих основу производительного населения «нефтератических» государств и очень заинтересованных в сохранении здесь своих рабочих мест.

Но и в других случаях, за редкими исключениями, правящие круги стран ислама не проявляли и не проявляют заинтересованности в эволюции к демократии. Во-первых, большинство жителей этих стран остается бедным, а бедность – плохая школа для демократии. Когда борешься за материальные блага, которых на всех не хватает, тут уж не до законности, равенства и справедливости. Во-вторых, сама специфика господствующих в мире ислама элит исключает или делает крайне маловероятной возможность их демократизации. От Марокко до Индонезии имеющие власть группы десятилетиями присваивают 30–40% национального дохода и ни с кем делиться не собираются. Во многих таких государствах бюрократия и буржуазия практически слились воедино, объединив в одних руках власть и богатство. Инвестируя в частном секторе свои высокие доходы (в том числе незаконные), коррумпированная бюрократия как бы эволюционирует в «просто» буржуазию. Но часто эта эволюция застревает на полпути, так как власть имущим выгодно стать не просто предпринимателями, а превратиться в бюрократическую буржуазию, обладающую и политико-административной, и экономической властью⁸. Демократия противопоказана самому ее существованию, ибо любой контроль снизу над экономикой и

управлением может привести не только к подрыву позиций, но и к уничтожению бюрократической буржуазии как таковой.

Наконец, сама политическая культура мира ислама предполагает, если пользоваться классификацией Макса Вебера, не столько «легальную», сколько «традиционную» (монархию или теократический имамат) и «харизматическую» (диктатуру или однопартийный режим личной власти) формы правления. Редкие исключения из этого правила лишь его подтверждают.

Конечно, мусульманское общество всегда было знакомо с неравенством и социальной поляризацией. Еще в «Мукаддимах» Ибн Халдуна более 600 лет назад впервые появилось понятие «класса» как социальной категории. Однако реальная иерархия у мусульман всегда маскировалась их формальным равенством и осознавалась скорее как принадлежность не к разным социальным слоям, а к занимающим разное положение в обществе различным племенам, кланам, семьям, этносам, землячествам, конфессиям, религиозным (обычно – суфийским) братствам, сектам и течениям. Иерархия внутри них осознавалась как «естественная» и протеста не вызывала. Имела место также, разумеется, иерархия другого рода – военная, чиновничья и т.п. Поэтому социальные противоречия и социальная борьба в мире ислама, ничуть не менее жесткие, чем везде, редко осознавались как таковые: обычно они вуалировались родственными, профессионально-традиционными и этноконфессиональными связями, доминировавшими над всеми прочими. В результате на первый план выходила межэтническая, межконфессиональная и межклановая борьба. Поэтому экономическая и социальная история, не говоря уже о политической, в мире ислама очень часто не совпадали, что еще больше затрудняло понимание и без того сложных структур и механизмов исламского общества⁹.

Архаичность и традиционализм, свойственные данному обществу, во многом являются следствием его жесткого противостояния Западу и всему исходящему от Запада, в том числе модернизации и особенно «вестернизации». При этом не надо впадать в широко распространенную ошибку, приписывая исламу несовместимость с капитализмом и враждебность ему. Известный во Франции и за ее пределами знаменитый исламовед Максим Родинсон доказал, что ислам сам по себе не препятствует ни рыночной экономике, ни свободе предпринимательства¹⁰. Но являясь религией, наиболее полно регулирующей и контролирующей жизнь верующих, ислам препятствует

проникновению в мусульманскую среду всего «немусульманского», особенно «импортных идеологий» любого вида и направления. Несомненно, это в какой-то степени мешает «осовремениванию» мира ислама, затрудняет его модернизацию.

Можно сравнить положение на мусульманском Востоке с ситуацией на Дальнем Востоке и в Юго-Восточной Азии, где синтоизм, буддизм, даосизм, конфуцианство отличаются большей гибкостью, менее выраженной и менее жесткой догматикой, большей обращенностью к этике, морали, внутреннему миру и нормам поведения человека. Отсюда – меньшая жесткость предписаний и нетерпимость, большая свобода действий верующего. Отсюда же – прагматизм, составляющий основное кредо либерального порядка и свободной инициативы. А ведь только конфуцианство, широко распространенное по всему региону Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии (причем не только среди общин китайских эмигрантов – хуацяо), «настолько рационально, что находится на границе того, что вообще может именоваться религиозной этикой». К тому же в смысле отказа от всех неутилитарных мерок оно трезво как ни одна другая этическая система. Эту формулу Вебера стоит учесть, имея также в виду нередко наблюдаемый в этом регионе религиозный синкретизм и возможность сочетания различных религиозных учений, обычно на почве дальновидного практицизма¹¹.

Естественно, у стран данного региона есть свои противоречия с Западом в условиях сохраняющейся военно-политической гегемонии последнего, его экономической и культурной экспансии, ставшей еще более заметной и многообразной в эпоху глобализации. Но отдавая себе отчет в необходимости сотрудничать с ним, причем, как правило, на его условиях, эти страны находят оптимальный вариант такого сотрудничества, гибко варьируя его от полусогласия-полукритики до полуконкуренции-полупартнерства, а в ряде случаев – настоящей конкуренции и полноправного партнерства. А в государствах ислама почти нет условий для такого варианта и тем более для такого партнерства. Исключения составляют лишь Индонезия и Малайзия – полиэтничные и многоконфессиональные страны, в которых тенденция к религиозному синкретизму, обилие различных культов и их реликтов, забота об унитарности государства и нейтрализации любых тенденций к сепаратизму привели к тому, что сам ислам здесь «как вероучение

и религиозная практика размыт... элементами индобуддийских и анимистических верований, тесно переплетается с ними»¹².

Совершенно по-иному следует подходить к роли ислама в Африке, на Ближнем Востоке и в Южной Азии, хотя пример относительно немногочисленных мусульман-моро на Филиппинах, да и события недавнего времени в Индонезии и некоторых других странах Востока и не только Востока показывают несостоятельность чисто «географического» подхода к проблеме. Но все же именно в бассейне Средиземноморья, на севере Африки и на Ближнем Востоке, а также на юге Европы цивилизация ислама, привнесенная арабскими завоевателями, впервые столкнулась с христианской цивилизацией Запада. И это противостояние, которому скоро исполнится 1400 лет, продолжается, то затухая, то вновь вспыхивая, вплоть до сегодняшнего дня. Сначала, в VIII – IX вв., инициатива была в руках мусульман, завоевавших огромную территорию от Пиренеев до Гиндукуша. Но с X в. мир ислама стал терять свои владения в Европе, а с XI в. – и на Востоке в результате крестовых походов. В этом противостоянии обе стороны не только воевали, но и многому учились друг у друга, взаимно обогащая свою науку, культуру, технику, производство, искусство, архитектуру. При этом, справедливости ради, стоит заметить, что до XIII – XV вв. преимущество было за мусульманами, и во многом именно Европа заимствовала тогда достижения арабо-исламской цивилизации, а не наоборот. Однако наступление в Европе эпохи Возрождения, а затем – Просвещения коренным образом изменило ситуацию. Культурно-историческое лидерство перешло к Западу.

Военно-политическое противостояние тем не менее продолжалось. В 1453 г. турки-османы, завоевав Константинополь, положили конец существованию Византии, в дальнейшем распространив свою власть на Балканы и юго-восток Европы. Но в 1492 г. короли Испании завоевали Гранаду – последний мусульманский эмират на Иберийском полуострове. Османо-испанское соперничество на Средиземном море, продолжавшееся почти два столетия, оставило в качестве печального наследия корсарство, которое возникло вообще-то намного раньше, но именно в XV – XVII вв. приобрело наибольший размах. В нем больше преуспели мусульмане, но их противники, особенно генуэзцы и каталонцы, а также мальтийские рыцари, мало в чем им уступали.

Начавшаяся в XVI – XVII вв. эра колониализма окончательно рассорила Запад со всем Востоком. Однако на отношениях мира ислама с Западом это сказалось наиболее болезненно, так как все бедствия колониализма мусульмане воспринимали сквозь призму тысячелетней традиции войн, политической и религиозно-идеологической борьбы с переменным успехом, ностальгии по когда-то одержанным победам и блеску мусульманских империй Дамаска, Багдада, Кордовы, Каира и Стамбула, жажды мести за не менее многочисленные поражения. Мусульмане, дольше других жителей Востока общавшиеся и сражавшиеся с европейскими иноверцами, и обид на них, и претензий к ним накопили больше, чем, скажем, индуисты, буддисты или конфуцианцы. Поэтому они и были особенно упорны в антиколониальном сопротивлении, в неприятии всего «западного», в отстаивании своей самобытности, в исполнении роли твердых последователей и хранителей традиций религиозного, духовного и культурного наследия прошлого. Странники «таклида», т.е. традиций (в России их называли «кадимистами» – приверженцами старины), среди них всегда составляли большинство.

К концу XIX в. почти все страны ислама были превращены либо в колонии Запада, либо в зависимые от него государства. Разумеется, такое положение было чревато социальным и политическим взрывом. В его подготовке и осуществлении неизбежно велика должна была быть роль ислама, так как он является в мусульманском обществе не только господствующей религией, но также философией, мировоззрением, сводом правил морали и повседневной жизни, практическим руководством в быту и различных сферах общественно-хозяйственной деятельности. Однако ислам был в целом религией охранительной, консервативной. Сопrotивляясь навязыванию извне чуждых ему идей и порядков, он в то же время не был запрограммирован на бунт, мятеж, анархию, направленные на свержение существующего строя. Особенно если господство этого строя воплощал традиционный правитель – шах, султан, эмир, бей. Между революцией и стабильностью ислам делал выбор, безусловно, в пользу стабильности. Тем более что само слово «революция» (как и «конституция», «свобода», «равенство» и т.п.) было запрещено даже произносить в главной мусульманской державе на рубеже XIX – XX вв. – Османской империи, на повелителя которой (султана-падишаха Абдул-Хамида II), носившего титул халифа, ориентировались тогда все мусульмане-сунниты¹³.

Однако логика самой жизни привела к небывалой политизации ислама, к восприятию им многих ранее ему неизвестных и даже враждебных идей и понятий, в том числе понятия «революция». Этот процесс занял почти весь XX век. Тому были свои причины.

Всесторонний научный анализ данного процесса (далеко еще не завершено и во многом непредсказуемого) ввиду его многоаспектности, противоречивости и необъятности чисто фактологического материала вряд ли по силам одному человеку. Поэтому автор настоящей книги использовал при ее написании (помимо источников и литературы, на которые даны ссылки) материалы научных дискуссий, в которых он принимал участие, а также – своих встреч и бесед с отечественными исламоведом С.Э.Бабкиным, В.Я.Белокреницким, А.А.Игнатенко, А.В.Кудрявцевым, З.И.Левиным, Д.В.Макаровым, М.Ю.Роциным, а также с известным французским знатоком ислама Максимом Родинсоном. Автор одновременно выражает благодарность С.Ю.Серегичеву за предоставленные материалы и помощь при анализе ситуации в Судане.

¹ *Левин З.И.* Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988, с. 10; *Roy O.* Généalogie de l'islamisme. P., 1995, с. 5.

² *Aziz Ph.* Les sectes secrètes de l'islam. P., 1983, с. 8.

³ *Кепель, Жиль.* Джихад. Экспансия и закат исламизма (перевод с фр.). М., 2004, с. 9, 21, 444.

⁴ Одним из последних примеров являются ужасающие события в г. Беслан в Северной Осетии, где в результате нападения исламских боевиков погибли свыше 350 и ранены более 700 чел. (Известия, 2–10 сентября 2004 г.).

⁵ *Кепель, Жиль.* Указ. соч., с. 350.

⁶ *Charney J.-P.* Sociologie religieuse de l'Islam. P., 1994, с. 350.

⁷ *Weber M.* The Theory of Social and Economic Organization. London, 1947, с. 37.

⁸ Социальный облик Востока. М., 1999, с. 251–255.

⁹ *Rodinson M.* L'Islam: politique et croyance. P., 1995, с. 187–194, 209–213.

¹⁰ *Ibid.*, с. 83–186. Это же было доказано в более ранних трудах М.Родинсона «Ислам и капитализм» (1966 г.) и «Марксизм и мусульманский мир» (1972 г.).

¹¹ *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994, с. 66; *Восток-Oriens*, 1993, № 1, с. 121–137.

¹² *Сумский В.В.* Национализм и авторитаризм. Политико-идеологические процессы в Индонезии, Пакистане и Бангладеш. М., 1987, с. 9; Малайзия (справочник). М., 1987, с. 39.

¹³ *Петросян Ю.А.* Османская империя: могущество и гибель. М., 1990, с. 221.

Глава I ПРИЧИНЫ ПОЛИТИЗАЦИИ ИСЛАМА

Политическая культура мира ислама всегда допускала насилие, но в основном – против «неверных», отступников и «врагов ислама». Внутри же своей общины можно было обычно выступать лишь против «плохих мусульман», которые своими действиями (в том числе при управлении государством, предприятием и т.п.) нарушают предписания Корана и шариата, заветы пророка и постановления духовных авторитетов. Но судить о том, было ли такое нарушение и действительно ли является тот или иной (особенно высокопоставленный) человек «плохим мусульманином», могли тоже лишь те же духовные авторитеты, обычно связанные с элитой общины мусульман. Постепенно жизнь вносила, конечно, свои коррективы в эту веками установившуюся практику. И даже закосневшее в традиционной старине мусульманское общество стало обновляться, меняя свои обычаи, представления и даже социополитические механизмы.

Этот процесс был для мусульман (и остается) сам по себе весьма болезненным ввиду их исключительной сплоченности, приверженности традициям часто идеализируемого ими прошлого, чрезвычайно устойчивого в их среде консерватизма, ориентации на коллективное мнение уммы (всего «сообщества мусульман») и на решение всех проблем в духе священных текстов. Власть и государство для мусульман – понятия почти религиозные, так как в идеале они должны быть сведены к теократии, не знающей разделения светского и духовного начал. Поэтому присущая исламу (не только на ранних этапах его развития) могучая сила объединения верующих, интеграции их всех, независимо от происхождения, социального статуса и национальной (даже расовой) принадлежности, в единую общину всегда была серьезным препятствием для любых изменений менталитета, привычек и миропонимания мусульман, для их расхождений и тем более раскола по нерелигиозным мотивам. Даже деление приверженцев ислама на суннитов и

шиитов, на множество сект (алавитов, друзов, зейдитов, ибадитов, исмаилитов, имамитов и т.д.) и, более того, огромное число религиозных братств в принципе не противоречит вышесказанному, ибо, за редкими исключениями, никогда не мешало их стремлению к объединению против «неверных», особенно в случае угрозы извне. Другое дело, на какой основе предлагалось и достигалось такое объединение...

Все это, однако, не должно скрывать реального облика мусульманского общества, под завесой религиозности прячущего исключительное обилие экономических, социальных, этнических, культурно-лингвистических, социально-исторических и прочих различий. Некоторые из них идут из глубины веков отношений господства – подчинения между теми или иными племенами, областями, общинами, городами, кланами, даже кастами (в Южной Азии), корпоративными группами и всякого рода (региональными, профессиональными и иными) сообществами. Но этот потенциал нестабильности всегда лишь усиливал роль и значение государства и религии (следовательно, бюрократии и служителей культа) как факторов стабилизации и интеграции. Это – одно из объяснений (но не единственное!) авторитарного (иногда даже тоталитарного) характера большинства политических режимов в государствах ислама. И это же – причина предпочтения силовых методов решения такими режимами почти всех возникающих перед обществом проблем, особенно в тех случаях, когда авторитета религиозных лидеров оказывается для этого недостаточно.

§ 1. Политическая культура и насилие в мире ислама

Политическая культура является важнейшей составной частью политической жизни общества, которую она во многом определяет, регулирует и направляет. У нас часто и в прошлом, и сегодня недооценивали ее роль и значение. Обычная схема раньше была такова: из экономических интересов прямо вытекают те или иные социальные интересы, реализация которых в дальнейшем и составляет содержание политического процесса. Однако при этом терялся важный элемент схемы – политическая культура общества, от которой зависело, как оно отреагирует на тот или иной вызов, как быстро и глубоко его осознает и как при этом поведет себя, какими методами и способами будет решать (или, наоборот, не решать) возникшую

проблему. Очень часто страны и народы (тем более организации и их лидеры), находящиеся примерно в одних и тех же обстоятельствах, ведут себя по-разному исключительно в силу разного уровня и разного характера сформировавшейся у них политической культуры.

Кратко ее можно представить как «исторический опыт, память социальных общностей и отдельных людей в сфере политики, их ориентации, навыки, влияющие на политическое поведение»¹. Если исходить из этого определения, то политической культуре практически всех стран должно быть свойственно насилие, ибо история любого государства на земном шаре изобилует примерами жестокости и кровавых столкновений в ходе бесчисленных войн (в том числе гражданских), завоеваний, иностранной оккупации, массовых столкновений, народных восстаний, политических репрессий, религиозных конфликтов и этнических «чисток».

Однако постепенно не только лучшие умы человечества, но и целые народы, во всяком случае составляющее их основу здравомыслящее большинство, делали надлежащие выводы из тяжелого исторического опыта. Они критически осмысливали горькую память о содеянном и, соответственно, меняли свои навыки, политическое поведение и способы отстаивания своих интересов, все больше предпочитая делать это в рамках мирного состязания и обязательного для всех закона.

Разумеется, подобные изменения, кстати весьма трудно проникавшие в политическую культуру всех стран и народов и весьма медленно в ней закреплявшиеся, происходят в условиях успешного экономического развития, роста уровня жизни, расцвета общей культуры и просвещения, что помогает, помимо всего прочего, осознать ценность человеческой жизни как таковой, неповторимость индивидуальности каждой личности. Общество при этом достигает, согласно теории известного философа и классика мировой социологии Эмиля Дюркгейма, стадии «органической солидарности», при которой каждый индивид выполняет свои функции, не похож на других и, следовательно, незаменим, ибо все они одинаково необходимы для жизни общества. Стоит ли говорить, что в таком обществе люди продолжают конкурировать и бороться за свои интересы, но уже свободны от необходимости борьбы за физическое выживание и за личную свободу, а поэтому способны и к уважению чужого мнения, и к соглашению с конкурентом на основе даль-

новидного прагматизма. Собственно, на этом и основывается гражданское общество, при котором государство действительно превращается, по идее Жан-Жака Руссо, в «общественный договор» всех его граждан.

Однако все попытки перенести эти ценности западного опыта на Восток, за редкими исключениями, потерпели крах. И дело здесь не в «киплинговской» несовместимости Востока и Запада, а в иной исторически сложившейся социальной, экономической и психологической ситуации на Востоке, где господствует, в соответствии с терминологией того же Дюркгейма, «механическая солидарность» полуархаичных или по преимуществу традиционных обществ, в рамках которой личности не дифференцированы, похожи друг на друга, взаимозаменяемы, испытывают сходные коллективные чувства и привязанности. Это выражается и в широко известной прочности восточной общины (кровнородственной, соседской, религиозной как в городе, так и в деревне), а также во всемерной включенности восточного человека в тесно сплетающиеся сети патриархальных, родовых, клановых, племенных, семейных, этнических, конфессиональных, земляческих и иных социальных связей. Вне общины, вне этих связей человек на Востоке не существует как член общества. Поэтому люди там, за немногими исключениями, боятся приобщиться к чужому наследию, «импортным» социокультурным ценностям, к иной политической культуре, не имеющей перспективы прижиться у них на родине.

«Человеческие страсти пасуют только перед лицом нравственной силы, которую они уважают. При недостаточности авторитета подобного рода господствует право сильного, и явное или скрытое состояние войны неизбежно становится хроническим»². Это высказывание Дюркгейма как нельзя лучше характеризует ситуацию, сложившуюся в последние десятилетия на Востоке, особенно в мире ислама. Собственно говоря, она существует уже давно, но именно в последние годы, непрерывно эволюционируя отнюдь не в лучшую сторону, достигла своего апогея.

Когда-то итальянский мыслитель Вильфредо Парето писал: «Проблема организации общества должна решаться не декламациями вокруг более или менее смутного идеала справедливости»³. Но даже подобные «декламации» в виде лозунгов «свободы, равенства, братства», демократии, парламентаризма и модернизации слишком часто превращались в практи-

ке держав Запада на Востоке всего лишь в пропагандистскую оболочку военной, экономической и идеологической экспансии, имевшей целью отнюдь не «просвещение» или «эмансипацию туземцев», а неприкрытое колониальное господство. Да и о каком «просвещении» могла идти речь, если даже такой знаменитый мыслитель, как Шарль Луи Монтескье, считал, что жаркий климат Востока чуть ли не явился причиной распространения там рабства!⁴

Длительное противостояние с Западом породило исламский фундаментализм, связанный, по мнению одних западных социологов, с «социально-экономическими слоями, вовлеченными в сектор докапиталистического производства и социальными группами, им вскормленными», а по мнению других, – с «категориями, возникшими вследствие модернизации мусульманских обществ», т.е. интеллигенцией, служащими, буржуазией и студенчеством, решившими сделать ислам знаменем своих требований⁵.

Последнее обстоятельство, зорко подмеченное французским исламоведом Оливье Руа, заслуживает особого внимания, так как имеет прямое отношение к специфике политической культуры мира ислама. В большинстве случаев вопрос о действительной или искренней религиозности инженеров, учителей, университетских профессоров и даже иногда физиков-ядерщиков, нередко в наше время возглавляющих организации исламских фундаменталистов, даже не стоит. Ислам для них – прежде всего политическое оружие, одновременно концентрирующее в себе не столько мировоззрение и миропонимание, сколько этнонациональную и этноконфессиональную идентичность, духовную связь с широкими массами единоверцев-соотечественников, верность народным традициям и символ антизападного патриотизма.

Также верна следующая констатация многих экспертов: «Прежде всего важно подчеркнуть, что главной целью исламистских движений является... реисламизация исламских обществ, впадших в невежество. Для исламистов главные виновники этого – нынешние лидеры мира ислама, проявившие слабость, позволившую Западу обосноваться на землях ислама»⁶. В подобных условиях исламизм становится естественной формой политической оппозиции своему прозападному правительству.

При всех различиях и противоречиях между интеллектуально-предпринимательской элитой и простым народом в

странах ислама и та, и другая стороны в равной мере возмущены агрессивной «вестернизацией», а в последнее время – и процессами глобализации, грозящими оставить не у дел элиту и окончательно разорить неимущие низы города и деревни, кое-где составляющие до 40% (даже до 50–60% в отдельных случаях) жителей большинства мусульманских государств. Кроме того, почти все страны ислама (за исключением нефтедобывающих, да и то не всех) живут в состоянии постоянной социальной напряженности. Она порождена свехурбанизацией, маргинализацией значительной части горожан вследствие этого, засильем диктатур или полудиктаторских однопартийных режимов личной власти, всевластием земляческих или конфессиональных кланов, свехобогатением монархических и дворцовых клик (в том числе при формально республиканских режимах). И все это происходит в условиях повышения грамотности (и, следовательно, социального и гражданского самосознания) населения, уменьшения различий в уровне культуры мужчин и женщин, проявления большей заботы о будущем детей. Во многом это – следствие модернизации, но обратившееся, как ни странно, против Запада. Решающую роль сыграла традиция⁷.

Колониализм западных держав, проявлявший себя до начала XX в. в самых жестоких, порой варварских формах, сопровождался высокомерием и расизмом, теориями «бремени белого человека» и «цивилизаторской миссии» колонизаторов, которым-де лишь предстоит сделать жителей Востока «настоящими людьми». Мусульманами все это воспринималось особенно остро, поскольку наряду со страданиями от экономической эксплуатации, военного насилия и политического гнета они рассматривали колониализм иноверцев еще и как вмешательство в их духовную жизнь, как посягательство на их национальную самобытность и основы их религии, которая для них давно уже стала также жизненной философией и почти образом жизни.

Естественно, не стоит забывать и то позитивное, что возникло на Востоке благодаря колониализму, т.е. развитие промышленности и образования, новых технологий и коммуникаций, открытие и разработку природных ресурсов, градостроительство и модернизацию всех сторон жизни, формирование новых социальных сил – предпринимателей, современной интеллигенции и пролетариата. Но, во-первых, все эти блага ко-

лонизации большинство стран Востока в полной мере ощутило лишь в XX в., а до этого многолетний (для некоторых – даже многовековой) колониальный гнет воспринимался как абсолютное зло. А во-вторых, даже там, где указанные блага проявились раньше (например, в Алжире, Тунисе, Индии, Египте к концу XIX в.), они лишь способствовали более глубокому осознанию мусульманами своего неравенства и угнетенного, прижатого положения.

В некоторых кругах стран ислама, подвергшихся влиянию Запада, возникли группы западников-модернистов, которые видели путь к освобождению своих народов в дальнейшей и ускоренной «вестернизации», в максимальном усвоении западных ценностей в политике, науке, культуре, быту и хозяйственной практике. Но большинство пошло не за ними. Оно оказалось вовлечено в очередной «возврат к истокам», к первоначальной чистоте ислама, который мусульманский мир регулярно переживает с момента своего возникновения, особенно в периоды конфронтаций с иноверцами и глубоко ощутимых угроз своему образу жизни и социальному порядку.

Первым ответом мусульман на колониальную экспансию Запада, его военно-политический и культурно-идеологический вызов явился панисламизм, требовавший сплотить всех мусульман на основе преодоления идейных и прочих различий между разными их направлениями и течениями. Панисламизм эффективно использовался османскими султанами, считавшими себя халифами всех мусульман. Ради утверждения своего авторитета они поощряли осуждение всего западного, пропагандировали достижения мусульманской цивилизации и необходимость единства всех мусульман от Марокко до Синьцзяна под эгидой Стамбула. Многие идеологи панисламизма способствовали возникновению в странах ислама партий и организаций, проповедовавших объединение всех мусульман (в том числе в немусульманских государствах) под властью султана-халифа⁸. Это оставило свой след в коллективной памяти мусульман и периодически всплывает на поверхность политической жизни мира ислама (в частности на рубеже XX – XXI вв.) в виде лозунгов «возрождения халифата» и прочих рецидивов «халифатизма».

Неспособность панисламизма противостоять Западу привела к упадку этого движения. Пришедшее ему на смену халифатистское движение 20-х годов в основном вскоре тоже со-

шло на нет. И это движение, и сам панисламизм к тому времени исчерпали себя. Их место заняли иные мусульманские течения и теории, в основном мусульманского национализма и в меньшей степени мусульманского социализма. Главной целью последнего было доказать, что все основные и стоящие внимания идеи социализма уже изложены в Коране. Что же касается национализма, то в странах ислама он никогда не отделялся полностью от идеи мусульманской общности. Даже придерживавшиеся секуляристских убеждений националистические лидеры, как правило, старались сочетать стремление к созданию национального светского государства с идеями исламского модернизма в духе аль-Афгани и Абдо. В некоторые националистические доктрины лидеров государств ислама в XX в. (Насера в Египте, Бен Беллы и Бумедьена в Алжире, Каддафи в Ливии, Зульф리카ра Бхутто в Пакистане, Али Шариати в Иране) были органично интегрированы идеи мусульманского социализма⁹.

Ислам оставался частью идеологии практически всех националистов мусульманских стран. В Египте уже в 20-е годы возникла Ассоциация братьев-мусульман (АБМ), предвосхитившая идею современных фундаменталистов о создании исламского государства, конституцией которого был бы Коран. В Алжире чуть позже была образована Ассоциация улемов-реформаторов, формально стоявшая вне политики, но считавшая алжирскую нацию «мусульманской». Ее лозунгом было: «Алжир – моя родина, ислам – моя религия, арабский – мой язык»¹⁰. В годы революции в Алжире – пожалуй, наиболее «вестернизированной» из арабских стран – националисты наряду с сугубо светскими формулами в духе классического западного либерализма выдвигали также лозунги о «естественности арабизма и ислама», своих бойцов называли «муджахидами» (т.е. «участниками джихада», «борцами за веру») и требовали от них «ведения борьбы в соответствии с принципами ислама»¹¹. Это не мешало им впоследствии вести речь о социализме, который одно время даже объявлялся в Алжире «марксистским».

Ряд вариантов мусульманского социализма, распространенных на Востоке в 60–80-е годы, восходил к взглядам известного татарского революционера и мыслителя Мирсаида Султан-Галиева, недооцененного и отвергнутого в 20-е годы, а потом загубленного Сталиным. Султан-Галиев умел соединять, казалось, несоединимые постулаты социализма и ислама, сводя их к общему знаменателю идей социальной справедливо-

сти, общественного блага, взаимопомощи и взаимного доверия, традиционной нравственности и трудовой морали. А по поводу роли ислама в процессе эволюции мусульманского общества его анализ, по мнению многих историков России и зарубежья, «оказался настолько глубоким и точным, что его значимость в подлинном масштабе раскрывается только в наши дни»¹². Недаром Бен Белла говорил, что «идеи Султан-Галиева произвели на него сильное впечатление», а Бумедьен и Каддафи полностью восприняли противопоставление Султан-Галиевым «угнетающего индустриального Севера» и «угнетенного крестьянского Юга»¹³.

Таким образом, политическая культура мира ислама на рубеже XX – XXI вв. включает в себя и традицию многовековой (а поэтому глубоко укоренившейся) «механической солидарности» (в рамках общины любого уровня – от большой семьи до общности всех мусульман деревни, города, страны), и опыт тысячелетнего противостояния христианскому миру (в основном западному, но восточноевропейскому тоже), и память – не только о победах над европейцами, но и о неудачах, унижениях и лишениях эпохи колониализма, которая, по мнению большинства мусульман, далеко не закончилась. Конечно, западничество и модернизация также являются компонентами этой культуры, существенно обогатившими ее за последние 200–100 лет. Но они в ней не преобладают, более того – с трудом в ней удерживаются, часто мимикрируя и выступая в неотрадиционной форме. Например, элементы социализма (включая марксизм) если и интегрировались в политическую культуру мусульман, то обычно путем обращения, с одной стороны, к раннеисламским постулатам равенства и взаимопомощи единоверцев, а с другой, – к формулам антиимпериализма, антизападничества и борьбы с несправедливостью, исходящей от «неверных».

Исламский экстремизм справедливо считают «конфронтационным, агрессивным, непрактичным и догматичным». Однако не следует считать таковыми всех мусульман. Х.А.Джавад полагает, что такая точка зрения «преобладает в странах, где мусульман преследуют и подавляют только за желание подтвердить свою самобытность». Это, конечно, преувеличение. Но все же стоит послушать работающего в Англии датского исламоведа Йоргена Нильсена, по словам которого исламский экстремизм, хоть и представляет «незначительное меньшин-

ство» по сравнению с «преобладающим большинством мусульман, не привлекающим внимание прессы», все же стал международным явлением. И во многом это происходит там, где, согласно Джаваду, «мусульмане не имеют законных средств для выражения своего недовольства экономической политикой и дипломатией Запада, воспринятой их (мусульман – Р.Л.) деспотическими правительствами»¹⁴.

В этой связи не должно вызывать удивления соответствующее политическое поведение мусульман, их ориентация на насильственные методы борьбы за свои национальные и социальные интересы (обычно преподносимые в религиозной оболочке), за справедливость и против «неверных», будь то «шурави» из СССР или же империалисты «нечестивого» Запада. Еще более обоснована с религиозной точки зрения их борьба против стоящих у власти «плохих мусульман», нарушающих положения Корана и шариата или же прислуживающих «неверным».

Непонимание всего этого комплекса представлений (иногда, возможно, просто отсутствие информации о нем), еще чаще – нежелание с ним считаться и принимать его всерьез, слепая уверенность в своей правоте и в конечном торжестве «свободы и демократии» (или же, как было в Афганистане, социализма и «власти трудящихся») над исламо-экстремизмом лишь объективно его усиливают. Чисто военные победы над ним всегда оказываются временными, поскольку не решают проблему по сути, не меняют характера отношений между миром ислама и Западом, не устраняют ни причин их противостояния, ни его все умножающихся негативных последствий.

Новый «возврат к истокам» мира ислама в наши дни вызван и продолжением наступления Запада в сферах экономики, политики и технологии, и ползучей «вестернизацией» быта, нравов, социальных связей между людьми, подрывающей традиционную монополию ислама в этих сферах жизни мусульманского общества, и болезненной ломкой структур этого общества в ходе его трудного приспособления к требованиям модернизации хозяйственных механизмов и глобализации мировых экономических связей. В сущности, прямым результатом этих процессов модернизации и глобализации явились быстрый рост обнищания Востока, высокие темпы разорения крестьянства и обильное пополнение социальных низов восточного города гигантской массой сельских маргиналов. Около половины этих лиц остаются безработными или людьми без опре-

деленных занятий, что превращает города прежде всего мусульманского Востока в социальный пороховой погреб. Частично это находит свое отражение в нарастании политического и иного (например, криминального) насилия, прежде всего в городах мира ислама, в том числе даже в таких ранее относительно спокойных и благополучных государствах, как Саудовская Аравия¹⁵.

Сельские и городские общественные низы, для которых характерны отчаяние и склонность к крайним методам социального протеста, составляют более трети мусульман от Марокко до Бангладеш. В Иране к началу исламской революции только в крупных городах насчитывалось 1,5 млн. пауперов и люмпенов. В Пакистане к началу 80-х годов прошлого века три четверти горожан были неимущими или малоимущими. В Ливане основная часть неимущих представлена шиитами (1,2 млн. чел., т.е. около 40% населения). Кроме того, эта страна потеряла только за 16 лет гражданской войны, завершившейся лишь к 1991 г., более 168 тыс. чел. убитых и 760 тыс. раненых, 750 заводов и мастерских, множество отелей и магазинов, что довело долю безработных в этой стране до 35% экономически активного населения. Удельный вес лишенных работы и лиц неопределенных занятий составил к началу 80-х годов до 17% в Тунисе, до 20% в Марокко, до 22% в Алжире. В столице Египта Каире тогда же до 56% жителей относились к городским низам¹⁶. Это создавало почву для влияния в этих странах исламо-экстремистов, проповедующих и применяющих методы насилия.

Если вспомнить о наличии ливанцев и египтян почти во всех уголках арабского мира, соответствующие настроения становятся достоянием всех арабов. Еще больше это относится к палестинцам, две трети которых с 1948 г. находились на положении беженцев в лагерях ООН. И хотя сейчас эта доля на деле существенно понизилась (многие, получив образование и квалификацию, сумели включиться в экономическую и прочую жизнь стран пребывания), формально это так. Чувствующие себя апатридами, палестинцы на оккупированных территориях, за их пределами, да и в самом Израиле стали все чаще переходить, особенно с началом в 1987 г. интифады (массового движения протеста), от сравнительно умеренного национализма к более воинствующему исламу со всеми неизбежными последствиями. Создание в 1994 г. органов Палестинской автономии на Западном берегу Иордана и в секто-

ре Газа, казалось, должно было оказать на них успокаивающее воздействие. Но дальнейший ход событий, во многом определявшийся не самими палестинцами, а политикой некоторых арабских государств, контролировавших многочисленные палестинские диаспоры, а также противоречившими часто друг другу действиями Европейского сообщества и разных фракций правящих элит Израиля и США, привел лишь к усилению таких радикальных организаций, как ХАМАС, «Исламский джихад», «Бригада мучеников Аль-Аксы», и ослаблению умеренного, светско-националистического крыла палестинцев. С апреля 2004 г. руководство автономии даже заявило о включении в его состав некоторых представителей этих организаций¹⁷.

Действия экстремистов-радикалов имели два важных последствия. Во-первых, способствуя разрушению и без того слабой экономики населенных палестинцами территорий (например, доход на душу населения только за три года борьбы в секторе Газа снизился на 41%), они ухудшали общую ситуацию и еще больше стимулировали чисто социальное недовольство, не говоря уже о нагнетании этнонационалистических страстей. Во-вторых, эти действия приводили к обострению антиизраильских настроений во всех арабских, да и мусульманских странах (например, в Иране или Пакистане), усиливали там позиции исламистов, стимулируя оказание ими в различной форме помощи палестинским радикалам¹⁸.

Каковы бы ни были первоначальные причины, толкающие социальных маргиналов мира ислама к экстремизму, социально-психологическая логика их поведения достаточно схожа. В поисках выхода из своего бедственного положения они обращаются к архаичному эгалитаризму и уравнивательным принципам ранней мусульманской общины, к традициям института «садака», предписывающего всем имущим мусульманам помогать нуждающимся единоверцам. Не искушенные в политике, эти люди объясняют себе (вернее, чаще всего им объясняют это идеологи фундаментализма) свои несчастья забвением Корана и шариата, заветов Пророка и других предписаний ислама, а также следствием «бид'а» (недозволенных новшеств), вводимых «плохими мусульманами». И не даром именно представители социальных низов мусульманских городов стали массовой опорой исламо-экстремизма.

Остается добавить, что этими неграмотными массами руководят люди, хорошо подготовленные, образованные и обла-

дающие финансовыми средствами. Запад в какой-то мере сам содействовал этому, всячески поддерживая исламистов в Афганистане, Пакистане и Саудовской Аравии, дабы их руками вести борьбу не только с советскими войсками, но и вообще с влиянием (в том числе духовным, культурным и идеологическим) СССР в регионе. То же самое делал Израиль на оккупированных территориях, противопоставляя контролировавшийся им рост авторитета фундаменталистских ассоциаций влиянию Палестинской компартии. И в том, и в другом случае Запад выиграл. Но какой ценой! Практически – ценой превращения целого региона в настоящий заповедник исламо-экстремизма. Эти действия способствовали тому, что проблемой мусульманской интеллигенции стал «не отказ от модернизации, а исламизация этой модернизации»¹⁹. Технические факультеты и педагогические институты, ранее бывшие рассадниками атеизма и левых идей, стали прибежищем исламизма.

Бурно прогрессировала и политизация ислама, при которой мечети и различные религиозные учреждения превращались в центры объединений и ассоциаций, более сплоченных и крепких, чем партии или профсоюзы. Запад и ориентирующиеся на него правительства многих стран ислама (как правило, авторитарные и консервативные) сами расчистили политическое поле для исламизма, почти повсеместно разгромив приверженцев социализма, дискредитировав светских националистов. Тем самым они практически вытеснили из общественной жизни и без того малочисленных на Востоке либералов и демократов.

Несомненно, на закрепление позиций исламистов работал в последние годы и постоянный прессинг Запада на многие страны ислама не только в экономическом, но и в военном плане. Это способствовало нагнетанию напряженности, усиливало патриотические настроения, особенно среди молодежи, содействовало мобилизации всех специфических возможностей политической культуры, выработанных за долгие века противостояния мусульман иноверцам.

§ 2. Исламизм и суфизм

К числу таких возможностей, возникших еще в раннем средневековье, относится, безусловно, суфизм или, как его нередко называют в литературе, «народный ислам». Ныне его формально отвергают исламо-экстремисты: они предпочитают придерживаться неоваххабизма, проповедующего «возврат к

чистоте раннего предания», при этом «отбрасывая всякие новшества» и придерживаясь строго буквалистского толкования Корана и хадисов. По этому поводу есть разные суждения. «Можно ли относить к числу ересей аскетическое учение суфизма, несомненно, явившегося следствием контакта с христианскими отшельниками и монахами-буддистами?..» – спрашивал, например, французский знаток ислама Раймон Шарль в 1956 г. и сам же отвечал: «Нет, напротив, речь идет о самобытном элементе исламской мысли – на базе мистицизма, – поднявшейся над правоверием»²⁰. Вместе с тем суфизм как мистическое учение и как «попытка достигнуть единения с богом», несомненно, противоречил, по мнению А.Д.Кныша, многим положениям ислама, отрицающего возможность сближения человека с божеством, исключающего постижение «божественной тайны» с помощью каких-либо экстатических радений, которые безоговорочно считаются «бид'а». Не поощрялось также Кораном и сунной свойственное суфиям «бегство от действительности» в попытке найти «свой» путь к истине и спасению²¹.

Суфизм – это своего рода «внутренняя доктрина ислама», особая форма мусульманского мистицизма, вобравшая в себя опыт многих философских систем, в том числе восточного христианства и свойственного ему на ранних стадиях его развития уравнительного аскетизма. Сам термин (по-арабски «тасавуф») происходит от «суф» (шерсть), поскольку первые суфии (мусульмане-аскеты) носили плащи из грубой шерсти. Отношения между суфизмом и ортодоксальным исламом нередко были враждебными, так как суфии претендовали на познание высшей истины путем непосредственного общения с Аллахом и минуя «ученость» официальных богословов и служителей культа²².

Некоторые ученые, в том числе мусульманские (например, пакистанец Мухаммад Салим), делали из этого вывод, что хотя суфизм и был «протестом против установившейся системы мышления... и против существующего социального строя», он «никогда не мог привести к революции» ввиду своей элитарности и непостижимости для масс. Это положение спорно: достаточно вспомнить сыгравшие в истории безусловно революционную роль и суфийские по своему характеру движения Альморавидов и Альмохадов в XI – XIII вв., такую же роль марабутских, т.е. принадлежащих к магрибинской разновидности суфизма, братств Кадирийя и Рахманийя в Алжире XIX в., а также братств Ясавийя, Шазилийя и Накшбандийя на Кавказе и

в Средней Азии. Но даже если дело обстояло именно так, как полагает М.Салим, не лишен основания и другой взгляд на суфизм – как на «идеологию средних и бедных городских масс».

«Проповедуя идеалы аскетизма, бедности и воздержания, – считает В.В.Наумкин, – суфизм часто противопоставлял себя ортодоксальному исламу – религии богатых феодалов и чуждых народу улемов-схоластов. Лицемерное соблюдение внешнего благочестия, ритуалов и обрядов религии порождало в массах стремление сделать критерием праведности, идеальности члена мусульманского общества моральную чистоту, "внутреннюю убежденность и веру в сердце"... Этическая сторона суфийской идеологии, таким образом, играла не меньшую социальную роль, чем философское мировоззрение суфизма». При этом суфии не отделяли себя от ислама как системы, особенно от его четырех мазхабов (религиозно-правовых школ). «Суфии могут принадлежать к разным мазхабам, – подчеркивает верховный муфтий Духовного управления мусульман Европейской части России Талгат Таджуддин, – суфиями были даже некоторые из основателей мазхабов. Это обстоятельство лишь усиливало влияние суфизма, его укорененность в исламском обществе»²³.

Но именно этическая сторона суфизма придавала ему более эмоциональный, экстатический характер, требуя самоограничения и самоотречения, отказа от многих благ и удовольствий, при этом чаще всего в условиях враждебности властей и преследований со стороны официального духовенства. И тем не менее суфизм, возникнув еще в IX в. н.э., постепенно развивался и превращался из сети временных кружков-групп последователей того или иного проповедника-учителя в довольно мощную к XI – XII вв. структуру братств единомышленников, носивших характер военно-религиозных орденов (типа рыцарских, возникших позднее в Европе в ходе крестовых походов не без влияния суфизма)²⁴. Эти братства, именуемые тарикатами (от арабского «тарик», т.е. путь), ставили своей целью постижение божественной истины («хакика») через духовное очищение, религиозное подвижничество и определенный опыт психо-экстатических состояний при следовании по избранному мистическому «правильному пути» познания.

Суфийские братства по мере их усиления стали обладать четкой организацией и своеобразными обителями, именуемыми «хангах» на востоке («текке» в Турции и Сирии) и «рибат»

на западе мира ислама. Такая обитель являлась прежде всего приютом для странствующих суфиев (дервишей) на Ближнем Востоке, «марабутов» в Северной Африке, школой обучения их последователей, местом встреч, диспутов и совместного выполнения мистических обрядов и предписаний (молитв, танцев, радений «самаа», ночных бдений и т.д.). Тогда же наряду с полуполюгендарными основателями тарикатов возник институт наставников, которые были для своих учеников и последователей носителями самых разных выдающихся качеств – мудрости, самоотверженности, образованности, великодушия, бескорыстия. Был выработан также кодекс поведения суфиев, причувший их к опрятности, сдержанности, набожности, смирению, гостеприимству. От рядовых приверженцев тарикатов требовались сметливость, послушание, внимательность, правдивость, обязательность, отважность, надежность²⁵.

Некоторые суфийские братства широко распространили свое влияние – от Тропической Африки до Индии, Сингапура и Средней Азии, другие имеют более ограниченные регионы воздействия на верующих (Магриб, Ближний Восток). До самого недавнего времени они пользовались авторитетом в таких странах, как Египет, где их количество в 1905–1967 гг. выросло с 29 до 67, а число приверженцев к 1987 г. – до 5 млн. чел.²⁶ Заметны они были и в странах Магриба, где 20 тарикатов в Тунисе и 22 в Марокко сохраняют влияние, особенно среди малосостоятельных горожан, а полмиллиона «ихванов» (братьев) 15 суфийских орденов Алжира сыграли определенную роль в революции 1954–1962 гг. и событиях 1992–2002 гг. Не стоит забывать и о 10 братствах Турции и Сирии, распространивших свое влияние также на Кипр, Ливан, Англию и Кавказ²⁷.

Структура тарикатов явилась почти идеальным средством мобилизации наиболее искренне и истово верующей части мусульман на борьбу с теми, кого считали «врагами ислама» или «плохими мусульманами». Не вызывает удивления поэтому, что суфийские братства всегда оказывали сильное влияние на общественно-политическую жизнь стран ислама через контролировавшиеся ими укрепленные центры и крепости, мечети, медресе, коранические школы, хранилища старинных рукопи-

* Так в Магрибе называли суфиев, имевших особую связь (рабита) со «святым».

сей священных текстов, гробницы-мавзолеи («мазары») святых дервишей, являвшиеся объектом поклонения и постоянного паломничества верующих («зияра»). Внутренняя структура братств зиждилась на железной дисциплине, особой морали и строго регламентированных отношениях муршидов (наставников) и муридов (послушников). Наставник, которого часто именовали также «шейх» («старец») или «устаз» («учитель»), обычно внушал своим ученикам-послушникам мистические идеи религиозного просветления, покорности воле Аллаха, благовоспитанности, традиционной морали и т.п. И, дабы послушник все это воспринял наилучшим образом, он, «отказавшись от своей воли, должен быть... подобен трупу в руках обмывателя трупов, который вертит им, как хочет»²⁸.

Данное правило, действующее свыше тысячи лет, и определило традиции абсолютной преданности своему братству и вероучителю, полного повиновения «старшим» и выполнения их приказов. Все эти качества, как и навыки скрытности, тайности действий были необходимы, так как суфийские братства нередко активно участвовали в политической борьбе, преследовались или сами кого-нибудь преследовали. Закрепляясь в ходе многовековой истории, они стали частью политической культуры не только приверженцев суфизма, но и прочих мусульман, которые благоговели перед суфиями, почитали и обычно слушались их. Тем более, что именно суфии выступили в качестве вдохновителей и предводителей сопротивления и крестоносцам в XI – XIII вв., и европейским колонизаторам, начиная с XV в.

Это во многом способствовало смягчению, отступлению на второй план былых противоречий суфизма с ортодоксальным исламом, тем более, что многие суфии (Абд аль-Кадир во главе братства Кадирийя и шейх Хаддад во главе братства Рахманийя в Алжире, Шамиль, покровительствовавший братству Накшбандийя на Кавказе) стали героями освободительных войн. Поэтому многое из привнесенного в ислам суфизмом уже не воспринимается сегодня как нечто специфически суфийское, так как очень давно, особенно в ходе длительной борьбы с христианскими завоевателями и миссионерами, стало общемусульманской традицией, достоянием и частью политической культуры всех мусульман.

«Через странноприимные дома и обители суфиев, – отмечает О.Ф.Акимускин, – прошли сотни тысяч людей, представителей

разных этносов, социальных структур и культурных регионов». Их традиции, обычаи, представления, настроения, сталкиваясь и смешиваясь, перерабатывались в нечто общее, присущее мусульманам самых разных стран и социальных статусов²⁹.

Поэтому не должна вызывать удивления в наши дни интеграция многих ценностей суфизма в идеологию, этику и политическое поведение самых разных сил мира ислама – от панисламистов и националистов до социалистов и коммунистов. Но наиболее успешно их освоили за последние десятилетия именно исламо-экстремисты ввиду их более тесной связи с радикальными течениями ислама, их постоянного обращения к его логике и догматике, истории и традициям, особенно традициям самоотверженности, жертвенности и мученичества. По одной только этой причине исламская составляющая в контексте противостояния Восток – Запад имеет шанс сохраняться еще очень долго, особенно в случае продолжения попыток чисто силового решения всех проблем, порожденных радикализацией ислама.

Вместе с тем взаимоотношения исламизма и суфизма не столь просты. Посреднические функции суфийских братств в межплеменных и межобщинных конфликтах, их позиции в землевладении, торговле и финансовых учреждениях всегда позволяли им играть заметную роль в обществе, поддерживая свой имидж «народного ислама» и занимая в мусульманской общине определенную социальную нишу. И сейчас еще их влияние не исчезло. Более того, в том же Египте, по свидетельству французского специалиста Франсуа Бюрга, лет десять тому назад задавали вопрос: зачем интересоваться исламизмом, который касается не более 3–4% египетского общества, когда в стране «существуют 6 миллионов суфиев»? В 1990 г. в прессе Египта отмечалось, что «суфийские братства продолжают вести за собой больше приверженцев, чем течения политического ислама и современные политические течения, вместе взятые».

Однако все это ничуть не мешало развитию исламизма в Египте, Судане, Афганистане и других странах значительного влияния суфизма. Это объяснялось, с одной стороны, виртуозным умением суфийских лидеров приспосабливаться к любой политической ситуации, а с другой – своеобразным разделением функций между суфиями и исламистами. При всем соперничестве и нередко вражде между ними первые все же отводи-

ли себе социальные и экономические функции, оставляя исламистам «чистую политику»³⁰.

Братства суфиев вплоть до начала XX в., а кое-где и позже, имели возможность заниматься денежными и торговыми операциями (в том числе работорговлей, как это делало, например, братство Сенусийя в Ливии, некоторые суданские и другие братства) благодаря сбору колоссальных пожертвований, а иногда и шариатского «очистительного» налога – «закята» в свою пользу. И в середине XX в., как писал Ж.Кепель, «создавая рабочие места, распределяя субсидии и даже поощряя браки, народная религиозность обеспечивает социальную интеграцию», т.е. равновесие и нормальное функционирование общества как целостного организма.

Это понимали почти все колониальные державы: победив братства на поле боя, они в дальнейшем сотрудничали с ними. Однако после краха колониальных режимов данное обстоятельство обернулось против суфиев, которых начали преследовать пришедшие к власти националисты или социалисты. Но искоренение братств оказалось либо неэффективным (например, почти уничтоженные в Турции в 20–30-е годы, они стали возрождаться после 1945 г.), либо объективно вредным: в частности, возникший вследствие этого искоренения определенный «вакуум в религиозном пространстве» Алжира «способствовал стремительному и массовому развитию алжирского исламистского движения во второй половине 80-х годов». Там же, где братства сохранили свое положение (например, в Сенегале), они не позволили исламу «развиваться в большей степени, чем это отвечало их интересам, и покончили с ним, едва такая угроза стала реальной»³¹.

Однако условия для сохранения позиций суфизма даже там, где он не преследовался, неумолимо подтачивались самим ходом жизни, масштабной урбанизацией стран ислама, научно-техническим прогрессом, широким распространением образования и появлением у образованной молодежи большого количества вопросов, на которые не могли ответить ни суфии, ни официальное мусульманское духовенство. Поэтому и сам «народный ислам» постепенно размывался как структура и как идеология, но при этом сохранял и даже укоренял в сознании самых широких слоев мусульман традиции и наследие суфизма – почитание наставников (что часто переходило и на чисто светских начальников), абсолютное им повиновение,

верность своей общине (мечети, секте, клану, землячеству), преданность идее джихада как высшего долга мусульманина. При этом интерпретация и характер самой идеи, ее направленность целиком зависят от наставников, что делает значительную часть верующих легкой добычей не только обезумевших фанатиков или беспринципных политиканов, но и просто авантюристов, всегда и всюду появляющихся в немалом количестве в годы хаоса, мятежей и социальной нестабильности.

§ 3. Национализм и ислам

Ислам всегда был частью и нередко самым существенным компонентом идеологии национализма в мусульманском мире. Все националисты стран ислама, даже убежденные сторонники секуляризма и светского подхода к решению всех проблем, многое черпали из религии. Если широкие массы, служившие опорой национализму, придерживались при этом несколько упрощенного «народного ислама», то лидеры национализма, как правило, были сторонниками исламского модернизма, т.е. пытались сочетать идеи мусульманской реформации Джамал ад-Дина аль-Афгани и Мухаммеда Абдо со стремлением к секуляризации частной и общественной жизни, к созданию светского национального государства. Подобное сочетание было типично для таких лидеров, как Ахмед Сукарно и Мухаммад Хатта в Индонезии, Мухаммад Али Джинна в Индии (потом в Пакистане), Гамаль Абдель Насер в Египте Алляль аль-Фаси в Марокко. В тех же случаях, когда светские лидеры отгораживались от ислама (Мустафа Кемаль в Турции, Саад Заглул и Мустафа Наххас в Египте, Салах Битар и Мишель Афляк в Сирии, Хабиб Бургиба в Тунисе, Фархат Аббас в Алжире), в рядах националистов обязательно возникало мощное контр течение «мусульманского максимализма», которое доходило до полного отрицания национализма и его замены апологией Корана и шариата с одновременным призывом к созданию теократического исламского государства. Наиболее ярким воплощением этого феномена явилось уже упоминавшееся движение «Братьев-мусульман» в Египте, распространившееся затем и на другие арабские страны – Сирию, Иорданию и т.д. Оно по праву может считаться до 60-х годов предтечей современного фундаментализма, а начиная с 70-х годов – одной из его самых мощных сил.

Национализм, возникнув на рубеже XIX – XX вв., стал господствовать в странах ислама после второй мировой войны.

В течение примерно полутора-двух десятилетий после ее окончания почти все они стали независимыми. Национализм, таким образом, добился своей цели. Однако он, как и связанный с ним в ряде случаев мусульманский социализм, потерпел неудачу в решении экономических и социальных проблем. Политическая независимость государств ислама не повлекла за собой сколько-нибудь серьезной хозяйственной самостоятельности, сохранив довольно значительную их зависимость от ведущих держав Запада в сферах экономики, финансов, образования, науки, культуры, технологии, технической и военной помощи. Этот мощный пресс извне непосредственно воздействовал на все процессы и социальные сдвиги внутри мира ислама, что достаточно остро ощущалось мусульманами и способствовало закреплению негативного отношения к Западу, традиционного с колониальных, а зачастую и с доколониальных времен. Неспособность большинства националистических правительств выполнять свои обещания лишь обострила ситуацию.

Из многих факторов, определивших неудачу националистов в большинстве стран ислама, стоит выделить два. Конечно, национальным лидерам, даже очень популярным и преданным идее патриотизма, было весьма трудно обеспечить процветание своих народов, так как невозможно было за несколько десятилетий ликвидировать вековую экономическую и техническую отсталость, массовую нищету и низкий уровень жизни, не располагая ни значительными капиталами, ни квалифицированными кадрами, ни передовой технологией в достаточном количестве. Более того, демографический взрыв, последовавший в большинстве стран ислама после обретения независимости, крайне затруднил решение всех стоявших перед ними проблем. В 1955–1970 гг. прирост населения в Алжире составил 41,2%; в Бангладеш – 46,6%; в Египте – 42,9%; в Индонезии – 39%; в Иране – 49,4%; в Марокко – 51,5%; в Пакистане – 48,6%; в Турции – 48,3%. Безусловной заслугой национальных правительств следует считать массовую урбанизацию и рост грамотности этого быстро растущего населения. Однако этот качественный скачок в культурной сфере в конечном счете обернулся против националистов: рынок труда был слишком узок, чтобы предоставить работу все увеличивавшемуся трудоспособному большинству мусульман, особенно – их образованной части. Это порождало «озлобление против элит, обвинявшихся в узурпации государства, в лишении молодежи, за-

тратившей усилия на приобретение знаний, доступа к власти и богатству»³².

Добавились и неблагоприятные социальные явления, резко ухудшившие положение практически всех жителей Востока: разорение огромных масс крестьянства и городских мелких собственников, быстрый рост численности маргиналов и прочих социальных низов города и деревни, гигантские масштабы трудовой миграции, которая привела к значительному росту удельного веса бывших крестьян в среде горожан современного Востока. Во многих случаях до 44% переселившихся в город из деревни оказывались безработными или лицами без определенных занятий³³. Все это не могло не привести и к ожесточению тех, кто оказался в городе лишним, и к проникновению в городскую среду сельской идеологии, сельских представлений и идеалов, т.е. социальное недовольство сближало радикальный «народный ислам» сельских низов и более умеренный (но и более ортодоксальный) ислам городского общества, в ряде случаев прежде вообще равнодушного к религии.

Таким образом, оба достижения националистов государств ислама – рост населения и распространение образования – стали в то же самое время и глубинными причинами недовольства, ибо демографический взрыв объективно тормозил и тормозит решение социальных проблем, а человек образованный неустанно ищет корни своих бедствий и лучше их осознает. В частности, самой серьезной претензией к националистам было обвинение их в невыполнении своей программы завоевания реальной независимости, тем более что неудачи в противостоянии с Западом за последние века неизменно ожесточили мусульман.

Колониальные порядки сменились в XX в. более изощренной политикой, продолжившей и по-своему даже еще более закрепившей господство Запада на Востоке. Даже сбросив оковы политической зависимости, страны ислама остались отсталой периферией мирового капитализма, во многом сверяющей свою экономическую, политическую и социокультурную жизнь с требованиями развитых стран, как правило, своих бывших метрополий. Изменение быта, нравов и обычаев под воздействием идущей с Запада модернизации подрывает традиционную монополию ислама в этих сферах жизни мусульман, что не может не вызвать крайне негативной реакции и официальных представителей ислама, и наиболее традиционалистски настроенной части верующих.

Исследователи констатируют повсеместную неудачу попыток национальных правительств в странах ислама обеспечить «адекватный экономический рост», руководствуясь опытом Запада. В результате, как считает Хашим Джавад, «многие мусульмане смотрят на ислам как на более справедливую экономическую систему»³⁴. По мере роста социальной напряженности в большинстве стран ислама вследствие разочарования масс в проводимой светскими (как правило, прозападными) властями политике, обычными становятся диктаторские методы управления, репрессии, цензура, пытки и нарушения гражданских прав, тайные убийства, похищения политических оппонентов. Это – ответ властей на разоблачение коррупции и разложения госаппарата, да и на любую критику, часто ведущуюся с позиций исламской морали³⁵. Недовольство многих мусульман вызывает также невозможность противостоять западному влиянию ввиду содействия ему со стороны правящих кругов таких стран, как Турция, Иордания, Египет, Малайзия или Пакистан. Принятие частью мусульманских лидеров американской версии «угрозы мусульманского заговора», которую в свете событий 2001–2004 гг. нельзя считать совсем лишеной основания, вызывает особое возмущение в мире ислама³⁶. Сильнейшим раздражителем общественного мнения в арабских странах с конца 40-х гг. остается «утрата» Палестины. Возникновение Израиля воспринимается ими не только как политическое и военно-стратегическое поражение, но и как удар по исламу иноконфессиональной силы, нанесенный с помощью Запада. Поэтому готовность ряда мусульманских государств и ведущих палестинских лидеров вести переговоры с Израилем трактуется как следствие «американского опекуинства» и «унизительный фарс»³⁷.

В этих обстоятельствах светским правителям, руководившимся националистическими представлениями, если и удалось остаться у власти в странах ислама, то пришлось одновременно либо серьезно считаться с исламистами, либо вести с ними беспощадную борьбу, как это происходит сейчас в Алжире, Египте, Тунисе, Сирии. Но всюду в мире ислама за последние десятилетия «социальное и политическое недовольство находило свое выражение именно в культурной сфере, через отрицание националистической идеологии правивших режимов и подмену ее исламистской системой взглядов»³⁸. Этот тезис Жилия Кепеля явно нуждается в дополнении:

«исламистская система взглядов» ныне находит свое выражение не только в области культуры, но и во всех прочих сферах жизни.

§ 4. Ислам и социализм

Идеи социализма долго были чужды исламу. Одним из первых о них заговорил Джамаль ад-Дин аль-Афгани, который в своем труде «Отповедь материалистам-безбожникам» противопоставил европейскому социализму истинный «социализм ислама»: его истоки аль-Афгани возводил к Корану и эпохе «праведных халифов». И вообще, по его мнению, «любой социализм по своему духу и основам противоречит социализму ислама» и может привести лишь к «великой резне»³⁹. Однако в конце жизни (он умер в 1897 г.) аль-Афгани уже признавал, что социализм, обеспечивающий «попранные права большинства трудящихся, не только не противоречит религии, но и сама религия выдвигает его принципы», так как в Коране предписаны пожертвования и помощь неимущим, запрещено ростовщичество и отстаивается солидарность всех членов уммы⁴⁰.

Социалистические идеи и само слово «социализм», как известно, буквально носились в воздухе на рубеже XIX – XX вв., но не на мусульманском Востоке, а в Европе. Тем не менее интерес к ним рос. Помимо аль-Афгани, некоторые исследователи причисляют к числу «естественных предшественников социалистических воззрений» среди мусульман также знаменитого сирийского просветителя Абд ар-Рахмана аль-Кавакби и известного деятеля мусульманской реформации в Египте Рашида Риду. В издававшемся сторонниками реформации в Каире журнале «Аль-Манар» уже в 1898 г. была опубликована статья «Социализм и религия», в которой социализм определялся как «явление одобряемое и нужное в целом», а требования социалистов признавались справедливыми⁴¹.

Однако представления о «социалистическом пути» были тогда еще достаточно расплывчаты и у мусульман и у христиан Востока: обычно они сочетались с анархизмом и враждебностью к «западной цивилизации» (например, у известного ливанского писателя Михаила Нуайме)⁴². Само слово «социализм» стало модным, что вело к искажению его сути: в 1908 г., к примеру, в Иране оформилась партия «умеренных социалистов» из представителей аристократии, купцов и богословов, которые хотели просто либеральных реформ, а вовсе не социализма⁴³.

В Египте в 1909 г. тоже возникла Благословенная социалистическая партия (Аль-хизб аль-иштираки аль-мубарак), программа которой, по мнению В.С. Кошелева, «дает основания считать, что социалистической она была только по названию». Ее основатель Хасан Гамаль ад-Дин уделял внимание преимущественно положению крестьянства. Его заслугой было лишь то, что он первый поставил «вопрос о судьбах самой эксплуатируемой части египетского общества». Созданная тогда же неким ремесленником «господином Мухаммедом» Партия рабочих Египта и Судана в целях «моральной и социальной защиты их прав», несмотря на свое исчезновение через несколько месяцев, также явилась доказательством постепенного пробуждения интереса к социалистическим идеям в Египте – самой большой стране арабского мира⁴⁴. В 1913 г. брошюру «Социализм» опубликовал известный египетский философ и публицист Салама Муса.

Но и в Египте дело продвигалось с трудом. Издавший в 1915 г. в Каире свою книгу «История социалистических учений» учитель Мустафа Хасанейн аль-Мансури признавал: «Мы много слышим о социализме, но мало кто из нас понимает суть дела. Самое большее, что у нас знают, – это что социализм – учение, провозглашающее имущественное равенство людей. Это – нечто противное человеческой природе и господствующим у нас религиозным представлениям и не для всех приемлемо»⁴⁵. В то же время аль-Мансури ознакомил египтян с деятельностью социалистических партий Европы, с их пониманием капитализма, империализма и войны. Под влиянием идей социализма тогда оказались многие патриоты Египта, в том числе известный лидер Национальной партии Мухаммед Фарид.

Влияние идей социализма на мир ислама существенно возросло после революционных событий 1917 г. в России. Но вследствие этих же событий возросло и сопротивление исламских идеологов социализму, который превратился из маловлиятельного течения в основном чуждой Востоку западной общественной мысли в мощного идеологического конкурента. За ним стояла великая держава – СССР, а до 1943 г. – еще и достаточно эффективная международная структура – Коминтерн со всеми его ответвлениями, ведавшими работой с профсоюзами (Профинтерн), молодежью (КИМ), помощью единомышленникам (МОПР) и т.п. Сотни исламских авторов стали доказывать полную несовместимость ислама и социализма, проти-

воречие социализма «как теории, так и практике ислама», а посягательство социализма на права частной собственности – как «грех против религии и бога»⁴⁶.

Наряду с полностью негативным отношением к социализму имело место и другое, а именно – использование традиции аль-Афгани и некоторых других мусульманских реформаторов-либералов в «исламизации» социализма, включении его идей в круг традиционных исламских понятий при соответствующем их толковании. Известно, что аль-Афгани утверждал, что «социализм ислама» существовал чуть ли не всегда, что он «не только сросся с исламом как с религией, но и слился с нравами людей, еще когда они были кочевниками в эпоху джахилийи»⁴⁷. Иными словами, он тем самым давал понять, что социализм вечен и возник, очевидно, еще до появления ислама, так как «джахилийя» (неведение, невежество) – это доисламский период истории арабов.

Так или иначе, но наряду с отрицанием социализма как такового в мире ислама утвердилось и это восходящее к аль-Афгани представление о наличии «социализма ислама» – истинного и вполне правоверного, совместимого с религией, «индивидуализмом», «личной инициативой» и частной собственностью⁴⁸. В дальнейшем оно широко распространилось в разных мусульманских странах, прежде всего в Турции, Пакистане, Индонезии⁴⁹. Но наиболее детально теории «исламского социализма» были разработаны в арабских странах, где большое значение придавалось практическому применению идей социализма и союзу с СССР.

Лидер Египта Гамаль Абдель Насер в 50-е годы (т.е. еще до разработки им собственной системы взглядов) считал «исламский социализм» выражением чувства единства уммы, ее достоинства и общности судьбы. И он же считал ислам первой революцией во имя социализма, равенства и ликвидации господства одних людей над другими⁵⁰. Даже его идейный противник, теоретик и лидер сирийской ветви Ассоциации братьев-мусульман Мустафа ас-Сибай в книге «Социализм ислама» в 1959 г. признавал общность стремления к социальной справедливости, присущего и мусульманам, и коммунистам. Мусульманскую умму он считал прообразом социалистического общества, в котором наряду с сохранением частной собственности и «честно нажитого» состояния предусматривались одновременно отмена эксплуатации человека человеком, введе-

ние всеобщего равенства, ликвидация нищеты и обеспечение «достойной жизни» для всех путем перераспределения национального богатства на основе предписаний ислама относительно пожертвований в пользу неимущих единоверцев⁵¹.

Подобные радикальные высказывания видного идеолога исламизма были вызваны, судя по всему, как стремлением привлечь на сторону «Братьев-мусульман» тех, кто тогда сочувствовал вполне светским течениям социалистической мысли, включая коммунистов, а также воспользоваться в своих целях (и в своей интерпретации) идеями выше уже упоминавшегося Мирсаида Султан-Галиева, которые с середины XX в. привлекли внимание многих политических мыслителей Востока, в том числе среди мусульман.

Именно в это время Султан-Галиева, опороченного в СССР и казненного в 1940 г., стали называть «отцом революции Третьего мира», который был одновременно «мусульманином, националистом, революционером, большевиком-марксистом, восставшим против русского империализма и советской бюрократии, пророком реванша колониального мира против Запада»⁵². По прошествии всего двух-трех десятилетий выяснилось, насколько дальновиден он был в своей уверенности в революционном потенциале менявшегося уже тогда мусульманского общества, ставке на общность представлений ислама и социалистических идеологов о социальном равенстве, приоритете интересов коллектива и подчинении им индивидуальных стремлений, об объективном сближении ислама и социализма на базе антиимпериализма, антиколониализма и постепенно усиливавшегося среди мусульман антикапитализма. Именно тогда, в 60–70-е годы, националистические лидеры Азии и Африки были увлечены достаточно гибким, оригинальным подходом Султан-Галиева к психологии и образу жизни восточного крестьянства, его вниманием к перспективам революции в Иране, Турции, Афганистане, Индии и Китае, его предвидением роли революционного потенциала ислама в процессе обновления мусульманского мира⁵³.

§ 5. Понятие «политический ислам»

Как видно из предшествующего изложения, ислам при всем своем консерватизме и запрограммированности на отторжение практически любых новшеств как «вредных» все же многое воспринимал. Пусть и не просто, но он их усваивал, пе-

рерабатывал, приспособливал к своим нуждам и незаметно для самого себя все же менялся. Тем более, что бурный, жестокий и кровавый XX век был исключительно богат крупномасштабными событиями, резко, иногда – решающим образом и бесповоротно менявшими судьбы целых стран и народов, нередко лишая их родных земель и привычных условий жизни, иногда – грозя полным уничтожением или потерей национальной и религиозной самобытности. А поскольку мусульман это коснулось в полной мере, процессы мобилизации и организации в целях самосохранения и самозащиты должны были в их среде развиваться достаточно быстро, охватывая практически всех, кто принадлежал к миру ислама.

Естественно, это вело и ведет к политизации ислама, которую некоторые авторы, например А.В.Малашенко, предпочитали называть «реполитизацией», что, на наш взгляд, не совсем точно⁵⁴. У этого процесса много причин, много аспектов и еще больше объяснений и определений. Очевидно, пришла пора покончить с «теологоцентрической тенденцией», согласно которой «практически все явления, наблюдаемые в обществах, официально или в основном связанных с мусульманской религией, объясняются этой связью». Максим Родинсон, обративший на это внимание, позднее подчеркнул, что, например, «секрет Иранской революции надо искать далеко не в одной лишь биографии Пророка», а в «совокупности глубоких перемен, сотворивших историю мусульманского мира». То же самое относится и к другим важным событиям в жизни приверженцев ислама в XX в., во второй половине которого возникло и стало употребляться в литературе и прессе само понятие «политический ислам», как и его синоним – термин «ислаимизм»⁵⁵.

Это понятие обозначает не просто «стремление использовать идеи ислама для достижения определенных политических целей», как считают многие политологи. Такое стремление наблюдалось и раньше, например, в эпоху арабских завоеваний VII – VIII вв., в практике движений Фатимидов X – XII вв., Сельджукидов XI – XII вв., Альморавидов и Альмохадов в XI – XIII вв., османских завоеваний XIV – XVI вв. и многих других аналогичных военно-политических событий в истории мира ислама. Также, на наш взгляд, было бы не вполне точно ставить знак равенства между тремя понятиями – «исламский фундаментализм, исламский интегрим и ислаимизм (политический ислам)»⁵⁶.

Конечно, С.Э.Бабкин прав в том, что эти понятия имеют «общую сущность» и нередко в прессе и литературе употребляются как синонимы. Но все же фундаментализм в исламе – это прежде всего идеология, а не практика, тем более политическая. Его «можно определить как идеологическую утопию и в то же время как попытку выразить неповторимость исламской цивилизации», а также – как форму «самоутверждения ислама как социокультурной системы»⁵⁷. Другое дело, как и в каких целях эту идеологию используют исламисты. Тем не менее представляется вполне обоснованной точка зрения, высказанная хорошо знакомым с исламоведением арабистом-востоковедом, академиком Е.М.Примаковым, тогда – министром иностранных дел России. Он сказал осенью 1996 г., что «мы не ставим знак равенства между исламским фундаментализмом и исламским экстремизмом»⁵⁸.

Термин «интегризм» зародился в католическом историко-политическом контексте. В конце XIX в. интегритами называли членов одной из партий в Испании, выступавших за подчинение государства власти католической церкви. С середины XX в. этот термин употребляется в расширительном значении – как отстаивание «целостности» религиозной системы. Однако долгое время он продолжал употребляться лишь применительно к католицизму, обозначая в нем ретроградное течение, противящееся любой модернизации. После победы исламской революции 1978–1979 гг. в Иране в прессе и научной литературе западных стран католической традиции (в частности, во Франции) получил широкое распространение термин «исламский интегризм». Под ним подразумевается идеология исламских фундаменталистов, сделавших выбор в пользу исламо-экстремизма⁵⁹. Термин «интегризм» служит для обозначения довольно широкого спектра сил в современном мусульманском мире, которые выступают против светской модели государственного устройства, отстаивая идеал исламской теократии. Многие западные авторы относят к ним и режим, существующий в Иране со времен аятоллы Хомейни, и проиранские шиитские организации в арабских странах (в частности, в Ираке и Ливане), и суннитские религиозно-политические организации (прежде всего «Братьев-мусульман»). При этом во всех случаях выражение «исламский интегризм» используется как синоним ретроградной, нетерпимой и, по сути дела, тоталитарной идеологии, которая несовместима с демократией и уважением

прав человека и представляет собой опасный антипод демократическим тенденциям в мире ислама.

Таким образом, фундаментализм, интегризм и политический ислам (исламизм), имея единую суть и основу, все же различаются тем, что первый из них – прежде всего теория, второй – и теория, и практика (с преобладанием то первой, то второй в зависимости от обстоятельств), а что касается политического ислама, то это в основном практика, разумеется, не забывающая о теории, особенно в вопросах пропаганды, агитации и распространения влияния среди широких слоев верующих.

Политический ислам как явление во многом был результатом жесткой и бескомпромиссной борьбы исламистов и националистов за идейное лидерство и в национально-освободительной, и в социально-освободительной борьбе мусульманских народов. При этом «духовный фактор» и «определенное единство мусульман», усиленные их возросшей религиозностью, обеспечивали исламистам «глобальное превосходство над светскими движениями», будь то малочисленные коммунисты или терявшие популярность националисты. Ассоциация братьев-мусульман, в сущности, – первая организация исламистов, возникшая в ходе этой борьбы, «отталкивалась от доказательств неэффективности действий националистов», исходя из того, что светский национализм в то время (50–70-е годы) «демонстрировал свою ограниченность и несостоятельность»⁶⁰. Выше речь об этом уже шла. Однако гораздо важнее взглянуть на это явление как на порождение всего предшествующего политико-идеологического и социокультурного опыта мусульман, включающего «противоречия «догоняющей» модернизации, деформирующую роль «зависимого развития», демографические диспропорции, поощрение со стороны противников по «холодной войне», инструментальное использование ислама как мобилизующей идеологии, а также внутренние доктринальные источники зарождения и развития исламизма»⁶¹.

Совокупность перечисленных факторов, подмеченных А.А.Игнатенко и К.П. Поляковым, может быть дополнена еще и таким важным явлением, как рост численности мусульман в неисламском мире, особенно на Западе. За последние полвека число исповедующих ислам в Европе и СНГ выросло в 4 раза, в США и Канаде – в 20 раз. При этом точных сведений получить невозможно, так как данные официальной статистики и социологических опросов существенно расходятся с цифрами,

приводимыми религиозными организациями и различными мусульманскими деятелями. Первые считают, например, что мусульман в США в 2000 г. было от 2 до 5 млн. чел., а вторые утверждают, что их то ли 7, то ли 15 млн. чел. Столь же значительны расхождения, касающиеся мусульман в Великобритании (1,5 млн. и 4–5 млн. в 1997 г.), Франции (2,5 млн. и 6–7 млн. в 2000 г.), Германии, где численность мусульман выросла с 900 тыс. в 1970 г. до 3040 тыс. (3,7% всего населения) в 2000 г.⁶²

Дело, разумеется, не в количестве мусульман, а в особенностях их положения. Подавляющее их большинство – трудовые иммигранты. Это они сменили в богатых западноевропейских странах преобладавших там ранее бедняков из Италии, Испании, Португалии, Греции, либо вернувшихся к родным очагам вследствие улучшения жизни на родине, либо не согласных работать за низкую плату. Приехавшие им на смену афро-азиаты (преимущественно выходцы из арабских стран, Турции, Ирана, Пакистана, Индонезии, Малайзии и прочих государств ислама), убедившись в преимуществах общества массового потребления, не спешили покинуть процветающий Запад, даже если им приходилось туго, ибо на родине было еще труднее. Но чем больше их становилось, тем сложнее было их положение, особенно в условиях быстрого пополнения их рядов многочисленными родственниками и просто беженцами, спасавшимися от нищеты, войн, этнических и революционных конфликтов, а также всякого рода репрессий и преследований. Как писал известный британский этнограф Эрнст Геллнер, на мусульманском Востоке «насилие дает несравненно больше, чем может дать производство и, соответственно, возникает борьба за место в иерархии насилия, которая, в свою очередь, подрывает всякое развитие производственного сектора»⁶³.

Однако и на Западе, где мусульманские диаспоры живут несравненно лучше, чем их соотечественники у себя на родине, они страдают от угнетения, расизма, национально-конфессиональных предрассудков, обрекающих их на отчуждение, замкнутость и фактическую (хотя формально и отсутствующую) сегрегацию. Сталкиваясь с непониманием, травлей, нападениями погромщиков, мусульмане ожесточаются и отвечают ударом на удар. Депутат бундестага Германии от партии «зеленых», турок по происхождению Джем Оздемир так характеризовал их психологию: «У иммигрантов все чаще преобладает тенденция ухода в религию, возвращения в гетто. Отчаявшие-

ся найти себе место под солнцем и быть понятыми коренными жителями, эти люди становятся легкой добычей националистов и мусульманских фундаменталистов».

И, действительно, только в Германии лет пять назад уже действовали 14 организаций исламо-экстремистов, в которых состояли более 20 тыс. боевиков, в том числе выходцы из Алжира, Сирии, Египта, Ирана. Создаваемые ими мечети и исламские центры стали буквально питомниками исламизма, как и разбросанные по всей Европе ячейки экстремистов-подпольщиков. В Германии у них есть и материальная база – мусульманам здесь принадлежат 37 тыс. предприятий. Однако германским гражданством обладали в 1998 г. лишь 40 тыс. из 2,2 млн. местных мусульман. В этом отношении несколько лучше положение во Франции, где закон вообще игнорирует этнорелигиозные различия между жителями страны, и поэтому каждый второй сын иммигрантов и каждая четвертая их дочь вступают в брак с коренными французами. В стране имеется 5 соборных и свыше 1500 обычных мечетей, в которых проповедуют до 600 дипломированных имамов. В подавляющем большинстве мусульмане Франции далеки от исламо-экстремизма, дорожат возможностью жить и трудиться во Франции, где к тому же они обладают более широкими возможностями и правами, чем у себя на родине⁶⁴.

Иное положение в Великобритании, где, по некоторым данным, 75% мусульман имеют британское гражданство. В основном это выходцы из Индии, Пакистана и прочих бывших колоний Великобритании, уехавшие оттуда вскоре после провозглашения независимости. Однако значительный рост мусульманской диаспоры в Великобритании, связанный с чисто экономическими причинами, судя по всему, привел к преобладанию среди британских мусульман лиц, не являющихся гражданами страны. Это – родственники (еще чаще псевдородственники) ранее приехавших, а также нелегалы, каковых немало. Английское правило «живи и давай жить другим» приводит к определенной отгороженности мусульман от британского общества (чего гораздо меньше, например, во Франции). Мусульманские кварталы британских городов, особенно в Манчестере, Ноттингеме, Бирмингеме, отличаются от населенных англичанами районов, группируются обычно вокруг мечетей, характеризуются обилием экзотических лавок и магазинов, а также – специфически мусульманскими деталями одежды или

просто полностью традиционными мусульманскими одежаниями, особенно женщин и лиц пожилого возраста⁶⁵.

В этих кварталах никто никого не выдаст и вообще почти каждый предпочитает общаться лишь со своими. Это не мешает наличию трех мусульман в палате лордов и одного – в палате общин британского парламента. Достаточно комфортно чувствуя себя в Великобритании, многочисленные объединения мусульман ведут здесь активную миссионерскую деятельность и собственный учет числа своих приверженцев⁶⁶. Отсюда и значительные расхождения в британских данных по поводу численности мусульман и количества мечетей и медресе в Англии. Отсюда и еще недавно весьма распространенная репутация Лондона как «Бейрута на Темзе» и своего рода международного центра «освоения» Европы мусульманами.

Подобное «освоение» с каждым годом приобретает все более значительные масштабы. В Бельгии за последние 20–25 лет количество мусульман выросло с 60 тыс. до 250 тыс. чел., в Нидерландах – со 100 тыс. до 670 тыс., достигнув доли 4,3% всего населения. В Швеции уже в середине 90-х годов проживали 73 тыс. мусульман, хотя еще в начале последнего десятилетия XX вв. общая численность мусульман (преимущественно выходцев из Северной Африки) во всех скандинавских странах – Дании, Норвегии, Финляндии и Швеции – не превышала 7 тыс. чел.⁶⁷

Важны, однако, не абсолютные цифры и демографические показатели, а устойчивость тенденции и ее последствия, главными из которых явились ускорение и более глубокий характер политизации ислама. Практически с начала XX в., а кое-где и раньше, сначала сотни и тысячи мусульман, оказавшихся на Западе, а потом уже сотни тысяч и миллионы приверженцев ислама знакомились в Европе и Америке с различными формами организации и управления, в том числе организации деятельности партий и профсоюзов, муниципалитетов и прочих выборных органов самоуправления, кооперативов и различных ассоциаций. Они наблюдали за избирательными кампаниями и выборами, за активностью прессы и вообще средств массовой информации, за ходом забастовок, манифестаций и митингов. И, конечно, весь этот опыт сказывался на их взглядах и представлениях, на их общей и политической культуре. Начиная обычно с вступления в партии и организации, созданные европейцами, они затем создавали свои собственные объединения,

обычно националистического характера, поскольку происходило это почти повсеместно в 20–40-е годы, когда в странах ислама доминировал национализм. В последующие десятилетия национализм сменился исламизмом, использовавшим ранее наработанные националистами опыт, структуры и принципы политической организации, пропаганды и агитации.

Понятно, что в авангарде этого процесса идут мусульманские диаспоры на Западе, озабоченные самосохранением и самозащитой в среде иноверцев, с одной стороны, имеющие наилучшую возможность учиться у нее и быстрее всего учитывать ее достижения, – с другой. Вместе с тем именно на Западе гораздо чаще, чем на Востоке, складываются более благоприятные условия для политической организации и самоидентификации мусульман. В большинстве стран ислама такие условия обычно не возникают. Однако и здесь зарождаются (нередко в подполье и полулегально) политические организации исламистов, так или иначе связанные с местной социокультурной реальностью, с определенными социальными, идеологическими и иными группами, иногда – даже с местными властями.

Но гораздо чаще в мусульманском мире политический ислам выступает в роли оппозиции властям, обвиняет их в «многобожии» (ширк) и «неверии», требует создания «исламского государства» любой ценой, объявляя «не имеющими значения» географические и государственные границы. При этом он подчеркивает, что не стремится к власти, а хочет лишь, «чтобы власть была в руках Аллаха». Такой «политический крен в духе радикального фундаменталистского подхода» многие исламоведы также называют «политическим исламом».

Каковы бы ни были разновидности этого явления, на первый план по мере его эволюции выступает его практическая роль в жизни мусульманского общества. «Политический ислам, – считает шведский исследователь Лена Йонсон, – имеет несколько различных аспектов. Но решающим вопросом для будущего... является возможность развития политического ислама в фактор конфликтов и нестабильности»⁶⁸. Именно этот вопрос и остается главным с момента возникновения самого термина «политический ислам».

¹ Политология. Энциклопедический словарь. М., 1993, с. 264.

² Цит. по: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993, с. 315.

- ³ Там же, с. 402.
- ⁴ Там же, с. 55.
- ⁵ *Charnay J.-P.* Op. cit., с. 339; *Roy O.* Généalogie de l'islamisme. P., 1995, с. 61–63.
- ⁶ *Roy O.* Op. cit., с. 81.
- ⁷ Социальный облик Востока. М., 1999, с. 262, 365.
- ⁸ *Луцкий В.Б.* Новая история арабских стран. М., 1965, с. 210–253.
- ⁹ *Rosenthal E.* Islam in the Modern National State. Cambridge, 1965, с. 112.
- ¹⁰ *Le Tourneau R.* Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane. 1920–1961. P., 1962, с. 319; *Nouschi A.* La naissance du nationalisme algérien. P., 1962, с. 68.
- ¹¹ Аль-мукавама аль-джазаирийя (Алжирское сопротивление). Тунис, 03.12.1957; *Teguia M.* L'Algérie en guerre. Alger [1983], с. 297.
- ¹² *Султан-Галиев М.* Статьи, выступления, документы. Казань, 1992, с. 446–470; Исламский вестник. М., 1992, № 10, с. 21.
- ¹³ *Bennigsen A., Lemercier-Quelquejau Ch.* Sultan Galiev. Le père de la révolution tiers-mondiste. P., 1986, с. 278; Newsweek, 13.01.1964.
- ¹⁴ Arabs and the West. Amman, 1998, с. 29.
- ¹⁵ *Филоник А.О., Вавилов А.И.* Саудовская Аравия: поиски внутренней гармонии. М., 2004, с. 194–199; Известия. 31.05.2004; The Middle East viewed from the North. Bergen, 1992, с. 73–84.
- ¹⁶ Аль-ислам фи таарих шууб аш-шарк (Ислам в истории народов Востока). Бейрут, 1986, с. 105–110; Ближний Восток и современность. М., 2002, № 14, с. 193.
- ¹⁷ Ближний Восток и современность. М., 2003, № 18, с. 161–193; Известия, 07.04–19.04.2004; The Palestine Question. N.Y. 1980, с. 16; Intifada: Facts and Figures. Tunis, 1989, с.10–12; The Challenge of Peace in the Middle East. Muscatine (USA), 1990, с. 5.
- ¹⁸ *Кепель, Жиль.* Указ. соч., с. 156–164; *Roy O.* The Gaza Strip: the Political Economy of Re-development. Washington, 1995, с. 295.
- ¹⁹ *Roy O.* Généalogie de l'islamisme, с. 62–65; Islam, Muslims and Modern State. L., 1996, с. 285.
- ²⁰ *Шарль Р.* Мусульманское право. М., 1959, с. 35.
- ²¹ Ислам: религия, общество, государство. М., 1984, с. 87–88.
- ²² *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989, с. 15–16.
- ²³ Там же, с. 91–93; *Наумкин В.В.* Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад-дин). Избранные главы. М., 1980, с. 31–33; Россия и мусульманский мир. 2002, № 7 (121), с. 27–28.
- ²⁴ États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. P., 1995, t. 1, с. 186–187.

- ²⁵ Ислам и проблемы междивизиационного взаимодействия. М., 1994, с. 11–15.
- ²⁶ Социальный облик Востока, с. 62.
- ²⁷ Там же, с. 61, 63; Азия и Африка сегодня, 2000, № 9, с. 56; Восток, 1993, № 1, с. 141–149; Islam: State and Society. London, 1988, с. 191.
- ²⁸ Ислам и проблемы междивизиационного взаимодействия, с. 17–18.
- ²⁹ Там же, с. 18.
- ³⁰ Burgat F. L'islamisme en face. P., 1995, с. 100, 104–105.
- ³¹ Кепель, Жиль. Указ. соч., с. 52–54.
- ³² Там же, с. 67, 358.
- ³³ Système urbain et développement au Maghreb, Tunis, 1983, с. 97–126.
- ³⁴ Jawad H. The Middle East in the New World Order. London, 1997, с. 145–150.
- ³⁵ International Journal of Middle East Studies. December 1980, с. 480–499.
- ³⁶ Said Ed. Covering Islam. London, 1997, с. 20.
- ³⁷ Arabs and the West. Mutual Images. Amman, 1998, с. 31.
- ³⁸ Кепель, Жиль. Указ. соч., с. 67.
- ³⁹ Цит. по: *Иззатдин, Юсуф*. Аль-иштиракийя ва-ль-каумийя ва асарухума фи-ль-адаб аль-хадис (Социализм и национализм: их следы в современной литературе). Каир, 1968, с. 69.
- ⁴⁰ Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985, с. 102.
- ⁴¹ Косач Г.Г. Красный флаг над Ближним Востоком? М., 2001, с. 23, 33.
- ⁴² Котлов Л.Н. Становление национально-освободительного движения в арабских странах Азии. 1908–1914 гг. М., 1986, с. 60.
- ⁴³ Vanani A. The Modernization of Iran. 1921–1941. Stanford (USA), 1961, с. 20.
- ⁴⁴ Кошелев В.С. Египет: от Ораби-паши до Саада Заглула. 1879–1924. М., 1992, с. 146.
- ⁴⁵ Цит. по: *Левин З.И.* Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период XIX – XX вв. М., 1993, с. 213–214.
- ⁴⁶ Степаняц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). М., 1982, с. 207–208.
- ⁴⁷ Левин З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972, с. 234.
- ⁴⁸ Степаняц М.Т. Указ. соч., с. 208–209.
- ⁴⁹ Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма»). М., 1963, с. 236–277; Ионова А.И. «Мусульманский национализм» в совре-

менной Индонезии. М., 1972, с. 153–180; *Rosenthal E.* Op. cit., с. 112; *Berkes Niyazi.* The Development of Secularism in Turkey. Montreal, 1964, с. 344.

⁵⁰ *Smith W.C.* Islam in Modern History, New Jersey, 1957, с. 23.

⁵¹ Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985, с. 103.

⁵² *Bennigsen A., Lemerrier-Quellejay Ch.* Op. cit., с. 5–9.

⁵³ *Мурсауд Султан-Галиев.* Избранные труды. Казань, 1998, с. 438, 447–451, 457, 527–538, 545–551; Вопросы истории, 1999, № 8, с. 68.

⁵⁴ Ислам в СНГ. М., 1998, с. 5.

⁵⁵ *Rodinson M.* Op. cit., с. 25; *Rodinson M.* La fascination de l'islam. P., 1989, с. 120–121; *Бабкин С.Э.* Движения политического ислама в Северной Африке. М., 2000, с. 3.

⁵⁶ *Бабкин С.Э.* Указ. соч., с. 3–4.

⁵⁷ *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. М., 1998, с. 129.

⁵⁸ Независимая газета, 18.09.1996.

⁵⁹ *Burgat F.* Op. cit., с. 23–40.

⁶⁰ *Rodinson M.* L'Islam: politique et croyance, с. 92; Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке. М., 2001, с. 113–114.

⁶¹ Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М., 2001, с. 266.

⁶² Независимая газета. 29.09.2001.

⁶³ Век XX и мир. 1990, № 3, с. 19.

⁶⁴ Новое время. 1998, № 15, с. 29–30.

⁶⁵ Там же; Татарский мир. 2003, № 4 (33), приложение «Восточный свет», с. 1.

⁶⁶ Независимая газета, 29.09.2001.

⁶⁷ Там же; *Ethnic Encounter and Cultural Change.* Bergen, 1997, с. 5.

⁶⁸ Фундаментализм. М., 2003, с. 54–55; *Political Islam and conflicts in Russia and Central Asia.* Stockholm, 1999, с. 1.

Глава II ИСЛАМ И РЕВОЛЮЦИЯ

В XX в. взаимоотношения ислама и революции сложно эволюционировали от полной несовместимости до слияния в общепризнанном понятии «исламская революция», официально принятом в 1978 г. в Иране. Эгалитаризм, коллективизм и соответствующие представления о социальной справедливости в исламе (например, предписание для зажиточных мусульман заботиться о неимущих единоверцах) служили обоснованием для революционных выступлений в странах ислама на всем протяжении их истории, но никогда не выдвигались до XX в. в качестве главной причины того или иного выступления. Более того, исламские идеологи, в том числе реформаторы ислама, осуждали «социалистические теории Запада», считая, что они «несут зло – раскол общества, анархию и безверие». Этим теориям Джамаль ад-Дин аль-Афгани противопоставлял принцип «шура» (совещательности) и социального мира. Одновременно он осуждал выступления против монархов и знати, тем более репрессии революционеров против них¹.

В XX в. многое изменилось. Мусульмане разных стран участвовали в двух мировых войнах и множестве национально-освободительных движений, так или иначе сопровождавшихся вооруженной борьбой и социальным насилием революционного характера. Почти все страны ислама пережили в минувшем столетии экономические кризисы, стихийные бедствия, политические перевороты, радикальную трансформацию общественных структур и морально-психологического климата. Это было следствием их включения в мирохозяйственные связи и сложной, обычно крайне болезненной, адаптации к воздействию культуры, технологии, этики, нравов и эстетики Запада – адаптации, сопровождавшейся «вестернизацией» значительных секторов и отдельных слоев восточного общества. Реакцией этого общества стал фундаментализм, имеющий свою предысторию.

Первоначально «фундаментализмом» называлось одно из направлений американского протестантизма. Но потом этот

термин стали применять к исламу, причем отождествляя его при этом с «экстремизмом, фанатизмом, терроризмом, антиамериканизмом» (на Западе), с «источником больших бед... для всего человечества» или просто с афганскими «душманами» (в России)². Бездоказательность и хаотичность подобного рода обвинений, во многом проистекающих от незнания реального положения вещей, отсутствия информации, а также преобладания поверхностно-эмоциональной иррациональной реакции, опасны сами по себе, ибо рвут связи между христианским Западом и мусульманским Востоком. Кроме того, они искажают, упрощают и даже затемняют непростую реальность мира ислама, в рамках которой многие явления сегодняшнего дня не поддаются однозначным определениям.

§ 1. Исламский фундаментализм в исторической ретроспективе

Все, что происходит с миром ислама, имеет огромное значение для истории человечества и судеб мировой цивилизации. Поэтому необходимо разобраться с таким понятием, как исламский фундаментализм. Это, как считают Дж.Волл, М.Эткин и некоторые другие американские ученые, «не что иное, как своеобразный ответ на огромные социальные и культурные перемены... воспринимаемые как угроза расшатывания и разрушения исламской идентичности или подавления этой идентичности». Вместе с тем, по З.И.Левину, это – «течение, требующее возврата к "истокам" ислама, прежде всего Корану, и допущение свободного толкования положений шариата (исключая догмы, ритуал, коранические запреты)»³. Фундаменталисты – одновременно модернизаторы и охранители ислама. Они, по мнению части западных авторов, хотели бы «получить западную технологию, но – без культуры и социальных норм Запада»⁴. Однако другая часть авторов, также преимущественно западных, отождествляет фундаментализм с «фанатизмом», «терроризмом» и «экстремизмом»⁵. На самом деле это не так, по крайней мере в большинстве случаев. Преобладает представление о фундаментализме как о «золотом прошлом» ислама, призыве к «чистому и первоначальному исламу», а об исламизме – как о «политической практике создания исламского государства»⁶.

Иногда фундаментализм отождествляют с «ваххабизмом», иногда – с «возрождением ислама» как фактора «рели-

гиозной и культурной идентичности» мусульман⁷. На «плебейский» характер этого «возрожденчества» ислама указывают почти все исследователи⁸. Некоторые даже прямо связывают этот «чистый» ислам с маргинальными слоями⁹. Думается, однако, что это – не вся правда, вернее – лишь часть правды о фундаментализме.

По мнению всемирно известного египетского социополитолога Анвара Абд аль-Малика, фундаментализм – это «постоянная черта всех зрелых цивилизаций, культур и наций – как систем власти, уходящих корнями в свою специфичность – в момент вызова, создаваемого конфронтацией, отречением, глубоко ощутимой угрозой, так же как и тупиковой ситуацией, прерыванием господствовавших до настоящего времени темпов прогресса, роста, экспансии, дестабилизацией "нормального состояния" мощными силами извне»¹⁰. Справедливость данного определения подтверждается многими явлениями и событиями в мире не только последних лет. Обычно в литературе и прессе речь заходит о «культурном» фундаментализме при характеристике почвеннических течений в художественном творчестве и общественной мысли Третьего мира, отвергающих влияние Запада во всех формах (экономического господства, военного давления, духовной гегемонии), или о «марксистском» фундаментализме как реакции коммунистов бывшего СССР и всего мира, на крах КПСС, уничтожающую критику марксизма-ленинизма, развал СССР и победу Запада в «холодной войне». Однако чаще всего говорят об «исламском» фундаментализме. Будучи связан (не всегда прямо) со всеми вышеперечисленными факторами, вызвавшими рождение прочих фундаментализмов, исламский фундаментализм представляет собой все же весьма самобытное явление, заслуживающее особого рассмотрения.

Некоторые авторы применяли этот термин для обозначения «политического движения ислама» и даже употребляли выражение (на наш взгляд, неверное) «политический фундаментализм». Другие же или вообще не видели разницы между «исламским фундаментализмом» и «политическим исламом», или же считали их двумя сторонами одной медали, обращенными к обществу и идеологии (фундаментализм) и к государству и политике (политический ислам).

У современного исламского фундаментализма – глубокие исторические корни. В частности, известный востоковед Бер-

нард Льюис обратил внимание на то, что проникновение христианского Запада в мир ислама заставило мусульман в самых разных странах сосредоточиться на «проблемах веры и общины, подавляемой неверными». В частности, среди мусульман Индии в XVII – XVIII вв. наблюдалось возрождение религиозности, поскольку влиянию ислама здесь угрожали «возврат индуизма» (ибо большинство мусульман составляли т.н. кастовые мусульмане, т.е. бывшие индуисты) и католицизм, усиленно распространявшийся португальцами. И хотя незначительность этих угроз вскоре стала очевидной, своеобразное «исламское возрожденчество» не только не сошло на нет, но даже позднее распространилось с Индостана на Ближний Восток¹¹.

Конечно, это явление еще не было фундаментализмом в полном смысле слова: ему не хватало догматической, политической и социокультурной полноты. Тем более, что и в Индии, и на Ближнем Востоке это «возрожденчество» во многом явилось результатом деятельности не ортодоксального духовенства, а суфийского братства Накшбандийя, пришедшего из Средней Азии. Тем не менее мы видим, что даже в XVII – XVIII вв. любая, в том числе сильно преувеличенная или даже лишь воображаемая угроза исламу могла вызвать фундаменталистскую реакцию.

Для того, чтобы верно определить место исламского фундаментализма в политической и идеологической жизни современного мира, нужно одновременно взглянуть на его исторические корни и объективную роль в наши дни. Тогда будут ясны причины как возникновения фундаментализма, так и опасений, ныне им вызываемых в немусульманском мире. Различная политическая окраска и направленность фундаментализма не снимает вопроса о его до известной степени общих корнях и практически едином происхождении во всех странах его распространения.

Исламский фундаментализм – это уже третья волна идеологического подъема мира ислама за последние 150 лет. Первой волной был панисламизм, возникший в XIX в. и видевший спасение в том, чтобы: 1) объединить усилия всех мусульман в борьбе с колониальной экспансией европейских держав; 2) ответить на культурно-идеологический вызов Запада; 3) преодолеть идейные и прочие различия среди мусульман. А эти различия к середине XIX в. были значительны. Помимо суннизма – основного ортодоксального направления, мусульмане от запа-

да Африки до юго-востока Азии исповедовали шиизм (в Иране, Ираке, Ливане), различные течения исмаилизма (от Ливана до Индии), бабизм и бехаизм (в Иране и Средней Азии). Последователи этих направлений, как и менее значительных сект (друзы, алавиты, зейдиты и другие), имели не просто разные взгляды и обряды, обычно восходившие к средневековым традициям, но и разную организацию. К этому надо добавить огромное количество суфийских братств, также отличавшихся своей практикой, а иногда и политическими установками. Их количество доходило до 325¹².

По некоторым данным, первые попытки добиться единения мусульман предпринял кокандский хан Худояр (1845–1875), который выступал за сплочение арабов и курдов с мусульманами Средней Азии, Афганистана и Индии под знаменем джихада против англичан, вторгшихся тогда в Афганистан, и русских войск, воевавших в Средней Азии. Но наиболее успешно идея панисламизма была использована все же османским султаном Абдул-Хамидом II. В 1878 г. его министр и советник, сириец Муниф-эфенди, задумал план установления контроля султана над всей Центральной Азией через Кабул и позднее (в 1880 г.) через союз с Ираном. Османские султаны, носившие титул «хадим аль-харамейн» («служитель обоих священных городов», т.е. Мекки и Медины), с 1517 г. признавались халифами большинством мусульман-суннитов. После Кючук-Кайнарджийского договора 1774 г. с Россией право османских султанов на халифат получило международное признание. Однако его осуществление в XIX в. встречало более сильное, чем раньше, сопротивление. Не в последнюю очередь это вызывалось стремлением христианских держав нейтрализовать влияние Стамбула на своих подданных-мусульман. Ведь если в Османской империи в 80-е годы XIX в. насчитывалось 16–18 млн. мусульман, то в России их было 18 млн., а в колониальных империях Англии, Франции и Голландии – соответственно 82, 22 и 30 млн. мусульман. К тому же в XIX в. султан все чаще сталкивался с неповиновением мусульман и внутри Османской империи, не говоря уже об отрицании его права на халифат в Иране, Марокко и некоторых других странах ислама¹³.

Дабы утвердить свой авторитет во всех концах мусульманского мира, султан стал поощрять осуждение всего «западного» и пропаганду достижений мусульман и средневековой арабо-исламской цивилизации. Он поддерживал (иногда даже

награждал орденами и титулом паши) таких пропагандистов панисламизма, как афганский теолог и общественный мыслитель Джамаль ад-Дин аль-Афгани или египетский политический деятель Мустафа Кямиль. Особенно большой резонанс во всех странах исламского мира получила деятельность аль-Афгани, который выступал за решительное обновление ислама, за отказ от замены иджихада (личного мнения в результате свободного обсуждения) признанием лишь авторитета «салаф» (благочестивых предков)¹⁴. Вместе с тем аль-Афгани резко осуждал все распри между мусульманами, особенно суннитами и шиитами, призывал их к единству и был уверен, что «религиозную и племенную рознь можно преодолеть путем патриотического воспитания молодежи»¹⁵. Характерно, однако, что аль-Афгани был «антинационалистом» и утверждал: «Мусульмане не знают иной истинной национальности, кроме своей религии»¹⁶. Он еще в 60-е годы XIX в. высказал идею о религиозно-политическом единстве мусульман Афганистана, Белуджистана, Кашгара, Бухары и Коканда с одобрения османского султана и при денежной помощи мусульман Индии¹⁷. Под его влиянием и при его содействии возникали партии, общества и тайные организации в различных странах ислама, в первую очередь в Египте. Однако панисламистское движение развивалось и позже. В 1906 г. французы писали о «панисламистской агитации» в Алжире и Марокко, «направляемой из Константинополя и Каира»¹⁸.

Существовали, однако, различия в положении разных стран ислама, большинство которых в то время стали колониями разных держав Европы. Их интересы далеко не всегда и не во всем совпадали с интересами Османской империи и ее султана-халифа. К тому же главный идеолог панисламизма аль-Афгани и многие его приверженцы, например, Мухаммед Абдо в Египте, были связаны с идеями обновления и реформации ислама, что отвергалось мусульманскими традиционалистами, с желанием «примирить ислам с наукой». Выступая против таклида (консервативно-догматической традиции толкования Корана), Абдо находил в Коране эквиваленты самых новейших научных понятий, что в целом было панисламизму чуждо¹⁹. Неспособность панисламистов действительно противостоять идеологическому влиянию Запада привела к упадку этого движения, которому способствовали также крах Османской империи в 1918 г. и устранение султана-халифа

как политической фигуры в результате кемалистской революции 1919–1923 гг.

Это вовсе не значит, что панисламизм исчез как таковой. В 20-е годы существовало заметное халифатистское движение, а панисламистские лозунги и планы дожили до наших дней. В известной мере они находили свое выражение в 30–50-е годы в практике ряда международных мусульманских организаций и некоторых стран (например, Саудовской Аравии и Пакистана).

Место панисламизма в мире ислама 20–60-х годов прошлого века заняли другие идеологические направления, главным образом национализм и (несколько позднее и в гораздо меньшей степени) социализм, в том числе мусульманский социализм, стремившийся к обоснованию своих принципов ссылками на Коран и шариат. Эти течения, довольно успешно доказывавшие в течение почти полувека свою способность противостоять Западу, явились как бы второй после панисламизма волной идеологического подъема мира ислама. Выше о них уже говорилось (см. §§ 3–4 главы I). Но здесь хотелось бы обратить внимание не только на расхождения, но и на определенную преемственность мусульманского национализма и даже мусульманского социализма по отношению к панисламизму, в частности к наследию аль-Афгани, противопоставлявшего «социализм ислама» европейскому социализму. Социалистические доктрины «национального типа», в дальнейшем выдвигавшиеся в ряде стран ислама, многое черпали из идей мусульманского социализма. «Мы – социалисты в рамках, определенных Кораном... Но прежде всего мы – мусульмане»²⁰. Под этой фразой ливийского лидера Муаммара Каддафи могли подписаться (без оговорок или с некоторыми оговорками) Насер в Египте (особенно до 1961 г.), Бумедьен в Алжире, Бхутто в Пакистане, Шариати в Иране.

Если так обстояло дело с социализмом, то национализм в странах ислама тем более нигде и никогда полностью не отделялся от идей мусульманской общности, даже когда он стал господствующей идеологией. Но это же обстоятельство в дальнейшем явилось одним из источников его слабости. Исламизм как бы исподволь стал зарождаться и вызревать внутри оболочки национализма и по мере дискредитации и падения влияния националистов стал выходить на поверхность, сбрасывая отжившую свой срок оболочку. Этот процесс был ускорен начатым исламскими идеологами наступлением

«против национализма, за то, чтобы заменить одно мировоззрение другим»²¹.

Битва исламистов за вытеснение (и частичное подчинение себе) национализма привела к взлету третьей волны идеологической активности мусульман в мировом масштабе. Существуют разные оценки этого явления и вообще разные мнения о том, что же произошло. Очень многим представляется, что эта «третья волна» сводится к «терроризму» и «экстремизму», но есть и другие точки зрения, согласно которым упомянутые негативные явления – всего лишь часть, причем не главная, того, что происходит последние 40–50 лет в мире ислама. Разделяя их, автор этих строк считает, что речь идет об исламском фундаментализме, феномен которого достаточно сложен и не сводится ни к терроризму, ни к фанатизму, ни даже к религиозному экстремизму. Он намного шире всех этих понятий и охватывает самые разные стороны духовной жизни, культуры, религии и во многих случаях политического бытия мира ислама.

§ 2. Фундаментализм умеренный и радикальный

По мнению Ф.М.Мухаметшина, «исламский фундаментализм – феномен второй половины XX века»²². И это определение в основном верно, ибо в своей современной форме данный феномен образовался, в соответствии с вышеизложенной формулой Абд аль-Малика, как результат «глубоко ощутимых» угроз, внешнего давления, разочарований и неудач, пережитых миром ислама еще в первой половине XX в. Однако есть и другая точка зрения, принадлежащая З.И.Левину: «Инакомыслие фундаменталистского толка появилось в период ослабления Арабского халифата под ударами монголов и во времена господства османов (XII – XVIII вв.)»²³. Возразить против такой трактовки зарождения фундаментализма в исламе тоже вроде бы нечего. Однакостораживает длительность указанного З.И.Левиним периода (около семи веков), тем более, что далее в качестве идейных предшественников фундаменталистов называется Ахмад Ибн Ханбал (780–855), т.е. действовавший еще в IX в. «решительный противник рационального толкования исламских догматов» и основоположник ханбалитского мазхаба – «наиболее строгой богословско-юридической школы в исламе», а также – его самый известный последователь Ахмад Таки ад-Дин Ибн Таймийя (1263–1328), требовавший «возврата к первоначальной чистоте ислама». И далее следует как

бы скачок через четыре столетия к Мухаммаду Ибн Абд аль-Ваххабу, основоположнику ваххабизма, считающегося в наши дни наиболее законченной формой «пуританского ислама»²⁴.

Из всего этого очевидно, что фундаментализм в той или иной его разновидности возникал всякий раз, когда мусульмане терпели поражение (или считали, что так было), чувствовали себя ущемленными, а свою религию и традиции – поставленными под угрозу.

По мнению некоторых британских исламоведов, фундаментализм равнозначен «возрождению ислама», точнее – возобновлению интереса к нему. Другие считают его «третьей альтернативой (после США и СССР), поднявшейся в качестве политической силы» ввиду «заката советского коммунизма», а также в ответ на «вызовы мощных течений секуляризма и демократии»²⁵. Часть экспертов (например, Л.Йонсон) вообще не видит разницы между фундаменталистским или исламистским движениями, между ними обоими и радикальным исламом, подчеркивая, что их «рост» объясняется многими факторами, но «глубокий социально-экономический кризис и отсутствие у общества цели и руководства гарантируют, что народ будет искать "исламскую альтернативу" существующему режиму и жаждать "подлинного ислама"»²⁶.

Но все эти определения лишь характеризуют отдельные аспекты исламского фундаментализма. Наиболее же полное о нем представление можно получить из трудов его главных в XX в. идеологов – индийского мусульманина (потом пакистанца) Абу Ала Маудуди (1903–1979) и египтянина Сейида Кутба (1906–1966). Оба они считали, что мир ислама страдает от незнания подлинной сути ислама, от поклонения идеалам национализма, демократии или коммунизма, которые противостоят шариату.

«Наш принцип, – писал Маудуди, – это подчинение Алла-ху, а не секуляризм, планетарная община, а не ограниченный национализм, суверенитет Аллаха и Халифат, а не суверенитет народа и правление масс»²⁷. Ислам, по его представлениям, вечен, «не является субстанцией прошлого или будущего» и к нему не применимы понятия «вчера, сегодня, в прошлом, сейчас»²⁸. В то же время Маудуди как бы перекидывал мостик между фундаментализмом и политическим исламом, заявляя, что политика есть «органическая и неотъемлемая часть исламской веры». Его первая книга называлась «Джихад в исла-

ме». И дабы вести этот джихад, Маудуди связывал воедино также исламский фундаментализм и революцию, основывая в 1941 г. «авангард исламской революции» – партию «Джамаат-и ислами». Среди исламистов он был вторым (после основателя египетской Ассоциации братьев-мусульман Хасана аль-Банна) политическим идеологом, взявшим на вооружение западные методы борьбы – организацию партии и партийной пропаганды через прессу и другие средства массовой информации, участие в выборах, агитацию в массах, идеологическое состязание с другими партиями путем выдвижения и публичного отстаивания партийной программы.

Почти все чисто политические акции Маудуди закончились провалом: он безуспешно выступал против раздела Индии в 1947 г. и Пакистана (с отделением Бангладеш) в 1971 г., неудачно боролся он и против власти З.А.Бхутто, и против диктатуры Айюб-хана в 60–70-е гг.

Однако почти ничего не добившись на поприще политической борьбы (его партия всегда имела лишь ограниченное влияние среди низших слоев индо-мусульманской интеллигенции), Маудуди весьма преуспел как теоретик, сформулировав или предвосхитив многое из того, чем оперируют и в наши дни исламские фундаменталисты. Не выходя за рамки легальности (хотя и оказываясь иногда в тюрьме), он в то же время обосновывал и поощрял разрыв с «безбожным обществом», с находящимися у власти «плохими мусульманами». Он продолжил и подтвердил идущую еще от деятелей мусульманской реформации рубежа XIX – XX вв. традицию неприятия как национализма, так и социализма. «И по духу, и по целям ислам и национализм прямо противоположны друг другу», – писал Маудуди. Целью ислама он считал «мировое государство, в котором будут ликвидированы расовые и национальные предрассудки», а «человечество образует единую культурную и политическую систему». Даже утопизм подобных заявлений Маудуди выполнял вполне конкретную политическую задачу – идеологически превзойти и социализм, и капитализм, продемонстрировав, что в отличие от них лишь исламский идеал предусматривает полное равенство, братство и благоденствие человечества. Средством достижения этого идеала Маудуди считал «исламскую революцию» (задолго до ее совершения в Иране), смысл которой он видел в «воспитании масс в духе ислама», в подготовке «подлинно мусульманской» научной, духовной, юридической и

политической элиты, под руководством которой и свершится построение «всемирного общества, опирающегося на истинные принципы ислама».

Вместе с тем Маудуди нельзя отказать в определенной гибкости при выявлении «истинности» тех или иных канонов ислама. Исходя из нужд стремительно приспособившегося к требованиям модернизации современного ему общества XX в., он в отличие от многих других исламских идеологов различал три категории законов шариата: 1) обязательные, о которых совершенно недвусмысленно говорится в Коране; 2) рекомендованные, т.е. не обязательные, но все же предпочтительно их исполнять; 3) спорные, позволяющие толковать их в духе требований времени, «если в Коране и сунне на этот счет нет специальных предписаний». Как подчеркивает М.Т.Степанянц, подобного рода подход к шариату был в дальнейшем свойственен многим исламским модернистам от Марокко до Индонезии, включая Индию и Пакистан²⁹.

Не вызывает поэтому удивления, что именно установками Маудуди в первую очередь руководствуются ныне т.н. умеренные фундаменталисты, предпочитающие (или имеющие возможность) добиваться своих целей сравнительно мирным путем, без террора и насилия, либо подключая к своей деятельности государственные механизмы (например, в Пакистане, Бангладеш, Саудовской Аравии), либо умело используя массовые политические и общественные организации, а также – активность мусульманских интеллектуалов типа Мухаммада Икбала (1873–1938) и служителей культа (например, в Малайзии, Индонезии, среди весьма многочисленных мусульман Индии). Характерно, что умеренные фундаменталисты наиболее влиятельны среди мусульман Юго-Восточной и Южной Азии, которым свойственен более широкий и гибкий подход к проблемам религии, чему способствуют и некоторые элементы синтеза ислама с другими религиями, весьма распространенные в регионе. Но есть и исключения из этого правила. В частности, к умеренным фундаменталистам можно причислить таких мусульманских реформаторов первой половины XX в., как египетский теолог Рашид Рида, «отец алжирского возрождения» Абд аль-Хамид Бен Бадис и практически все деятели возглавлявшейся им Ассоциации алжирских улемов, марокканский мыслитель и политический деятель Алляль аль-Фаси и др.

В отличие от Маудуди, творчество которого могло ориентировать его последователей и на мирное отстаивание своих взглядов, и на насилие (при постоянном декларировании нежелания выходить за рамки закона и легальной деятельности), Сайид Кутб был гораздо решительнее и агрессивнее. Он «проповедовал радикальный разрыв с установленным порядком», считал этот порядок режимом «невежества» («джахилии» по-арабски, что означает также период незнания арабами ислама) и подчеркивал, что суверенитет («хакимийя») принадлежит лишь Аллаху, а справедлив только тот правитель, который руководствуется откровениями Аллаха. Кутб при этом отвергал право любого «идола» (в том числе в его понимании – народа, нации, партии, армии) узурпировать суверенитет, считая это абсолютным «злом» и «антиисламом»³⁰.

Призывая вернуться к нормам первоначального ислама, Кутб писал: «Ислам нуждается в возрождении. Возрождение начинается меньшинством, которое изолируется от общества варварства и противится ему, не признает для себя в нем ни родины, ни семьи, ни связи, ни закона, ни обычая. Оно признает только одну бесспорную вещь – разрушение силой и насилием, полное уничтожение, не оставляющее большого и малого... Прежде всякой дискуссии или убеждения необходимо свергнуть правящий режим, так как он варварский, все режимы, так как они варварские, даже те, которые призывают к исламу в своих документах и конституциях»³¹. Как видим, Кутб придерживался крайне экстремистских позиций, причем основывался он на сугубо буквалистском толковании не столько даже «усуль ад-дин» (корней веры), что обычно и означает по-арабски «фундаментализм», сколько понятия «салафийя», многими трактуемого тоже как «фундаментализм», но реально подразумевающего призыв «ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, "праведных предков" (ас-салаф ас-салихун), квалифицируя как бид'а все позднейшие нововведения в указанных сферах»³². Разница между этими понятиями не формулируется достаточно четко и, очевидно, может быть сведена к тому, что фундаментализм – это качество, состояние, в то время как салафийя – действие, имеющее целью достичь этого состояния. Тем более, что есть салафиты-возрожденцы, салафиты-реформаторы, салафиты-охранители и т.п.³³

Вместе с тем экстремизм Кутба и его непримиримая враждебность «правлящим режимам» объясняются конкретной ситу-

ацией в Египте и положением Ассоциации братьев-мусульман в этой стране, членом руководства и ведущим теоретиком которой и был Сайид Кутб. АБМ так формулировала суть своего кредо: «Ислам – это догма и культ, это родина, нация, религиозная вера и государство, душа и тело»³⁴. В 30–40-х годах АБМ стала распространять свое влияние, помимо Египта, также в Сирии, Ливане, Ираке, Трансиордании и Палестине, создавая там свои филиалы и формируя боевые группы. Уже к 1940 г. она только в Египте насчитывала до 1 млн. сторонников и до 200 местных организаций. И хотя основатель АБМ делал упор на «силу веры и единства», не исключал он и «силу оружия», которую члены АБМ не стеснялись пускать в ход во время боев в Палестине в 1936–1939 гг. и 1948–1949 гг., а также – в борьбе с англичанами в зоне Суэцкого канала в 1951–1952 гг. После июльской революции 1952 г. АБМ вскоре (в 1954 г.) выступила против режима Насера, за что подверглась жестоким репрессиям, хотя многие сторонники Насера в разное время были членами АБМ (включая будущего президента Египта Анвара Садата). Большинство историков считает, что именно преследования и пытки ожесточили актив АБМ, выработавший концепцию такфира, т.е. отказа считать мусульманами тех, кто пытал арестованных членов АБМ³⁵.

На этих настроениях и основывал свои положения Кутб, сам также имевший опыт пребывания в египетской тюрьме, из которой он вышел в 1964 г., успев в 1965 г. опубликовать свою главную книгу «Вехи на пути», сразу же запрещенную. Вновь арестованный, Кутб вскоре был казнен и стал для своих сторонников «мучеником за веру». После этого, естественно, все его мысли и тезисы приобрели почти сакральный характер в глазах единомышленников. Популярность Кутба, несомненно, сыграла роль одного из стимуляторов исламизма, в том числе установки на создание своеобразного «авангарда», призванного свергнуть «джахилию» и установить «власть Аллаха на земле». Однако наиболее негативным результатом популярности Кутба явилось массовое следование его указаниям о «разрушении силой и насилием».

Последователи Кутба (в том числе еще более радикализировавший его установки египтянин Абд ас-Салам Фараг, объявивший джихад шестым столпом ислама и казненный в 1982 г.) старательно реализовывали его предписания. Только в арабских странах от Марокко до Саудовской Аравии в 70–80-е

годы действовали, устраивая взрывы, покушения, захваты и практикуя прочие виды террора, 145 исламских неправительственных религиозно-политических организаций (НРПО), в основном придерживавшихся фундаменталистской ориентации³⁶. Правда, отдавая дань установкам умеренного фундаментализма, часть их стремилась к политическим методам борьбы и легальным формам деятельности. К таковым, по мнению Оливье Руа, можно отнести основное течение «Братьев-мусульман», тунисскую организацию «Ан-Нахда», пакистанскую «Джамаат-и ислами», афганскую «Джамиат-и ислами», Исламскую партию возрождения (ИПВ) в СССР и другие, им подобные, не объявлявшие своих правителей «неверными». Но в большинстве случаев верх в организациях фундаменталистов одержали экстремисты, иногда даже открыто объявлявшие о создании внутри НРПО специальных боевых отрядов для ведения террора. Для них были характерны фанатизм, склонность к насилию, забвению национальной принадлежности ради религиозной идеи и религиозного единства: например, среди арестованных в Египте в мае 1984 г. активистов подпольной НРПО «Ат-такфир ва-ль-хиджра» насчитывалось, помимо египтян, 5 палестинцев, 1 суданец и 1 ливиец. Среди 25 боевиков одной из НРПО Кувейта в декабре 1983 г. были обнаружены 3 ливанца и 17 (!) иракцев³⁷.

Таким образом, в противостоянии умеренных и радикальных фундаменталистов победу, на первый взгляд, одержали последние. Именно так это выглядит с точки зрения европейцев и американцев, а также – прозападно настроенной части азиатов и африканцев. Однако следует оговориться, что данная позиция выражает взгляды и интересы тех, кто непосредственно страдает от фундаменталистов-радикалов, скатившихся к исламо-экстремизму. И не стоит забывать о том, что, как отмечает исследователь из Бирмингема Х.А.Джавад, «исламский экстремизм – это побочный продукт широкого явления, развивавшегося как ответ на предложенный Западом выбор в течение последних двух столетий». Более того, «исламское возрождение, особенно в последнее время, проявляется и в мирной, и в агрессивной форме». А потому, считают уже российские востоковеды, «можно быть всю жизнь фундаменталистом, оставаясь одновременно законопослушным гражданином, не участвующим ни в какой политической деятельности». Наиболее четкой нам представляется формулировка В.Я.Белокрыницкого: «В политиче-

ском исламе, строго говоря, надо различать две стороны – умеренно-фундаменталистскую, националистическую и радикально-фундаменталистскую, транснациональную и экстремистскую»³⁸. И, возможно, умеренных фундаменталистов гораздо больше, но они составляют как бы «молчаливое большинство», а вот радикалы-экстремисты благодаря своей агрессивности, шумной агитации, актам террора и насилия, широко освещаемым в СМИ, у всех на виду и вроде бы доминируют над основной массой мусульман. Однако от того, что собой представляет эта масса и что она думает, зависит слишком многое в судьбах и Востока, и Запада. Поэтому мнение этой очень значительной части верующих мусульман никак нельзя игнорировать.

§ 3. Революционный опыт мира ислама

Как уже отмечалось, в долгом противостоянии с Западом мир ислама не только враждовал с ним, но и многому у него учился. Политическая история мусульманских обществ развивалась не только в рамках ислама, соответствующих движений и событий. Как и всюду, светское и духовное начало в жизни мусульман тесно сплеталось. Поэтому те или иные исторические события и реалии, непосредственно с религией не связанные (или почти не связанные), также влияли на обстановку в странах ислама, обогащая их жителей и своим, и заимствованным политическим опытом.

Младотурецкая революция 1908–1909 гг., революционные перемены 1905–1908 гг. в Иране были первыми в XX в. потрясениями в мире ислама, которые привели к значительным социально-политическим сдвигам. Они происходили вне рамок религии, а в чем-то даже вопреки ей, ибо ставили под вопрос власть государей, которая освящалась религией. Вполне светский характер носили и последующие революционные по своей сути изменения в странах ислама, в том числе происходившие во время и после первой мировой войны. Таковы были уход османов с арабских и балканских территорий, провозглашение национальных государств в Хиджазе, Сирии и Трансиордании, появление войск Антанты на территории Турции, Ливана, Сирии, Ирака, Кавказа, Крыма и Средней Азии в 1916–1920 гг., а в еще большей мере – египетская революция 1918–1919 гг. и национально-освободительная борьба обновленной Турции под руководством Мустафы Кемаля Ататюрка в 1919–1923 гг. Все эти события в силу взаимосвязанности всех мусульманских

стран быстро становились известны во всех концах мира ислама и оказывали друг на друга стимулирующее воздействие.

Это было время великого психологического перелома в мусульманском мире, когда он одновременно переживал переход от былого неприятия революции как таковой к пониманию ее необходимости и обоснованности, от прежнего доминирования духовного, религиозного начала – к преобладанию начала светского и политического, от господства идеологии панисламизма – к торжеству идей национализма, а кое-где и социализма, причем тоже не религиозного, а светского.

Наиболее ярко этот перелом, во многом объясняющий историческое и политическое происхождение самого понятия революционности в исламе и дальнейшего его закрепления, проявился в ходе событий 1917–1921 гг. в России. Поэтому, этот вопрос, по нашему мнению, заслуживает особого внимания.

«В начале XX в., – пишет российский историк Салават Исхаков, – мусульмане в России были очень религиозными, воспитанными в традиционной строгости, основанной на уважении к частной собственности, к старшему в семье или народному вождю. Они ревниво сохраняли старые традиции и обычаи... Принадлежность к исламу в значительной степени заменяла потребность в какой-либо особой идеологии для масс»³⁹. Но это относится к большинству, шедшему за «кадимистами», т.е. «сторонниками старины», традиционалистами, которых контролировало мусульманское духовенство, в основе своей консервативное. Им противостояли «джадиды» (сторонники нового), требовавшие либеральных реформ, обновления системы образования, европеизации науки и просвещения. С 1905 г. они стали создавать свои партии, культурные ассоциации, органы печати. Выдвинутый крымским просветителем Исмаилом Гаспринским (Гаспралы) лозунг «Дильде, фикирде, иште бирлик» (Единство языка, мысли и действия) предполагал единение всех мусульман России (в большинстве – тюркоязычных). Вместе с тем Исмаил Гаспринский играл главную роль в партии «Иттифак аль-муслимин» (Союз мусульман), которая в отличие от менее влиятельной панисламистской и пантюркистской партии «Тюрк оджагы» (Тюркский очаг) занимала лояльную в отношении России позицию. Следует отметить, что эту позицию тогда разделяло большинство мусульман России, как «джадидов», так и «кадимистов»⁴⁰.

Февраль и октябрь 1917 г. объективно способствовали исчезновению уверенности мусульман, особенно «кадимистов», в

силе, прочности и авторитетности Российского государства, сотрясаемого малопонятыми преобладающей их части революциями (да еще двумя за один год!) и позволяющего ниспровергать самые основы своего существования. Для мусульман легитимность власти даже Временного правительства была сомнительна, ибо не была освящена ни монархией, ни церковью, ни традицией. Октябрь 1917 г. добавил к этим сомнениям ощущение полного разрыва со всеми предшествующими традициями, да и со всем, что олицетворяло российскую цивилизацию. Это породило убеждение в том, что мусульманам отныне не по пути с саморазрушающейся, отказывающейся от самой себя Россией, погрузившейся в хаос, анархию и революционный нигилизм. К тому же антирелигиозный экстремизм, охотно демонстрируемый большевиками, особенно отталкивал мусульман, для которых безбожие – не просто преступление, а самоуничтожение.

Мусульманская элита России еще как-то могла мириться с властью Временного правительства, которую на местах обычно представляли в основном ее старые партнеры – чиновники, предприниматели, интеллигенты. Социальная катастрофа, постигшая их в октябре 1917 г., угрожала существованию и мусульманской элиты. Поэтому она практически повсеместно оказала сопротивление новой власти. И совершенно неверно представлять дело так, что «революция была исключительно делом русских», а мусульмане-де, оставались «безразличными наблюдателями», лишь иногда симпатизируя большевикам «исключительно ввиду своего недоверия Временному правительству»⁴¹. Эта точка зрения А.Беннигсена и Ш.Лемерсье-Кельеже излишне категорична.

Мусульмане активно участвовали в революционных событиях и политических сражениях ноября 1917 г. – апреля 1918 г., когда возникли и были подавлены советскими органами власти «Кокандская автономия» в Туркестане, Национальная директория партии «Милли-фирка» в Крыму, культурно-национальная автономия поволжских мусульман «Идель-Урал», автономия Башкурдистана (Башкортостана). Несколько позже (в 1920 г.) были также ликвидированы монархические режимы в Бухаре и Хиве, имамат Наджмутдина Гоцинского на Северном Кавказе, республика партии «Мусават» в Азербайджане, автономия «Алаш-орды» в Казахстане. Во всех этих конфликтах мусульмане были и на той, и на другой стороне. Но большинство их, конечно, восприняло упомянутые события как удар «безбож-

ных большевиков» по исламу, что создало основу для развертывания движения сопротивления. Оно особенно значительным было в Средней Азии, где партизаны именовались басмачами (от тюркского «басмак» – атаковать, нападать). Сами они считали себя борцами за веру («гази») и назывались «Армией ислама». Их движение оставалось для СССР серьезной проблемой до середины 30-х гг.

Однако мусульманские националисты оказались «между двух огней», как писал известный татарский лидер Гаяз Исхаки: «С одной стороны – со всеми их ужасами большевики, а с другой – русские черносотенцы». Великодержавным шовинизмом руководствовались и противостоявшие большевикам белые генералы. Это создавало крайне сложную обстановку, в условиях которой многие национальные лидеры мусульман, такие как Ахмет-Заки Валидов (Заки Валиди Тоған), вынуждены были не раз менять свою политическую позицию и союзников⁴².

Тем не менее гражданская война и интервенция, поставившие большевиков на край гибели (особенно в 1919 году), не сопровождались массовым национально-религиозным движением мусульман, которое в тех условиях могло привести к краху Советской России. Численность мусульман на территории страны в те годы (особенно с учетом потерь в первой мировой и гражданской войнах) точно определить невозможно. По данным С.М.Исхакова, она составляла от 6,5 до 20 млн. человек, что не могло не влиять «на действия мусульманских политиков, а в определенном смысле – и на социальную активность мусульманского населения». Это была сила, которая могла выступить и против большевиков, и за них. Поэтому политика Советской власти по отношению к мусульманам сначала была исключительно гибкой, направленной на завоевание их симпатий, а также на «особую осторожность» и «особое внимание» к чувствам национальных меньшинств, как это и предписывала тогда программа РКП(б)⁴³.

Одной из главных причин успеха большевиков в борьбе за влияние на мусульман явилось непонимание их противниками невозможности возврата к старому, а также то обстоятельство, что провозглашенная большевиками политика уважения национальной и религиозно-культурной самобытности мусульман, их права на самоопределение и автономию, очень гибко и умело проводилась выдающимися татарскими революционерами и мыслителями Мулламуром Вахитовым и Мирсаидом

Султан-Галиевым. Их знанию культуры и обычаев мусульман, их таланту и усилиям Советская власть обязана тем, что большинство мусульман России остались тогда либо на позиции, по выражению С.М.Исхакова, «социального нейтралитета», т.е. в стороне от гражданской войны 1918–1922 гг. и последующих действий басмачей, либо выступили на стороне большевиков⁴⁴.

С лета 1918 г. в Советской России проводились съезды мусульман, на которых многие революционеры сидели рядом с муллами и вместе с ними провозглашали лозунг «веры, свободы и национальной независимости». Нередко в пропаганде большевиков проводился тезис о совместимости и взаимодополняемости шариата и коммунизма. Ввиду этого часть мусульманского духовенства даже выдвинула лозунг: «За Советскую власть, за шариат!». В 1921 г. «советских шариатистов» открыто поддержали «сам» нарком по делам национальностей И.В.Сталин и руководивший партийной работой в Азербайджане С.М.Киров. В 1922 г., когда новый подъем исламского повстанчества, во многом спровоцированный «немедленной коммунизацией», вновь охватил Кавказ, Татарию, Бухару и Хорезм, большевики пошли на уступки, восстановив ранее ликвидированные в Средней Азии шариатские суды, вернув мечетям и медресе отобранное имущество, возродив управление вакфов, пятницу вместо воскресенья в качестве выходного дня, выборность имамов и т.п. В декабре 1923 г. было даже проведено совещание мулл под лозунгом «Советская власть не противоречит исламу». Во многом так продолжалось до конца 20-х годов⁴⁵.

Эта тактика, главным творцом которой был М.Султан-Галиев, в целом себя оправдала. Она была основана на том общем, что было свойственно исламу и социализму: коллективизме, приоритете интересов общины, свободе от рабства, запрещении ростовщического процента (в котором некоторые знатоки ислама видели запрет капиталистической прибыли), заботе о равенстве и социальной справедливости, обязанности помогать бедным. Однако вести идеологическую борьбу за симпатии мусульман Султан-Галиеву и его единомышленникам было трудно, ибо они сталкивались с опасениями и подозрениями со стороны наиболее ярых «безбожников» среди большевиков, а от самого Ленина слышали, что доверия пролетариату Востока «не будет до тех пор, пока в восточных странах полностью не установится социализм»⁴⁶.

Самый известный французский арабист XX в. Жак Берк частично прав, когда он объясняет суть конфликта Султан-Галиева и Сталина верностью советской системы «индустриальным схемам и общим местам», что и побудило ее отвергнуть предложение Султан-Галиева «основывать распространение марксизма среди народов степей на татарской самобытности, понимаемой как "форма" социалистического содержания». Конечно, догматизм и невежество мешали многим партаппаратчикам понять, что лишь бережное и уважительное отношение к религии, обычаям, традициям мусульман, их культуре и быту давало единственный шанс принятия идей социализма миром ислама. Этого иногда не понимали и высокообразованные большевики, в отношении к исламу и вообще Востоку остававшиеся весьма пристрастными «западниками». Но еще больше значила личная позиция Сталина. А Султан-Галиев, стремившийся всерьез продолжать демократическую политику уважения национальных прав и особенностей, признания роли ислама и местных обычаев не на словах, а на деле, был Сталину не только не нужен, но и опасен. Поэтому и была развернута «борьба с султан-галиевщиной», сопровождавшаяся репрессиями, казнями и чудовищной клеветой в 1923–1940 гг.⁴⁷

В свете последующих событий конца XX в. особенно актуально звучит предвидение Султан-Галиевым «поражения революции» и «неизбежности распада» СССР в результате подмены реалистичного «разрешения нацвопроса» его насильственным «изживанием». Сталин и большинство руководства РКП(б) тогда предпочли второе. Тем самым они противопоставили социализм исламу, совершенно не приняв во внимание, что ислам – не только религия, но также цивилизация, миропонимание, философия, социальный регулятор быта и поведения, этика и образ жизни. Социализм от этого, как выяснилось в дальнейшем, только проиграл. Но стремившийся не допустить этого Султан-Галиев остался в истории народов Востока как мыслитель, сумевший соединить, казалось бы, несоединимые постулаты марксизма и мусульманской религии, о чем выше уже говорилось. Он делал ставку на демократические элементы и революционный потенциал ислама. Сейчас трудно сказать, что из этого могло получиться, если бы Султан-Галиеву сопутствовала удача. История не имеет сослагательного наклонения. Но по той же причине нельзя считать его идеи всего лишь революционной уто-

пией, как полагают некоторые. Проверить это на практике, к сожалению, нельзя.

Значение наследия Султан-Галиева полностью раскрылось лишь во второй половине XX в. В 60–70-е годы его идеями, особенно гибким учетом психологии и образа жизни восточного крестьянства и определением роли ислама в процессе революционного обновления общества, увлекались, как уже отмечалось, многие лидеры государств Азии и Африки⁴⁸. В 80–90-е годы работы Султан-Галиева получили широкое признание (в Казани создан общественный фонд его имени, печатаются его политические и литературные произведения). О нем пишут крупнейшие востоковеды Англии, Франции, США, Японии. Возможно, реализация его идей способствовала бы уже в первые десятилетия XX в. концентрации революционной энергии народов ислама на созидательных задачах, сотрудничестве в поисках социальной справедливости. И кто знает, может быть, мир был бы избавлен от многих бед фанатизма, экстремизма, терроризма, милитаризма и других видов насилия, которые имели или имеют сегодня место от Индонезии и Филиппин до Алжира и Боснии, не говоря уже об Афганистане и Чечне. И, конечно, никто сейчас не скажет, что могло бы произойти, если бы идеи Султан-Галиева были не временным, а постоянным теоретическим и практическим оружием революции в России, если бы не на словах, а на деле удалось создать синтез европейского интернационализма, передовых достижений науки и цивилизации Европы и вообще Запада, с уважением культуры и религии мусульман, особенностей их общественного уклада и образа жизни, с модернизацией их нравов и обычаев при учете лучших традиций исламской цивилизации.

Однако был избран иной путь. Политика 20–30-х годов фактически ослабила, если не зачеркнула многие достижения СССР в национальной сфере. Вместе с тем положение ислама в СССР было достаточно противоречиво. «Советизация» мусульманских регионов сопровождалась модернизацией общества, ростом экономики, сферы просвещения и социальных гарантий, расцветом национальной культуры и началом формирования гражданского самосознания мусульман, чему способствовало их сближение с другими народами СССР, особенно с русскими, в том числе в правовом, социокультурном и личностном плане. Эту сторону жизни мусульман в СССР нельзя забывать. Фактически ими был образован совместно с

другими народами СССР, по выражению французского историка Н.Верта, «социум общей судьбы», державшийся до 1991 г. К тому же в 50–80-е годы XX в., когда СССР взял курс на поддержку освободительных движений в зарубежной Азии и Африке, Москвой была проявлена «небывалая ранее терпимость по отношению к исламу»⁴⁹.

Таким образом, события 1917 г., взорвав старое общество России, решающим образом изменили отношение многих миллионов проживавших в ней приверженцев ислама к революции. Мусульмане России оказались втянуты в политическую и социальную борьбу на бескрайних просторах рухнувшего государства, где они должны были определять свою позицию и отношение к ожесточенной схватке «красных» и «белых». Участие в этой схватке революционизировало мусульманское общество, ускорило его социальное и политическое развитие, побудило различные классы и группы мусульман отстаивать свои интересы методами революционного сопротивления вплоть до вооруженного насилия. В чрезвычайных условиях гражданской войны быстро возникали, созревали и укреплялись политические группы, партии и общественные организации мусульман, нарождалась идеология мусульманского национализма и мусульманской революционности, базировавшаяся на этноконфессиональной и культурно-исторической самобытности мусульман России.

Борьба шла в основном между мусульманами – союзниками большевиков и мусульманами-националистами. Но и те, и другие по своим методам организации и борьбы, психологии и целям объективно были революционерами, ибо одинаково революционным было и помогать новой власти разрушать старое российское общество и его порядки, и бороться за самоопределение и отделение от этой новой власти. Жизнь не оставила возможности иного выбора. Любой его вариант лишь способствовал революционизированию мусульман, так как болезненно ломал их цивилизационные связи с Россией, ослабляя или разрывая их в случае отделения от нее, ставя их на совершенно иную основу – в случае союза с новой Россией.

Революционный опыт мусульман России в дальнейшем, несмотря на относительную изоляцию СССР от остального мира в 20–30-е годы, распространился практически на все страны ислама либо через механизм Коминтерна, либо через эмиграцию мусульман из СССР (с образованием их многочисленных

диаспор от Польши и Германии до Китая и Японии), либо – через басмачество, действовавшее в Центральной Азии, но имевшее базы и поддержку в Турции, Иране, Афганистане и Кашгарии (Синьцзяне). Этот опыт привнес в мусульманскую среду зарубежного Востока высокую степень идеологизации и политизации социальной борьбы и социальных (да и национальных) движений, возросший уровень организованности и политической культуры, увеличение склонности к революционному насилию и массовым движениям общественного протеста, сочетающим традиционные формы сплочения (мечеть, суфийское братство) и новейшие способы объединения верующих (партии, профсоюзы, различные ассоциации). Все это явилось основой революционизирования общества в странах ислама последующих десятилетий. В сознании мусульман понятия «ислам» и «революция» окончательно соединились, перестав быть несовместимыми. Неуклонно прогрессирующая в XX в. «политизация» ислама привела к «исламизации», в свою очередь, почти всех проявлений социального, национального, культурного и иного массового протеста мусульман.

В мире ислама, однако, революционный опыт России не мог быть усвоен целиком в своем первоначальном виде. Он переосмысливался, перерабатывался и корректировался применительно к местным условиям и, более того, даже к иной социальной среде – не столько кадрового пролетариата, сколько обездоленных масс безработных, разоренных крестьян и вынужденных осесть на землю после потери скота кочевников, обедневших интеллигентов, уволенных служащих. «Профсоюзы и левые партии, – писал в 1995 г. Оливье Руа, имея в виду мусульманский Восток, – активны исключительно в студенческих городках и среди рабочего класса, занимающего привилегированное положение (подобно нефтяникам в Иране). Они знать не знают "новых бедняков"»⁵⁰. Да эти категории населения и не были готовы к восприятию идей коммунизма, социализма и даже либерализма. Если они их и воспринимали, то только в исламской упаковке.

Поэтому неверно было бы считать, что весь последующий революционный опыт мусульмане всего мира черпали только из советско-коминтерновских источников, пусть и в «исламизированной» форме. Гораздо больше они были обязаны в 20–50-х годах политически, организационно и идеологически захлестнувшей Восток волне национализма. Некоторые теоре-

тики национализма (например, широко известный в 30–40-х годах сирийский идеолог Саты аль-Хусари) даже призывали мусульман заменить свою религию «национальной верой». И действительно, почти все освободительные движения в странах ислама 20–50-х годов шли под знаменем национализма, будь то руководимые феодалами и патриархальными вождями восстания племен в Афганистане, Ираке, Ливии, Марокко или же более организованные массовые движения горожан и сельчан под руководством лидеров из буржуазно-интеллигентской среды в Индонезии, Индии, Алжире, Палестине, Тунисе. Такой же характер носили общенациональные революции 1919 г. в Египте и 1925–1927 гг. в Сирии. И хотя в них иногда играли заметную (а то и выдающуюся) роль видные религиозные вожди (иерусалимский муфтий Хадж Амин аль-Хусейни в Палестине, глава Ассоциации улемов в Алжире Абд аль-Хамид Бен Бадис), все эти движения и революции оставались в рамках светского национализма, хотя и не чурались подкреплять его религиозными лозунгами, концепциями и мероприятиями вроде теории «алжирской мусульманской нации» Бен Бадиса или созыва под эгидой Амина аль-Хусейни панисламского конгресса 1931 г.⁵¹

Безраздельное господство национализма дошло до того, что к исламу стали относиться, прежде всего в арабских странах, как к явлению национальной культуры, определенному периоду гражданской истории и фактору национального возрождения. Стали возникать даже политические партии (например, партия Баас), во главе которых оказывались одновременно христианин, суннит и алавит, что ранее было немыслимо⁵². В основном идеями светского национализма руководствовались и офицерские лидеры, возглавившие национальные режимы в Турции в 1919–1938 гг., Иране в 1921–1941 гг., Египте в 1952 г., Ираке в 1958 г., Йемене в 1962 г.

Тем не менее религиозный компонент националистических идеологий всюду занимал определенное место, и лозунг алжирских улемов («Алжир – моя родина, ислам – моя религия, арабский – мой язык») с определенными оговорками был характерен для менталитета большинства националистов стран ислама. Поэтому социумы этих стран, бесконечно политизируемые и революционизируемые многочисленными восстаниями, мятежами и освободительными движениями первой половины XX в., событиями обеих мировых войн, революциями и разделами (вроде разделов Индии и Палестины), как бы вскармли-

вали внутри себя исламский фактор. Максимально аккумулируя все виды социального и национального недовольства, он неизбежно должен был выйти наружу как последний аргумент мусульман, как своего рода наказание за промахи, упущения, ошибки и пороки национализма и его все более «бронзовевших» лидеров.

Таким образом, нынешняя радикализация ислама, вызванная совокупностью всех изложенных выше факторов, во многом закономерна. Она порождена не только психологией отчаяния обездоленного большинства мусульман, толкающей их к экстремизму, но также обязана своим появлением и модернизации, пришедшей с Запада, в том числе через Россию. Идея социальной революции, политизации общества и соответствующей организации его классов, групп и духовных направлений – своего рода подарок Запада (и России) миру ислама. Но, соединившись с местными структурами, традициями, обычаями и менталитетом, этот «подарок» превратился в идеологический и политический бумеранг. Об этом стоит задуматься, вспомнив хотя бы, как и почему постепенно менялся мир ислама за минувшее столетие, в начале которого он решительно отвергал само понятие «революции» и вообще революционности на западный манер, вне рамок религии. И не пришло ли, наконец, время перейти от брани в адрес исламо-экстремизма к серьезному выявлению исторических, социальных и экономических корней политизации ислама, рождающей саму идею «исламской революции»?

¹ *Абу Рух, Махмуд.* Джамаль ад-Дин аль-Афгани. 1838–1898. Каир, 1961, с. 84; *Изз ад-Дин, Юсуф.* Указ. соч., с. 41.

² Диалог. 1990, № 6, с. 96; Свободная мысль, 1993, № 14, с. 69; *Esposito J.L.* The Islamic Threat. New York, 1992, с. 7–8.

³ *Левин З.И.* Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988, с. 10; Центральная Азия и Кавказ. 2000, № 1 (7), с. 128.

⁴ The Middle East. Washington, 1990, с. 136.

⁵ Фундаментализм. М., 2003, с. 3.

⁶ Political Islam and conflicts..., с. 2, 14.

⁷ Ibid, с. 9, 14–15.

⁸ Temps Modernes. Paris, 1979, № 401, с. 1113–1132.

⁹ Вопросы научного атеизма. М., 1983, вып. 31, с. 47.

¹⁰ *Abdel-Malek A. Foundations – and Fundamentalism // Народы Азии и Африки.* 1990, № 2, с. 18.

¹¹ Азия и Африка сегодня. 1994, № 11, с. 22; *Lewis B. The Middle East and the West.* Bloomington, 1964, с. 95–96; *Roy O. L'Afghanistan, Islam et modernité politique.* P., 1985, с. 11–13.

¹² *Тримингэм Дж.С.* Указ. соч., с. 209.

¹³ *Фадеева И.Л.* Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм – панисламизм). XIX – начало XX в. М., 1985, с. 135–142.

¹⁴ Анри Массэ даже называл аль-Афгани в этой связи «революционером» (*Массэ А.* Ислам. М., 1962, с. 199).

¹⁵ *Keddi N. Sayyid Jamal ad-Din al Afghani. A Political Biography.* Berkeley, 1972, с. 399.

¹⁶ *Kerr M.H. Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida.* Berkeley – Los Angeles, 1966, с. 138.

¹⁷ *Степаняңи М.Т.* Указ. соч., с. 119.

¹⁸ *Saadallah, Aboul-Kassem.* La montée du nationalisme en Algérie. Alger, 1983, с. 86.

¹⁹ *Массэ А.* Указ. соч., с. 199.

²⁰ *El-Ghathafi M.* The Broadlines of the Third Theory. Tripoli, 1972, с. 55.

²¹ *Кепель, Жиль.* Указ. соч., с. 29.

²² *Мухаметшин Ф.М.* Взгляд на исламский фундаментализм. М., 1998, с. 9–63.

²³ Фундаментализм, с. 18.

²⁴ Там же, с. 18–22.

²⁵ Islam, Muslims and the Modern State. London, 1996, с. 3–4.

²⁶ Political Islam and conflicts..., с. 2–3.

²⁷ Цит. по: Фундаментализм, с. 38.

²⁸ *Маудуди А.* Ислам сегодня. М., 1992, с. 3–4.

²⁹ *Кепель, Жиль.* Указ. соч., с. 39–40; *Степаняңи М.Т.* Указ. соч., с. 118, 136–137, 149–150; *Roy O. Généalogie de l'islamisme,* с. 34.

³⁰ *Кепель, Жиль.* Указ. соч., с. 28, 30–32.

³¹ Цит. по: *Жданов Н.В., Игнатенко А.А.* Ислам на пороге XXI века. М., 1989, с. 27.

³² Ислам (Энциклопедический словарь). М., 1991, с. 204.

³³ Фундаментализм, с. 18, 24, 39.

³⁴ Ислам и исламизм. М., 1999, с. 56.

³⁵ Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982, с. 21; *Ражбадинов М.З.* Радикальный исламизм в Египте. М., 2003, с. 50–58.

³⁶ *Игнатенко А.А.* Халифы без халифата. М., 1988, с. 195–206; *Ражбадинов М.З.* Указ. соч., с. 57.

³⁷ Вопросы истории. 1993, № 1, с. 33; Roy O. *Généalogie de l'islamisme*, с. 56–57.

³⁸ Ближний Восток и современность. 2002, № 16, с. 33; *Political Islam and conflicts...*, с. 14; *Arabs and the West: Mutual Images*. Amman, 1998, с. 29.

³⁹ *Исхаков С.М.* Российские мусульмане и революция 1917–1918 гг. М., 2004, с. 505.

⁴⁰ *Bennigsen A., Lemerrier – Quelquejay Ch.* Op. cit., с. 28–29; Deringil S. *L'empire ottoman et le panislamisme dans la Russie turcophone – СЕМОТИ. Р.*, 1993, № 16, с. 210–211, 215.

⁴¹ *Bennigsen A., Lemerrier – Quelquejay Ch.* Op. cit., с. 75–76.

⁴² *Валиханова Н.С.* Национальные движения и партии Средней Азии. М., 2000, с. 82–88; *Исхаки, Гаяз.* Идель-Урал. Казань, 1991, с. 48–50. *Тоган, Заки Валиди.* Воспоминания. М., 1997, с. 146–352.

⁴³ *Исхаков С.М.* Указ. соч., с. 104–113; *Ланда Р.Г.* Ислам в истории России. М., 1995, с. 207.

⁴⁴ *Исхаков С.М.* Указ. соч., с. 511–513; *Bennigsen A., Lemerrier – Quelquejay Ch.* Op. cit., с. 87–89.

⁴⁵ *Авторханов А.* Империя Кремля. М., 1991, с. 53–54, 58; *Верт Н.* История Советского государства. М., 1992, с. 166–167; *Восток*, 1993, № 4, с. 82–83.

⁴⁶ *Тоган, Заки Валиди.* Указ. соч., с. 256–259.

⁴⁷ Тайны национальной политики ЦК РКП. М., 1992, с. 12–223, 267–281; *Berque J.* *Dépossession du monde*. P., 1964, с. 141.

⁴⁸ *Султан-Галиев, Мирсаид.* Статьи, выступления, документы. Казань, 1992, с. 446–470; Вопросы истории, 1999, № 8, с. 53–70.

⁴⁹ *Верт Н.* Указ. соч., с. 171–172; *Bennigsen A., Lemerrier – Quelquejay Ch.* *Islam in the Soviet Union*. London, 1967, с. 144.

⁵⁰ *Roy O.* Op. cit., с. 62.

⁵¹ Пробуждение угнетенных. М., 1968, с. 134–306.

⁵² *Les Arabes, du Message à l'Histoire*. P., 1995, с. 405–424, 467–511.

Глава III ГЕНЕЗИС ИСЛАМО-ЭКСТРЕМИЗМА

§ 1. Исламская революция в Иране

Революционный опыт мира ислама в сочетании со многими вышерассмотренными обстоятельствами, способствовавшими взлету исламского фундаментализма, в определенных условиях международной обстановки не мог не породить политический ислам (исланизм). В то же время для этого должны были произойти какие-то экстремальные события, которые дали бы первоначальный толчок развязыванию узла накопившихся противоречий. В результате переход к исламскому радикализму или, как предпочитают выражаться некоторые авторы, «революционному исламу» был определен и обозначен исламской революцией 1978–1979 гг. в Иране. Это была единственная в минувшем столетии революция, проходившая под руководством мусульманского духовенства и максимально отразившая специфические особенности сложившейся к тому времени революционности мусульман. Конечно, в Иране для этого имелись особенно благоприятные условия: к четырехкратному увеличению с 1960 г. городского населения (впервые в 1978 г. превысившего по численности сельское) добавился ряд обстоятельств: наличие более тысячи носителей высшего духовного шиитского звания «аятоллы», во многих случаях связанных с богатыми и влиятельными семьями, огромное влияние около 200 тыс. улемов и служителей культа, контролировавших более 80 тыс. мечетей (и, следовательно, посещающих их верующих) и около 300 медресе и религиозных учебных заведений, ежегодно выпускавших до 60 тыс. имамов. Помимо этого в стране насчитывалось более 1,5 млн. «сейидов» (потомков Пророка), весьма почитаемых верующими и объективно заинтересованных в усилении позиций ислама во всех сферах жизни. Против этих сил режим шаха – светский, демонстративно прозападный, деспотический и действовавший террористическими методами (при опоре на печально известную охранку САВАК и систему доносов) – оказался несостоятелен, хотя он

имел очень сильную армию, оснащенную современными системами американских вооружений, разветвленные спецслужбы и многочисленных советников из США.

Шах сумел справиться с терроризмом левацких групп «Федаян-е халк» и «Моджахедин-е халк», изолировав от народа учащуюся молодежь (то, что из 175 тыс. студентов 70 тыс. учились за границей, способствовало выполнению последней задачи). Мохаммед Реза Пехлеви смог в какой-то мере временно превратить Иран в «витрину модернизации» по западным образцам и отвлечь интеллигенцию и буржуазию от активной борьбы с режимом. Но этим же он лишил народ светской идеологии. Широкие слои «базара» (торговцев и ремесленников всех калибров) оказались под безраздельным влиянием шиитского духовенства. В ситуации резко возросшей в середине 70-х гг. социальной напряженности и политической смуты шахский режим, ухитрившийся к тому времени поссориться с духовенством (из-за ограничения вакфов, контроля над судами и образованием, «вестернизации» быта и т.п.), не имея ни надежных союзников, ни собственной политической партии, был лишен идеологических рычагов воздействия на общество, и, несмотря на всемерную поддержку США, пал. Это произвело впечатление разорвавшейся бомбы и породило «исламский бум» 70–80-х годов¹.

Жиль Кепель считает, что большое значение в подготовке этой «исламской революции» (в течение года в стране шли непрерывные массовые демонстрации низших городских слоев и обездоленных маргиналов) сыграли религиозные идеологи. Они в полной мере использовали недовольство (по разным причинам) почти всех слоев иранского общества монархией Пехлеви и результатами проведенной им «белой революции шаха и народа» 1963–1979 гг., представлявшей собой попытку «шоковой модернизации» иранского общества. Вместе с тем, на наш взгляд, и Кепель, и многие другие левые интеллектуалы Западной Европы несколько переоценивают роль идей марксизма и «социалистического шиизма» в деле подготовки иранской революции. Умелым интерпретатором этих идей был Али Шариати (1933–1977), призывавший к вооруженной борьбе против деспотичного правителя и не стеснявшийся заменять традиционную формулу «Во имя Аллаха милостивого, милосердного» кощунственным для мусульман словосочетанием «Во имя Бога обездоленных». Под его влиянием повстанцы-левозэкстремисты сравнивали шиитских имамов-мучеников сред-

невековья, ведших «вооруженную борьбу против классового гнета», с Че Геварой.

По мысли Кепеля, лидер иранской революции Рухолла Хомейни сумел использовать идеи Шариати и тем самым привлечь на свою сторону «обездоленных» (мостадафин). Вместе с тем «благодаря замечательной способности Хомейни объединять различные религиозные и даже светские составляющие движения» он уделил внимание самым прогрессивным и образованным слоям общества, «не разделявшим на первых порах его взглядов». Это будто бы сыграло «решающую роль в свержении шаха». Идею перехвата шиитскими идеологами прогрессивных, даже марксистских представлений разделяют и другие авторы².

Нет сомнений в том, что шиитские мыслители-антимонархисты действительно понимали, что для иранской бедноты «марксистское учение чрезвычайно заманчиво и привлекательно»³. Но в своем доктринальном, «чистом» виде оно массами не воспринималось, чем и объясняется (помимо шахских репрессий) маловлиятельность коммунистической партии Тудэ в Иране. Сколько раз еще в связи с этой и другими аналогичными ситуациями в мире ислама мировому комдвижению аукнется отвергнутое наследие Султан-Галиева! Горький парадокс истории заключался в том, что этим наследием воспользовались такие мыслители, как А.Шариати, С.Телегани, да и сам Р.Хомейни, деливший иранское общество накануне и во время революции 1978–1979 гг. на «благоденствующих» богачей и «обездоленных» неимущих, в чем он, по сути дела, не расходился с марксистами Ближнего Востока⁴.

Вместе с тем, Хомейни собирался стать правителем (вали аль-амр) не от имени какой-либо партии, а от имени Аллаха и в интересах всего народа, объединенного «под единым знаменем ислама» и по «законам ислама». Многомесячное давление народных манифестаций и акций гражданского неповиновения, постепенно разложившее и парализовавшее аппарат шахской власти, втягивало в водоворот событий новые социальные группы населения, целые организации и ранее стоявших в стороне лиц, нередко – даже против их воли. С переходом армии на сторону революции судьба монархии была решена⁵.

Однако победа революции вовсе не оказалась торжеством исламо-экстремизма в его законченном варианте. На первых порах Хомейни пришлось делить власть с либералами в лице

премьер-министра Мехди Базаргана и президента республики Абульхасана Бани Садр, получивших во Франции образование интеллектуалов современной формации. Во многом это определялось достаточно пестрой социальной базой революции и не вполне четко определившимся общественно-политическим характером новой власти⁶. Конечно, Хомейни шаг за шагом ограничивал их власть и в дальнейшем просто вытеснил их из политической жизни. Но некоторое время ему пришлось считаться с ними, а после их устранения – учитывать наличие в обществе соответствующих тенденций. Более того, по мнению Оливье Руа, в самой среде духовенства – главной опоры Хомейни – имелись разные тенденции. Наиболее пассивная часть считала, что «всякая власть – от Бога», и не приветствовала свержение шаха. Другая часть была нейтральна. Но и среди «революционной» части были разные люди: от традиционалистов (включая последователей суфизма, чуждого исламистам-экстремистам) и радикальных представителей политического ислама до приверженцев выше упоминавшихся А.Шариати, С.Телегани и других якобы «промарксистских» идеологов⁷.

Тем не менее режим «муллократии» (по выражению Н.В.Жданова и А.А.Игнатенко), сменивший царствование династии Пехлеви, вызвал взрыв энтузиазма среди исламистов, ибо он почти реализовал их давнюю мечту об «истинно исламском государстве». В этом государстве на первых порах были удовлетворены многие материальные нужды бедняков, особенно из числа участников манифестаций 1978–1979 гг. и членов семей тех из них, кто погиб от шахских репрессий. Многие из них получили квартиры и земельные участки, добились повышения заработной платы и даже отмены оплаты коммунальных услуг. Духовенство, игравшее решающую роль и в Партии исламской революции (ПИР)⁸, и во вновь созданном Совете Исламской Республики (тайном органе, в основном состоявшем из преданных Хомейни улемов), и в местных «комитетах», обычно располагавшихся в мечетях и суфийских обителях, в полной мере извлекало из всего этого политический капитал. Вскоре эти комитеты вместе с созданной в мае 1979 г. милицией ПИР, корпусом «пасдаранов» («стражей исламской революции»), революционными трибуналами (безжалостно вешавшими не успевших бежать сторонников шаха и крупных капиталистов «тагутов») и исламскими фондами (Фондом обездоленных, фондом «Джихад за реконструкцию») составили костяк новой власти⁹.

В основу государственного устройства нового Ирана легли положения, высказанные Хомейни еще в 1970 г. в его книге «Велаят-е факих: хокумат-е ислами» (Правящий законовед: исламское правление). В этой книге он призывал к свержению монархии и замене ее правительством во главе с верховным наставником – знатоком мусульманского права, который один может обеспечить подлинно исламский характер государства и действительное воплощение в жизнь принципов Корана. По конституции, утвержденной на референдуме в 1979 г., управление страной лежит на факихе (знатоке мусульманского права), «справедливом, благочестивом, просвещенном», которого «большинство народа признает и приемлет как своего руководителя». Естественно, таким факихом стал сам Хомейни, выступивший, по словам иранского профессора Хосейна Сейфзаде, как «бескомпромиссный радикальный революционер», установивший «конституционное религиозное лидерство, поддержанное народом и воплощаемое правящим факихом». Он получил по статье 110-й конституции самые широкие права в области законодательной, исполнительной и судебной власти, в решении вопросов войны и мира, в назначении и смещении высших должностных лиц. Народ избирает парламент, но никакого закона тот принять не может без одобрения Наблюдательного совета из представителей духовенства, половина которых назначается правящим факихом. Практически совет мог заблокировать любое решение как «не соответствующее шариату». Так, он отклонил законопроекты об аграрной реформе (треть земель ныне – в руках духовенства), а также ряд прочих неугодных «муллократии» решений¹⁰.

Разногласия по самым разным вопросам внешней и внутренней политики, в том числе в среде духовенства, проявились буквально в первые же месяцы революции¹¹. Особенно это касалось разработанной Хомейни концепции «неошиизма», одной из главных черт которой было всевластие «правящего факиха» и подчинение ему всех прочих духовных авторитетов¹². И неизвестно, во что бы вылились эти и прочие разногласия, если бы не война 1980–1988 гг. с Ираком. Эта война, формальным поводом к которой был территориальный спор, на самом деле имела много причин. В какой-то мере она стала продолжением антиарабских настроений, насаждавшихся в 60–70-х годах еще режимом шаха, который конфликтовал из-за спорных островов в Персидском заливе даже с аравийскими монар-

хиями, поддерживал курдов в Ираке (всячески подавляя их у себя), стимулировал воинственную антиарабскую риторику и даже запрещал публиковать сочинения арабских авторов.

Война с Ираком подхлестнула, ускорила эволюцию нового Ирана. В ажиотаже патриотическо-религиозного экстаза были устранены все несогласные с Хомейни (президент Бани Садр, премьер Базарган, аятолла Шариат-Мадари), арестованы, преданы суду, лишены имущества или казнены видные либералы, интеллектуалы, капиталисты и даже левые исламисты («шииты-социалисты»), потом – коммунисты и пытавшиеся бороться с хомейнистами методами террора «Моджахедин-е халк». Тем самым подавлялись силы, способные подорвать влияние духовенства среди «обездоленных» и угрожать «интересам религиозной буржуазии» (термин Ж.Кепеля). Одновременно сотни тысяч наиболее активных сторонников революции из числа молодежи погибали на фронте. Культ мученичества и самопожертвования, освященный шиитской традицией, дал возможность «муллократии» править еще и от имени павших, ибо «обездоленная молодежь уже не существовала как организованная политическая сила, что позволяло говорить от ее имени и вместо нее». В результате режим «религиозной буржуазии базара» стал опираться, кроме духовенства, «комитетов» в мечетях, пасдаранов и трибуналов, еще и на семьи жертв войны, получившие различные привилегии¹³.

Стоит подчеркнуть при этом, что главной причиной конфликта с Ираком и вообще с арабами после 1979 г. стал «экспорт исламской революции». Хомейни стремился распространить свое главенство не только на мусульман Ирана, но и на другие шиитские, а в дальнейшем и прочие исламские общины мира путем пропаганды установленного в Иране «исламского образа правления», имея в виду конечную цель создания всемирного «исламского государства». Эту идею поддерживали некоторые шиитские группировки в Ираке, Ливане и других странах¹⁴. Для ее реализации в Иране уже в 1979 г. было создано Бюро по связям с освободительными движениями (в дальнейшем замененное Международной организацией по проведению пятничных намазов), а в 1982 г. принят закон «О защите всемирных исламских освободительных движений».

Бюро по связям быстро, уже в 1979 г., установило контакты с шиитскими общинами Афганистана, Ирака, Ливана, Эфиопии, Филиппин и некоторых других стран. В 1983–1984 гг. в Те-

геране проводились международные конгрессы «руководителей пятничных намазов», причем представлявших не только страны Ближнего Востока, но и государства Африки, Северной Америки, Юго-Восточной Азии, Китай и даже Японию¹⁵. Предпринимал Тегеран и попытки создания в соседних с Ираном государствах вооруженных отрядов сторонников Хомейни, что не могло не вызвать резкое неприятие в арабских странах, а также в Пакистане с его значительным шиитским меньшинством¹⁶. Автор этих строк был свидетелем того, как в мае 1979 г. видный религиозный и общественный деятель Алжира шейх Ахмед Тауфик аль-Мадани говорил на собрании Алжирского исторического общества о «неспособности шиитов Ирана» понять проблемы арабов и об угнетении ими арабского меньшинства в иранском Хузистане. Примерно тогда же король Марокко Хасан II осуждал «шиитских экстремистов» и говорил о «чуждости» их идей суннитам Магриба, а президент Египта Анвар Садат заявлял, что он не допустит в страну «никаких аятолл».

Тем не менее борьбу за влияние на шиитов за пределами Ирана Хомейни повел еще задолго до своей победы 1979 г., в частности, заявив еще в 1963 г.: «Сегодня мы освободим Иран, завтра мы освободим Палестину». Он же содействовал в 1975 г. созданию в Ливане военно-политической организации местных шиитов «Амаль» (сокращенно – от «Афвадж аль-мукавама аль-любнанийя», т.е. Отряды ливанского сопротивления) во главе с иранским шейхом Мусой Садром. Однако в 1978 г. Муса Садр, ставший еще и главой Высшего шиитского совета Ливана, поехал по поручению Хомейни в Ливию, где исчез при невыясненных обстоятельствах, что надолго отравило отношения Хомейни и Каддафи. Тем не менее влияние Ирана в Ливане после 1979 г. усилилось, особенно после разрыва Тегераном отношений с Израилем, США и Египтом (заклучившим мир с Израилем), объявления джихада Израилю и провозглашения поддержки ООП. Фотографии беседы улыбающихся друг другу Хомейни и Арафата обошли всю мировую прессу. Иран даже провозгласил ради «освобождения оккупированных арабских земель» создать «общемусульманскую» армию численностью в 20 млн. чел. с резервом в 100 млн. чел.¹⁷

Разумеется, эти фантастические планы реализованы не были. Более того, ни одно мусульманское правительство, в том числе в странах с шиитским населением, не поддержало «экспорт исламской революции». Тем не менее Ирану удалось

переправить в Ливан 2,5 тыс. «стражей исламской революции», принявших участие в боях с израильтянами на юге Ливана. Но после вступления израильской армии в Ливан и осады ею палестинских отрядов в Бейруте летом 1982 г. иранцы вынуждены были уйти в долину Бекаа (на северо-востоке страны), где они создали свою базу в г. Баальбек, населенном в основном шиитами. Здесь были введены исламские нормы быта и поведения (вплоть до непривычного для ливанцев затворничества женщин, появлявшихся на улице редко и лишь под чадрой), открылись курсы по изучению ислама и опыта иранской революции, иранский госпиталь и центры обучения шиитских боевиков методам партизанской войны. Провозглашение в Баальбеке в декабре 1989 г. Исламской республики Ливан (выпустившей даже свои почтовые марки) носило символический характер, но говорило о желании распространить «исламскую революцию» и на Ливан. Среди приезжих иранцев стали преобладать уже не боевики, а военные инструкторы и гражданские специалисты из министерства исламской ориентации Ирана по вопросам пропаганды ислама и исламской культуры за рубежом. Аналогичные усилия в других странах были менее результативными. Например, не очень эффективной была деятельность в Ираке и Кувейте Партии исламского призыва Мухаммада Бакира ас-Садра, убитого в 1980 г. по приказу Садда Хусейна¹⁸.

Однако в Ливане «экспорт исламской революции» имел более серьезные последствия. В 1982 г. от сравнительно умеренной шиитской «Амаль» откололись занявшие открыто проиранскую позицию «Аль-Амаль аль-исламийя» шейха Хусейна Мусави и «Хизбаллах» (Партия Аллаха) под руководством Мухаммеда Хусейна Фадлаллаха. Получая деньги и оружие в основном от Ирана, эти организации стали культивировать идеи жертвенности «во имя Аллаха» и уничтожения «богопротивных и мерзопакостных слуг сатаны»: таковыми объявлялись все противники Хомейни, продолжавшего повторять, что «исламская революция» не окончена, что она «должна распространиться на весь мусульманский мир, а затем охватить и земной шар в целом»¹⁹. По некоторым данным, при поддержке Ирана «Хизбаллах», а по другим сведениям – группировка «Исламский джихад» (как писал А.А.Игнатенко, это название принималось «при совершении международно-террористических актов тайным объединением шиитских НРПО») совершила в Ливане

целую серию громких операций, таких, как взрывы в посольстве США в апреле 1983 г., в штабах миротворцев США и Франции в октябре 1983 г., в штабе войск Израиля в г. Тир (тогда же), снова в посольстве США в Бейруте в сентябре 1984 г. При этом только в октябре 1983 г. от взрывов погибли 241 морской пехотинец США, 56 французских легионеров, 19 израильтян и 10 ливанцев²⁰.

Поскольку с начала 1984 г. лидер «Амаль» Набих Берри (в апреле 1984 г. занявший пост министра энергетики, юстиции и по делам Южного Ливана) начал отходить от экстремистских проиранских позиций и даже сблизиться с Францией – традиционной покровительницей христиан Ливана, Иран и его сторонники в Ливане взяли курс на вытеснение «Амаль» с ведущих позиций в шиитской общине и личную дискредитацию Н.Берри. Особенно это стало заметно после его беседы с министром иностранных дел Франции К.Шейсоном, признавшим, что только шииты «могут гарантировать единство» пережившего тогда кризис Ливана²¹. С сентября 1984 г. начались даже вооруженные столкновения между отрядами «Амаль» и проиранскими боевиками. В Ливан зачастили различные делегации из Ирана, которые повели пропаганду присоединения к «великому исламскому государству», в котором будут введены равенство, братство, забота об обездоленных (каковых было тогда очень много именно среди ливанских шиитов), снабжение их продовольствием и т.п. Даже зарубежная пресса отмечала, что Н.Берри как министр встречал наибольшее сопротивление не среди христиан и мусульман-суннитов, а в своей же общине, особенно среди шиитского духовенства. Недовольство, проявлявшееся в этой связи и правительством, и различными общественными силами Ливана (в том числе по поводу непрошенных визитов в страну официальных политических и военных деятелей Ирана), иранцы старались заглушить лозунгом «исламского освобождения Палестины и Иерусалима» и сосредоточением проиранских отрядов на юге страны (следует напомнить, что Хомейни давно занимал резко антиизраильскую позицию и даже обвинял Израиль в июне 1963 г. в навязывании шаху «антиисламской» политики). Весной и летом 1985 г. Иран вмешивался в конфликт между бойцами «Амаль» и сторонниками Арафата в палестинской диаспоре Ливана²².

Но в дальнейшем, особенно после окончания ирано-иракской войны 1980–1988 гг., ослабившей позиции Ирана во-

обще и в арабском мире в частности, проиранские силы в Ливане сделали ставку не только на военные, но и на политические средства борьбы. Атакуя Израиль через южную границу Ливана, «Хизбаллах» в то же время как бы отделилась от своего боевого крыла и превратилась в крупнейшую политическую партию страны, выступавшую от имени всех 1200 тыс. ливанских шиитов. На выборах в парламент Ливана в сентябре 2000 г. она получила 123 места и не прочь была пройти путь от «исламского возрождения к исламской республике». Но этому в условиях Ливана препятствовало много обстоятельств, в том числе наличие в стране экономически и культурно сильных христианских общин и враждебность к исламистам значительной части мусульман страны, в частности, суннитов, а также влиятельной общины друзов, поддерживающих в основном Прогрессивно-социалистическую партию Ливана. Кроме того, фактический контроль Сирии над Ливаном (с 1976 г.) при всей дружественности сирийско-иранских отношений также ограничивал возможности «Хизбаллах» необходимостью считаться со светским и социалистическим режимом сирийских баасистов, в том числе с его достаточно прагматичной в последние годы политикой в регионе, которую, по некоторым сведениям, поддерживают до 80% членов «Хизбаллах»²³.

Вообще в 90-е годы, после кончины Хомейни, при президентах Хашими-Рафсанджани и Мохаммаде Хатами в политике Ирана произошли определенные сдвиги. Внешняя политика Ирана стала более гибкой и менее идеологизированной. Но наследие исламской революции 1978–1979 гг. живо и сейчас. Спор между ее непримиримыми продолжателями и более умеренными фракциями в рядах правящей элиты продолжается. И влияние Ирана по-прежнему сильно сказывается на положении и политическом поведении всех мусульман Ближнего Востока, в первую очередь, конечно, шиитов Афганистана, Пакистана, Индии, Саудовской Аравии, Бахрейна, Ирака, Турции. Иран продолжает поддерживать военную активность «Хизбаллах» в Ливане, ежегодно поставляя ей оружие и другую помощь, по разным данным, на сумму 30–100 млн. долларов²⁴. Значительна также политическая и финансовая поддержка Тегераном радикальных палестинских группировок, особенно организации Ахмеда Джибриля (Народный фронт освобождения Палестины – Общее командование), «Хамас» (от «Харакат аль-мукавама аль-исламия», т.е. Движение исламского сопротивления) и

«Аль-Джихад аль-ислами» (очевидно, палестинского филиала одноименной общеарабской организации).

В 90-е годы произошел ряд терактов, в причастности к которым обвиняли Иран: взрыв на базе США в Дахране (Саудовская Аравия), при котором 19 американцев погибло, около 400 были ранены; взрыв еврейского центра в Буэнос-Айресе (погибло 86 чел.); взрыв в берлинском ресторане «Микос» (погибли 4 курда). Но Иран отверг все обвинения, в свою очередь обвинив в терроризме США, сбившие в июле 1988 г. самолет «Иран эйр» (все пассажиры которого погибли), Ирак, поддерживавший при Саддаме Хусейне лево-экстремистов «Моджахедине халк», которые устраивали покушения чуть ли не на всех видных лидеров нового Ирана, и даже афганских талибов, убивших в августе 1998 г. 9 иранских дипломатов и журналиста²⁵.

Неоднозначность позиции Ирана, отражающая борьбу тенденций и в элите страны, и в постхомейнистском обществе, находит выражение и в заявлениях иранского руководства. С одной стороны, оно теперь выступает за мирное урегулирование на Ближнем Востоке и даже заявляет: «Мы всегда выступали против любых форм терроризма», признавая при этом, что «международный терроризм является огромной угрозой для человечества». С другой стороны, в совместных заявлениях с лидерами, например, Сирии и Египта иранцы настаивают на необходимости различать понятия «терроризм» и «законное сопротивление оккупации». При этом подчеркивается, что стороны «отвергают терроризм в любых формах, включая проводимую Израилем политику государственного терроризма в отношении палестинцев». Тем самым как бы узаконивается помощь Ирана любым исламистским группам, выступающим против Израиля²⁶.

Хотя в Палестине у Ирана, в сущности, не было опоры среди довольно малочисленных шиитов, ему удалось серьезно воздействовать на исламистские организации, возникшие в свое время на базе местного филиала «Братьев-мусульман» и пользовавшиеся, по мнению Ж.Кепеля, «снисходительным отношением со стороны Израиля». Более того, палестинские националисты прямо подозревали Израиль в поощрении исламистов с целью подрыва позиций светских политиков (как националистов, так и коммунистов, увеличивших после 1967 г. свое влияние на Западном берегу Иордана не без помощи арабов – членов компартии Израиля). Кроме того, по мнению

специалиста из США Алисы Рубин Пелед, «для арабских граждан Израиля поражение 1967 г. и последующая израильская оккупация Западного берега и округа Газы стала началом процесса "палестинизации" и "исламизации". И прежде всего восстановление доступа к друзьям и родственникам на Западном берегу и в Газе ввело арабов Израиля в сферу националистической активности ООП», вследствие чего «принадлежность к палестинцам стала казаться им намного более привлекательной»²⁷.

Не стоит при этом забывать, что из примерно 643 тыс. израильтян, живущих за чертой бедности (по данным 1990 г.), более 505 тыс. – арабы²⁸. Как заявил в 1989 г. лидер мусульман Израиля шейх Абдаллах Нимр Дарвиш, для них «война 1967 г. была военным холокостом, но и религиозным возрождением... предотвратившим их ассимиляцию». Шейх явно имел в виду открывшийся для мусульман Израиля после 1967 г. доступ к святым местам ислама в Иерусалиме, мусульманским учреждениям и книгохранилищам Западного берега, что помогло им «возродить свою религиозную идентичность после многих лет секуляризации». Высший мусульманский совет Иерусалима стал для них духовной властью и начал присылать к ним учителей и воспитателей, молодые мусульмане Израиля стали, в свою очередь, ездить на учебу в мусульманские колледжи Западного берега и Газы. В результате, по словам А.Р.Пелед, исламское движение в Израиле, «оформившись после 1979 г., находилось, несомненно, под влиянием победы Хомейни в Иране и поднятой ею волны исламизма на Ближнем Востоке». В Израиле высказывалось также мнение, что подъем исламизма в стране частично также мог быть вызван реакцией на усиление фундаменталистов-иудаистов из группировки «Гуш эмумим», требовавшей заселения израильтянами оккупированных территорий, а частично (и в еще большей мере) – давним, еще с 30-х годов, влиянием на исламскую общественность Палестины (а в дальнейшем – и Израиля) идеологии, методов и практики «Братьев-мусульман» Египта и их вождя Хасана аль-Банни²⁹.

В любом случае сочетание воздействия «исламской революции» в Иране, «снисходительности» властей Израиля, традиций «Братьев-мусульман», реакции палестинцев на оккупацию и планы ее увековечивания, «реисламизации» арабов Израиля в ходе их общения с жителями Западного берега и Газы

в огромной степени содействовало взлету исламизма и на оккупированных территориях, и среди израильских арабов. Исламизм стал стремительно вытеснять среди последних (как и вообще среди палестинцев) и светский национализм, и все разновидности социалистической идеологии, включая коммунизм. Достаточно сказать, что упоминавшийся выше шейх Абдаллах Нимр Дарвиш, основатель Исламского движения (ИД) в Израиле, в молодости был коммунистом³⁰.

Одновременно с отходом Дарвиша (в 1979 г.) от лидирующих позиций (хотя ИД и вообще умеренное течение в исламизме среди арабов Израиля оставалось доминирующим) возникла подпольная полувоенная организация «Усрат аль-джихад» (Семья священной войны) во главе с Фарди Ибрахимом Абу Мухом. Она действовала в подполье, не чуралась методов террора, поддерживала «распространяемый революцией Хомейни идеологический пыл» и поддерживала контакты с «Братьями-мусульманами» Сирии и Иордании. В 1981 г. 60 видных исламистов Израиля были арестованы и осуждены (Дарвиш – на 3 года, Абу Мух – на 15 лет). Однако после освобождения они возродили и вновь возглавили ИД Израиля. Дарвиш выступал за мирные отношения с большинством израильтян, не скрывая, однако, своего перехода на позиции палестинского национализма, в то время как ИД создавало «лиджан закят» (комитеты по сбору закята), получало финансовую помощь из стран Персидского залива, создавало религиозные школы, библиотеки, трудовые лагеря, распределяло средства среди нуждающихся семей. На муниципальных выборах 1989 г. ИД завоевало 45 мест в 11 муниципалитетах и 5 мест мэра. В городке Умм-эль-Фахм («сердце ИД») исламизация дошла до обещаний «ввести в городе законы шариата», до установления отдельного обучения в школах девочек и мальчиков, а также введения «исламской одежды для девочек, ставшей ныне нормой»³¹.

В целом, однако, последствия влияния Ирана на мусульман Израиля привели скорее к формированию умеренного течения исламского фундаментализма и соответствующей ему неагрессивной формы политического ислама. Иначе события разворачивались на Западном берегу и в секторе Газа, особенно после 1987 г., о чем речь будет впереди, а также в других странах, до которых донеслось эхо «исламской революции» 1978–1979 гг.

В Ливане радикализм «Хизбаллах» выходил за все мыслимые пределы, выражая, по мнению Ж.Кепеля, «социальный гнев обездоленных, жажду самопожертвования, культивируемую хомейнистскими проповедниками, а также интересы Сирии и Ливана, использовавших террористические действия членов партии в своих собственных целях». Именно здесь воспитывались смертники-шахиды по примеру иранских «басиджей» (добровольно шедших на иракские минные поля), именно здесь в контролируемых «Хизбаллах» анклавах захватывались и перераспределялись земельные участки, здания и прочая собственность. Не случайно в этой связи на Западе заговорили в 90-е годы о том, что «фундаментализм на Ближнем Востоке представляет собой еще большую угрозу, чем в прошлом коммунизм!» В 80-е годы «Хизбаллах» перенесла свои действия за пределы Ливана, устраивая теракты в Кувейте в 1983 г. и во Франции в 1986 г., активно участвовала в широкомасштабном захвате заложников, хотя и не афишировала свое участие в этом деле, которое было средством тайного давления Ирана на государства, враждебно к нему относившиеся (например, в феврале 1988 г. 4 шиитские группы Ливана удерживали у себя 19 заложников из США, Англии, Франции, Индии, ФРГ, Италии). Таким путем были освобождены многие проиранские активисты, нападавшие на посольства в Кувейте, покушавшиеся на убийства противников Хомейни во Франции, Швейцарии, Германии³².

В гораздо меньшей степени Ирану удалось повлиять на ситуацию в Афганистане, где большинство мусульман составляли сунниты, а шииты на 90% были представлены этносом хазарейцев, в первую очередь всегда отстаивавших свои национальные, а не религиозные права перед лицом более крупных этносов – пуштунов, таджиков, узбеков, туркменов. К тому же шииты Афганистана были расколоты (даже в эмиграции, в частности в Иране и Ираке) на множество мелких групп. Влияние Ирана на них сказалось лишь в том, что после 1979 г. многие из них вернулись на родину и, заняв более радикальную, чем раньше, позицию, объединили свои 8 партий в одну «Хизб-и вахдат» (Партию единства), да и то только в 1989 г., когда войска СССР ушли из Афганистана.

В целом в Ливане воздействие «исламской революции» осталось наиболее заметным. В этой стране, втянутой с апреля 1975 г. в гражданскую войну, расколотой на многие зоны,

контролировавшиеся часто враждебными друг другу политическими, конфессиональными и этноконфессиональными силами, сложились благоприятные для внешнего вмешательства условия. К тому же «шиитские общины Пакистана, Индии, арабских стран Залива не имели той социальной и демографической специфики, какая сложилась в Ливане, где неимущая, недавно урбанизированная и получившая образование в 80-е годы молодежь была значительно более многочисленной и более обездоленной, чем это было в других конфессиях». Эту оценку Кепеля стоит дополнить: молодые шииты Ливана были чрезмерно политизированы (да и неплохо образованны) еще в 70-е годы, многие из них прошли школу политучебы в компартии и различных общеарабских организациях (например, Движении арабских националистов – ДАН), а в трущобах предместий и окраин ливанских городов общались с палестинскими беженцами в обычно расположенных по соседству палаточных лагерях ООН, что также не могло не повлиять на них.

Малоуспешной в итоге оказалась и попытка Ирана серьезно потеснить и ослабить Саудовскую Аравию. Неприязнь к ней со стороны Тегерана была обусловлена враждебностью ваххабитов к шиитской традиции вообще и почитанию имамов (чьи гробницы в Медине ваххабиты разрушили), в частности, неприязнью Саудидами «республиканской революционности» Ирана, их союзом с США и т.д. С 1981 г. основные конфликты между двумя странами происходили в основном во время хаджа, когда десятки тысяч иранцев бросали вызов саудовской монархии, выкрикивая антиамериканские и антиизраильские лозунги. Страсти во время этих стычек (с десятками раненых и сотнями арестованных) накалялись еще и из-за ирано-иракской войны, шедшей в то время. Причем саудовцы (как, впрочем, многие другие арабы в то время) обвиняли иранцев в «антиарабской» позиции, а Иран считал, что саудовцы и другие «прозападные» арабы помогают Ираку. Дело кончилось разрывом отношений между Тегераном и Эр-Риядом, а также бойкотом хаджа со стороны Ирана. Однако после окончания в 1988 г. ирано-иракской войны накал противостояния стал ослабевать³³.

§ 2. Эхо афганской войны

Афганистан слишком долго считался своего рода «медвежьим углом» Среднего Востока. Возможно, это и натолкнуло США на выработку стратегии, по выражению одного из паки-

станских генералов, «заманивания медведя в западню». Летом 1979 г. США передали деньги и оружие антиправительственным отрядам афганцев, что, по мнению Ж.Кепеля, «спровоцировало вмешательство Москвы».

Но это, в свою очередь, стало лишь первым звеном в цепи событий, поставивших Афганистан в центр внимания всего мира, преобразивших его социально и политически, принесших ему неисчислимые жертвы и страдания, а самое главное – превративших эту ранее отсталую патриархальную страну в один из источников международного терроризма. Решающее слово при этом было сказано исламизмом, наличие которого в Афганистане было почти незаметным. К 1979 г. 15% населения страны составляли шииты, которые не могли остаться равнодушны к событиям в Иране. Почти все они относились к общине хазарейцев (до 1,5 млн. чел.). Однако над ними и другими этносами доминировали 7 млн. пуштунов-суннитов, чьими основными соперниками были 3,5 млн. таджиков, которые (как и пуштуны, узбеки, туркмены и прочие жители страны) были суннитами³⁴. Сложное сплетение этносов и конфессий (в стране проживают также иранцы, белуджи, курды, нуристанцы, сохранявшие многие черты самобытности, в том числе религиозной) следует помножить на социальную многоукладность: в стране была представлена почти вся известная историкам палитра социумов – от патриархальных кланов и племен до феодальных сословий и современных классов. Нарушить равновесие этой системы было очень опасно. Но именно это и произошло.

Война 1979–1989 гг. в Афганистане не является темой данной работы. Да и вообще, строго говоря, трудно сказать, когда эта война началась и кончилась ли она на самом деле. Однако именно военные действия 1979–1989 гг. в этой стране с участием советских войск имели наибольший резонанс на международной арене и сыграли не меньшую, чем «исламская революция» в Иране, роль в дальнейшей политизации и радикализации ислама. Более того, вполне можно сказать, что в последовавшем в 90-е годы XX в. и в первые годы XXI в. разгуле исламо-экстремизма последствия афганской войны были гораздо более значимы, нежели влияние Ирана.

Можно по-разному относиться к уверенности В.В.Жириновского в том, что эта война стала результатом «афганского капкана», придуманного известным идеологом «холодной войны» Збигневом Бжезинским с целью «затянуть Советский Союз

в его собственный эквивалент Вьетнама». Но нельзя не согласиться со следующей откровенной, хотя и горькой констатацией В.Жириновского: «Афганская война обошлась Советскому Союзу слишком дорого, ибо мы, защищая Афганистан, в конечном счете, не смогли защитить собственную страну. Мы потеряли в Афганистане десятки тысяч наших воинов и гражданских лиц. В этой «странной» войне Советский Союз потерял авторитет могучего социалистического государства, приобрел большое число врагов во всем мире, дал уникальную возможность нашим геополитическим врагам сформировать в лице Советского Союза образ «империи зла» и заложить многочисленные «мины замедленного действия» внутри советского общества, которые в конечном итоге взорвали Советский Союз изнутри и отбросили нас с ведущих мировых позиций»³⁵.

Все сказанное выше имеет тысячу объяснений, приводит которые полностью здесь не время и не место. Афганистан, долгое время находившийся на периферии мира ислама, с 1973 г. постепенно политизировался и втягивался в общемировые процессы, в том числе отдавая дань исламскому фундаментализму, что проявилось еще в конце 60-х годов, когда в стране возникла организация «Мусульманская молодежь», оппозиционная официальному курсу на модернизацию и сужение сферы влияния духовенства. После захвата власти принцем Мухаммедом Даудом, провозгласившим страну республикой, исламисты выступили против него, подняв в 1975 г. неудачный мятеж «младомусульман». Тем более они были против режима марксистов из Народно-демократической партии Афганистана (НДПА), установившегося в результате переворота в апреле 1978 г.

НДПА, явно недооценивая всю силу традиционных патриархально-феодальных структур афганского общества, пыталась форсировать модернизацию, игнорируя, в частности, роль ислама и мусульманского духовенства, даже преследуя служителей культа. Однако «идеи построения социализма... были отвергнуты основной массой населения. Единственной альтернативой им стал ислам как важная часть национальной психологии». Как пишет Оливье Руа, еще в конце 60-х годов учителями – выпускниками Аль-Азхара (ведущего мусульманского университета в Каире) была создана группа «Джамиат-и ислами», начавшая пропаганду идей исламизма среди афганцев Пакистана, где она столкнулась с конкуренцией «Хизб-и ислами». Соперничество этих группировок мешало объединению

афганских исламистов, проявляясь буквально во всем: первая из них опиралась на фарсиязычных афганцев (таджиков, персов, хазарейцев), была близка к умеренному крылу «Братьев-мусульман» и вела себя относительно независимо; вторая же имела поддержку в среде пуштунов, разделяла радикальные взгляды Сайида Кутба и была, по свидетельству О.Руа, близка к партии Маудуди «Джамаат-и ислами» и секретным службам Пакистана. В дальнейшем, на протяжении не менее 20 лет (примерно в 1974–1994 гг.) Пакистан поддерживал «Хизб-и ислами» против всех без исключения режимов в Афганистане, которых за это время сменилось не менее пяти³⁶. Впрочем, «скрытая гражданская война» между шиитами и суннитами Пакистана в 80–90-х годах, судя по всему, мешала пакистанцам более эффективно использовать своих союзников в Афганистане³⁷.

Тем не менее пакистанская помощь исламистам сыграла в афганской войне громадную роль. Одновременно она радикализовала исламских фундаменталистов самого Пакистана и довела саму ситуацию в этой стране до высокой степени накала фанатизма и религиозных страстей, использовавшихся особенно интенсивно в годы «исламо-афганского десятилетия» после переворота генерала Зия уль-Хака в 1977 г. Именно тогда в Пакистане «армия стала проводить политику широкой исламизации, т.е. насаждения «сверху» исламских законов, норм судопроизводства, системы наказаний, экономики, образовательных программ». Хотя во многом это было своего рода запоздалой реакцией военной верхушки на поражение в войне с Индией в 1971 г. и ее же попыткой извлечь политические дивиденды из разжигания религиозных эмоций, все же этот курс, как подчеркивает знаток данной проблемы В.Я.Белокреницкий, наиболее жестко проводился «в первой половине 80-х годов, в разгар участия Пакистана в афганском конфликте».

Не случайно именно тогда же среди 5 млн. афганских беженцев в Пакистане (в Иране их было меньше) весьма активно работали проповедники, инструкторы, наставники и агитаторы, воспитывавшие их в духе исламизма. Во многом этому способствовали и основанная Маудуди «Джамаат-и ислами», но особенно – близкая к саудовским ваххабитам Аравии партия «Джамиат-и улема-и ислам» (ДУИ) во главе с Фазлуром Рахманом. От нее потом отделилась фракция Сами уль-Хака, который одновременно был одним из лидеров «Джамаат-и ислами». Все они базировались на учении Маудуди и более раннего течения де-

обандизма (от гор. Деобанд близ Дели), сложившегося под влиянием основателя ваххабизма Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба.

Всего же спецслужбами Пакистана и Ирана были сформированы (в основном на базе хлынувших в эти страны афганских беженцев) 7 военно-политических группировок в Пакистане и 9 – в Иране. Но Иран в то время воевал с Ираком и к тому же не пользовался никакой поддержкой Запада. Поэтому его участие в афганском джихаде было весьма ограниченным. Тем не менее не стоит недооценивать идейное влияние «исламской революции» в Иране и пропаганду иранцами джихада как универсального средства решения всех проблем мира ислама. Отряды боевиков (как суннитов, так и шиитов) с самого начала стали называть себя «моджахедами» (воинами джихада)³⁸.

Афганские марксисты из НДПА не смогли действенно противостоять агитации исламистов как ввиду упомянутого выше доктринерского, нереалистичного подхода к социальным и прочим реалиям Афганистана, так и по причине их раскола с 1967 г. на непримиримые по сути фракции «Хальк» (Народ) и «Парчам» (Знамя), истощавшие и дискредитировавшие друг друга в неустанной борьбе. При этом ни жесткий догматизм халькистов, ни конъюнктурное маневрирование парчамистов, пытавшихся с самого начала «убедить короля в том, что мы не коммунисты», не помогали им завоевать симпатии широких масс мусульман страны. Обе фракции действовали в основном среди относительно малочисленных в стране средних слоев и студенчества, не решая общенациональные злободневные задачи, а стремясь добиться прежде всего преимущества друг перед другом. Их соперничество с новой силой вспыхнуло после прихода НДПА к власти и ничуть не ослабло перед лицом хоть и непрочного, но все же опасного объединения ее противников уже летом 1978 г.

Внутренняя борьба в НДПА по мере усугубления трудностей установленного ею режима закипала и внутри стоявшей у власти фракции «Хальк», что привело к устранению лидера партии Тараки в сентябре 1979 г. и замене его Хафизуллою Амином, основательно скомпрометировавшим режим халькистов методами полицейского террора и необоснованных репрессий. Свержение Амина в декабре 1979 г. силами советского спецназа, положив «конец самоубийственному «бегству вперед» правящего режима», должно было пресечь явную

компрометацию «строительства социализма», вернуть доверие населения и пресечь его бегство (включая кадры НДПА) за рубеж. Оно, может быть, и несколько укрепило НДПА, вернув в партию фактически изгнанных из нее парчамистов и частично успокоив запуганных Амином халькистов, но в целом имело для Афганистана трагические последствия³⁹.

Большинство мусульман Афганистана и всего мира совершенно однозначно расценили его как агрессию против «дар аль-ислам», т.е. исконной территории ислама,. Но, что было не менее серьезно, его расценили как «явное нарушение мирового равновесия сил» и как «угрозу для безопасности Запада» США и страны НАТО, и без того обеспокоенные опасностью со стороны Ирана для союзных Западу нефтедобывающих государств Персидского залива. Тем самым СССР своими руками создавал базу для ранее немыслимой антисоветской коалиции Запада и очень большой части мира ислама.

Введенные в страну советские войска не смогли остаться в стороне от начавшейся еще в 1978 г. партизанской войны, будучи вынуждены защищаться от нападений и покушений антиправительственного подполья, а затем и приходить на помощь афганским войскам, боеспособность которых чем дальше, тем больше подрывалась их скрытым (а иногда и не очень) нежеланием сражаться против своих соотечественников и единоплеменников, часто земляков и соплеменников, дальних или близких родственников. Очень искусно также эта боеспособность подрывалась умелой агитацией исламистов (реже – пуштунских, таджикских или узбекских этноцентристов), которой «классово ориентированная» пропаганда НДПА в целом обычно проигрывала. Даже попытка советского командования использовать в Афганистане таджиков и узбеков Средней Азии мало что дала: скорее не «представители Советского Востока» влияли на своих этнических собратьев в Афганистане, а наоборот.

Стоит напомнить, что именно в 1978 г. в Средней Азии, в частности в Таджикистане и Узбекистане, появилась оппозиция, ориентированная на «молодых мусульман» и протестовавшая против беззаконий и деспотизма властей, «нарушения этических норм, бездуховности общества, атеизма... и приспособленчества официальных улемов». Этих молодых фундаменталистов уже тогда начали не вполне корректно называть «ваххабитами» или «неоваххабитами», поскольку они осуждали лояльное властям духовенство (нередко, как и на Кавказе,

связанное с суфийскими братствами) и претендовали на «неофициальную религиозную власть». Уже в 80-е годы они добились функционирования 10 неофициальных (против 17 официальных) мечетей в Таджикистане и соответственно 12 (против 82) таких мечетей в Узбекистане, где духовенство было более тесно связано с правящей элитой⁴⁰.

Это не мешало многим советским мусульманам, в частности, полковнику Д.М.Дудаеву, будущему мятежному президенту постсоветской Чечни, активно участвовать в афганской войне. При всех ее негативных сторонах и безусловной ошибочности советского вмешательства в афганские дела, все же нельзя замалчивать и то обстоятельство, что в Афганистане и НДПА, и советскими специалистами объективно было немало сделано для модернизации страны. В этой модернизации, которая в значительной мере так и не была осуществлена, заинтересованы были лишь СССР и наиболее осовременившаяся, хоть и крайне малочисленная часть афганского общества.

Никто не может отрицать, что в годы войны в Афганистане проводились реформы, распространялась грамотность, строились предприятия, школы, больницы, женщины приобщались к общественной жизни. Однако ни у СССР, ни у НДПА не хватило ни времени, ни средств, ни умения реализовать амбициозную программу модернизации полусредневекового общества, да еще в тяжелых условиях войны, международной изоляции и неприятия перемен, которые многие афганцы считали недопустимыми «новшествами», навязываемыми «неверными». Поэтому вполне логично, что в ходе борьбы с НДПА и «шурави» (советскими людьми) исламисты разрушили в Афганистане только к 1987 г. 1830 школ, 131 больницу и центр медпомощи, разорили 906 сельских кооперативов. В то же время 314 мечетей и 600 священных мест (в частности мазаров, т.е. гробниц святых дервишей) были ими уничтожены намеренно, а около 1 тыс. представителей духовенства убиты⁴¹. Исламисты стремились ликвидировать все, что напоминало о нежелательной им модернизации страны и каких-либо успехах НДПА, а также нанести удар по тем мусульманам и служителям культа, которые не встали на их сторону или просто заняли нейтральную позицию.

Возможно, здесь стоит сказать об одном ныне редко вспоминаемом последствии афганской войны. После вывода войск СССР в 1989 г. и особенно после окончательного краха режима

НДПА в 1992 г. в страну вернулись многие беженцы из Пакистана и Ирана, но ее же покинули десятки тысяч (если не больше) тех, кто спасался от террора исламистов: функционеры НДПА и связанные с ними кадры армии и госаппарата, учителя, врачи, инженеры и другие представители интеллигенции, учившиеся в СССР и странах Восточной Европы, там же обученные строители, мастера, техники и другие люди квалифицированного труда. Они поселились в Таджикистане, Узбекистане, России, Германии, странах Скандинавии (автор этих строк видел говорящего по-русски афганца даже в Вашингтоне). Само их отсутствие на родине говорит о том, что до модернизации афганского общества, сохраняющего свою полупатриархальность и полупфеодальность, еще очень и очень далеко.

Поражение СССР в Афганистане не было военнотехническим. Советская армия могла еще многие годы воевать в Афганистане (как раньше то же самое могла делать, и даже с большей надеждой на конечный успех, французская армия в Алжире). Поражение было политическим и моральным, так как война потеряла смысл ввиду сомнительности конечного утверждения в стране власти НДПА и просоветской ориентации, ввиду ширившейся международной изоляции СССР и неудачи планов модернизации Афганистана «по-советски», ввиду роста неоправданных потерь в людях и технике, а также нарастания в самом СССР, тем более с началом горбачевской «перестройки», недовольства продолжением бесперспективной войны.

Этой неудаче во многом способствовал расклад сил на Ближнем Востоке в то время. Саудовская Аравия и другие монархии Персидского залива, опасаясь тогда Ирана, стремились как-то нейтрализовать его влияние на свои шиитские меньшинства и вообще на потенциальных приверженцев идей «исламской революции» у себя дома. Поэтому они приняли активное участие в финансировании афганского джихада, который сделали великолепным средством отвлечения воинствующих исламистов арабского мира от его внутренних проблем. Вместе с тем, пишет Ж.Кепель, саудовцы «защищали великого американского союзника... от мести суннитских активистов, подставляя вместо него Советский Союз в качестве козла отпущения». В свою очередь «великий союзник» также не сидел сложа руки. Пешавар, столица Северо-западной пограничной провинции Пакистана, где сконцентрировалась основная часть афганских беженцев, был расположен «на пересечении потоков арабских

денег, американского оружия и трафика героина» и «буквально кишел агентами спецслужб, в первую очередь пакистанской... и американского ЦРУ». И эта среда «оправдала ожидания государств, ставших ее «крестниками», – США, Саудовской Аравии с ее соседями из стран Залива и Пакистана». Оказание помощи Афганистану привело к увеличению субсидий США Пакистану, который стал их четвертым получателем (после Израиля, Египта и Турции).

К этому следует добавить, что помимо этих государств в афганском джихаде приняли участие многие политические и религиозные партии мира ислама, его различные группировки и организации, в том числе международные (Лига исламского мира, «Братья-мусульмане», ряд суфийских братств). Их усилиями в Пешаваре к 1988 г. были открыты 150 центров изучения Корана и 87 исламских школ. Сверх того Саудовская Аравия оказала моджахедам гуманитарную помощь в 44 млн. риалов, а «комитет поддержки» саудовского принца Сальмана давал еще 539 млн. пакистанских рупий. Афганские исламисты помимо этого только от ЦРУ получили до 3 млрд. долларов⁴². Располагая такими суммами, исламисты могли вести и широкомасштабную войну в Афганистане, и эффективную пропаганду в свою поддержку по всему миру.

Автор этих строк, не раз бывавший в 1979–1987 гг. в Алжире, Тунисе и Марокко, свидетельствует, что в этих странах, официально не причастных к афганскому джихаду, многие простые мусульмане в то время были настроены откровенно антисоветски и поддерживали исламистов именно потому, как они говорили, что «советская армия убивает мусульман в Афганистане». Перед этими настроениями тогда на время отошли на второй план былые претензии к США, Франции и даже Израилю.

В ходе афганского джихада сформировался и в дальнейшем эволюционировал в крайне опасном направлении феномен «арабских афганцев», т.е. добровольцев из арабских стран, приехавших сражаться в Афганистан. «Именно «арабские афганцы» – пишет изучивший эту проблему А.В.Кудрявцев – составляют костяк всемирно известной международной террористической сети «Аль-Каида» во главе с Усамой бен Ладеном, обвиняемым США в террористических атаках 11 сентября 2001 г. на Нью-Йорк и Вашингтон. Свой след «арабские афганцы» оставили и на постсоветском пространстве, прежде всего в Таджикистане и на российском Северном Кавказе». По разным

подсчетом, «за годы войны в Афганистане побывали десятки, возможно, и сотни тысяч добровольцев». Конечно, не все из них были арабами, немало было выходцев из других стран ислама. Но «арабские афганцы» были наиболее инициативной, активной и беспощадной фракцией сражавшихся в Афганистане боевиков. Кроме того, они из всех афганских муджахидов более других оказались на виду и после 1989 г. Трудно сказать, сколько их непосредственно участвовало в боях, поскольку есть мнение, что «подавляющее большинство» из них «занималось оказанием «исламской» гуманитарной помощи в лагерях» по обе стороны афгано-пакистанской границы.

Среди них было около 13 тыс. врачей, учителей, инженеров и других лиц вполне мирного труда. Непосредственно же сражались примерно 6 тыс. чел. Но все эти цифры постоянно менялись. Например, в середине 90-х годов, когда большинство арабских добровольцев уже покинуло Афганистан, в стране еще оставались 5 тыс. саудовцев, 3 тыс. йеменцев, 2800 алжирцев, 2 тыс. египтян, 400 тунисцев, 370 иракцев, 200 ливийцев и несколько десятков иорданцев, т.е. около 14 тыс. чел. Учитывая, что большинство этих лиц были в возрасте 12–20 лет, ясно, какую идейно-политическую (да и военно-практическую) закалку они приобрели и, годами проходя «учебу» лишь в военных лагерях, исламских пропагандистских центрах или в сражениях, какой именно «специальностью» только и могли овладеть⁴³. В дальнейшем это самым негативным образом сказалось на ситуации в арабском мире и в других регионах, куда попадали «арабские афганцы».

Ведущую роль среди них играл палестинский профессор Абдаллах Аззам, ранее преподававший шариат в Дамаске, Аммане и Джидде (где среди его студентов оказался и юный тогда Усама бен Ладен). В 1984 г. этот весьма воинствующий 43-летний исламист поселился в Пешаваре, где стал доверенным лицом саудовских властей и их представителем в Координационном совете по руководству примерно 20 арабскими фондами (такими, как «Даава исламийя» – Исламский призыв), ежегодно переводившими афганским моджахедам до 600 млн. долларов через Красный Полумесяц Кувейта и Саудовской Аравии. Участие в афганском джихаде Аззам объявил «личной обязанностью» каждого правоверного вплоть до возвращения мусульманам всех ранее им принадлежавших земель. «Перед нами, – говорил он, – Палестина, Бухара, Ливан, Чад, Эритрея, Сомали, Филиппины, Бирма, Южный Йемен (тогда еще бывший

Йеменской Народно-Демократической Республикой – Р.Л.), Ташкент, Андалусия». По данным США, он был популярен среди примерно 25–30 тыс. арабских добровольцев, находившихся в Афганистане в 80-е годы и получавших 1500 долларов ежемесячно (по некоторым данным, из американских и саудовских «фондов борьбы с коммунизмом»). С 1985 г. к нему в Пешавар нередко навещался известный идеолог исламо-экстремизма шейх Омар Абд ар-Рахман, который «проповедовал джихад с поощрения ЦРУ и саудовских дипломатов». Убийство Аззама, произошедшее в ноябре 1989 г. при невыясненных обстоятельствах, очевидно, означало (по словам Ж.Кепеля), что «с уходом русских священной битве должен быть положен конец»⁴⁴.

Однако этого не произошло. Джинн уже был выпущен из бутылки, и загнать его обратно не получилось, хотя, с точки зрения США, в Афганистане уже почти не осталось достойных «борцов за свободу», а некоторые их лидеры лишились американской помощи и поставок оружия. Тем не менее различные группировки боевиков, ориентировавшихся в основном на поддержку тех или иных этносов и конфессий, а также на помощь извне (в основном от Пакистана и саудовцев, меньше – Ирана, некоторых постсоветских республик Средней Азии), не без участия «задержавшихся» в стране арабов продолжили войну, сводившуюся теперь в основном к межэтническим распрям, регионалистским претензиям и персональным склокам. В самом Афганистане это открыло в дальнейшем дорогу к власти движению «Талибан», а за границами страны – террору «арабских афганцев».

§ 3. Радикальный фундаментализм и терроризм в арабских странах

Как и всюду в мире ислама, в арабских странах существуют как умеренный, так и радикальный исламский фундаментализм. Причем оба они нередко смешиваются и огульно характеризуются прессой, в основном российской и западной, как проявления исламского экстремизма и терроризма. На самом деле все гораздо сложнее: умеренные фундаменталисты, не склонные к экстремизму и террору, могут с течением времени и под воздействием обстоятельств перейти на радикальные позиции и стать сторонниками крайних мер, а подлинные экстремисты в силу тех же причин – проделать эволюцию в обратном

направлении. Именно такую эволюцию проделали, например, «Братья-мусульмане» Египта и, пожалуй, большинство исламистов Алжира, реорганизовавших свои силы в рамках новых политических партий.

О фундаментализме как таковом в арабских странах заговорили на рубеже 70–80-х годов, т.е. после революции в Иране, хотя в принципе основные его идеи были уже знакомы арабам хотя бы по сочинениям вождя – основателя АБМ Хасана аль-Банна, вступившего на политическую арену Египта еще в 20-е годы. Однако именно рожденный иранской революцией «исламский бум» стали связывать с волной насилия, захлестнувшей арабский мир. Убийство в октябре 1981 г. президента Египта Анвара Садата явилось началом целой серии нападения, погромов, поджогов и стычек с полицией, ставших с тех пор в Египте обычным делом. Стоит вспомнить и гибель от рук исламо-экстремистов в Сирии около 1 тыс. чел. в 1980 г. и примерно 250 чел. в 1982 г. В Ливане гражданская война 1975–1991 г. выявила со стороны христиан нетерпимости и непримиримости, пожалуй, больше, чем со стороны мусульман. Однако и последние, особенно шииты, в том числе прибывшие на помощь своим единоверцам из Ирана в качестве боевиков, инструкторов и пропагандистов кадры «Хизбалла», мало в чем им уступали. В результате война привела к громадным жертвам в ходе ожесточенных сражений между 124 политическими и религиозными группировками, среди которых львиную долю составляли исламские⁴⁵. В Тунисе 17 руководителей Движения исламского направления (ДИН) были арестованы за участие в «хлебных бунтах» и актах насилия 1981 г.⁴⁶, а через 10 лет, в мае 1991 г., здесь была разгромлена нелегальная организация «Ан-Нахда» («Возрождение»), около 300 активистов которой пытались устроить заговор с целью установления в стране «исламской республики». В Алжире результатом стычек полиции с исламо-экстремистами в 1981 г. были десятки убитых, раненых и арестованных⁴⁷. В Марокко в 1984 г. были арестованы 2 тыс. исламистов, из которых свыше 70 были преданы суду за участие в городских бунтах⁴⁸.

Было бы, однако, неверно считать фундаменталистов только (и даже преимущественно) сторонниками насилия. Их главная задача – создание исламского государства и исламского общества, живущих по принципам Корана и шариата. Соответствующие настроения наметились на Арабском Востоке,

а потом и на Арабском Западе (в Магрибе) еще в 60-е годы, когда стало ясно, что политическое, а особенно экономическое и военное противостояние Западу бесперспективно. Именно после поражения Египта в июне 1967 г. в войне с Израилем среди египтян стало нарастать влияние исламизма. Оно явилось одновременно реакцией на сокрушительный разгром трех арабских государств (Египта, Сирии, Иордании) и потерю части национальной территории (оккупированного израильскими войсками Синайского полуострова), выражением разочарования в идеалах арабского единства и возмущения продолжением скрытого неокOLONиализма Запада – союзника Израиля. Но более всего это была реакция на бессилие националистического курса президента Насера, на бесплодность его же курса на «арабский» (а потом – «научный») социализм и на невыполнение им обещаний добиться единства и процветания арабского мира во главе с Египтом, что стало тяжелым ударом и по престижу нации, и по личному авторитету ее харизматического вождя. Вполне можно сказать, что исламский фундаментализм в Египте появился как своего рода возмездие за слабость и несостоятельность арабского национализма Насера, просчетов, недочетов и некоторых иллюзий его политики.

Рост религиозности населения нашел выражение в возврате египтянок к ношению хиджаба (традиционной одежды мусульманок) и в опережающем росте числа «народных», т.е. неподконтрольных официальным властям, мечетей (количество правительственных мечетей выросло в 1970–1982 гг. с 3558 до 6075, а количество «народных» в 1964–1982 гг. – с 14212 до 26001). С 1971 г. эта тенденция стала поощряться сменившим Насера Садатом в целях борьбы со сторонниками Насера и левыми силами⁴⁹. Но по мере усиления ориентации Садата на США и на примирение с Израилем его отношения с исламистами из союзнических превращались во враждебные, что и привело президента к гибели.

А в начале своего правления Садат, сам в молодости состоявший в рядах «Братьев-мусульман», попытался их использовать в своих интересах. Одной из первых экстремистских группировок исламистов, возникших в 70-е годы, стала «Гамаат аль-муслимин» (Община мусульман), позднее известная под названием «Ат-такфир ва-ль-хиджра» (Обвинение в неверии и хиджра). Само это последнее название было как бы программным провозглашением принципов Сайида Кутба, призы-

вавшего обличить «неверие» правящего режима и совершить «хиджру» (переселение, подобное переселению пророка Мухаммеда из Мекки в Медину) из общества «джахилийи». Считая лишь своих последователей «общиной мусульман», всех прочих египтян глава группировки Шукри Мустафа объявлял «неверными», запрещал своим сторонникам работать и учиться в государственных учреждениях, служить в армии и даже посещать официальные мечети. Расходясь с Кутбом в ряде богословских вопросов, он был еще большим экстремистом, чем Кутб, и даже основоположника АБМ Хасана аль-Банну считал «агентом масонов». После захвата и убийства его людьми в 1977 г. бывшего министра вакфов аз-Захаби Шукри Мустафа был казнен, а его организация распалась.

Но она была не единственной. Еще до ее разоблачения попытку вооруженного мятежа предприняла в апреле 1974 г. «Организация исламского освобождения» (или «Молодежь Мухаммада») палестинца Салиха Сарийи. Она была разгромлена при попытке захвата Военно-технической академии в Каире. При этом большинство ее членов были арестованы, а сам Сарийя казнен. Оставленное им «Послание о вере» представляло собой синтез идей Кутба и собственных концепций Сарийи, считавшего всех неисламистов «партией шайтана», но допускаявшего проникновение своих сторонников в аппарат правящего режима в диверсионных целях.

Были созданы в Египте и другие НРПО. К 1982 г. их было уже не менее 15. Важнейшей из них была «Аль-Джихад» во главе с Абд ас-Салямом Фарагом. Впоследствии от нее откололась группа ее сторонников на юге страны «Аль-Гамаа аль-исламийя» (Исламская община). Их деятельность подпитывалась возникшей в 1974 г. сетью множества молодежных «гамаатов», с 1976 г. взявших под контроль почти все студенчество Египта. В этой обстановке исламо-экстремисты и убили Садата⁵⁰.

Начавшиеся после этого репрессии против исламистов существенно их влияния не подорвали. Причины этого – как в их невиданном усилении в первые годы правления Садата, когда они пользовались его поддержкой, так и в объективно существующей базе этого усиления. В Египте крайне болезненно и противоречиво (как при Насере, так и при Садате) развивались социально-экономические процессы, сопровождавшиеся расслоением общества, ростом городского люмпенства и пауперства, невиданного ранее размаха вообще-то обычных для

Египта коррупции, фаворитизма и паразитизма среди верхушки бюрократии и бюрократической буржуазии. Все эти процессы подтолкнула начатая Садатом политика «инфитаха» (открытых дверей), которая наряду с раздражавшей исламистов «вестернизацией» способствовала еще большему падению жизненного уровня социальных низов города. Неимущие низшие слои горожан, состоявшие в основном из «полуурбанизированных» сельчан, так до конца и не порвавших свои связи с деревней, чувствовали себя в городе чужаками, изгоями, вырванными из родной почвы. Склонность к насилию среди них росла как ввиду ухудшения их материального положения (особенно после «хлебных бунтов» 1977 г., вызванных повышением цен на продукты питания), так и по причине милитаризации общества, в котором десятки тысяч юношей привыкли обращаться с оружием во время войн 1967 г. и 1973 г.⁵¹

Именно в исламе, в присущей ему системе ценностей, в его простом и стройном миропонимании они стремились не только обрести душевное равновесие, но также найти и средство «исправить» пороки отвергнувшего их современного общества, и древний кодекс социальной справедливости, и программу общественного переустройства. Этому способствовали и традиции страны, где уже тысячу лет функционирует старейший мусульманский университет Аль-Азхар, где количество суфийских орденов выросло в 1905–1967 гг. с 29 до 67, а численность их приверженцев к 1986–1987 гг. достигла 3–5 млн. чел.⁵² В 1976–1977 гг. в стране был разработан ряд проектов по приведению египетского законодательства в соответствие с шариатом. И это была не просто уступка исламистам, но сознательная тактика Садата по использованию и разжиганию исламистских настроений народа с целью укрепления своей власти и изоляции всех своих противников – от коммунистов до приверженцев Насера. С 1980 г. шествия с требованиями введения шариата как основы законодательства собирали в Каире, Александрии и других городах 40–50 тыс. и даже 100 тыс. чел.⁵³

Бесчисленные «гамаат исламийя» (исламские ассоциации) объединяли в 70–80-е годы и объединяют сейчас миллионы молодых людей, которые если и не являются экстремистами, то, во всяком случае, твердо придерживаются фундаменталистских взглядов. АБМ, возродившись в 70-е годы как легальная сила, стала весьма влиятельна, имеет десятки депутатов в парламенте, а главное – контролирует 180 «исламских» компа-

ний с общим капиталом в 25 млрд. долларов⁵⁴. Последнее обстоятельство позволяло ей активно влиять и на политику правительства, и на духовный климат в стране, и на поведение учреждений официального ислама в Египте.

Весьма интересно в этой связи отметить, что руководство «Братьев-мусульман» в отличие от экстремистов из «Аль-Джихада» или более мелких НРПО уже в первой половине 70-х годов «полностью отказалось от насильственных форм борьбы за власть и перешло к умеренному курсу». Оно участвовало в подготовке новой конституции страны, в разработке законопроектов о шариатских наказаниях, об обязательном изучении Корана в государственных ведомствах Египта, о запрете продажи алкоголя, о регламентации женской одежды и т.п. «Братья» в 1977–1981 гг. не ладили с режимом, осуждая запрещение создавать в Египте партии на религиозной основе, упадок морали общества вследствие таких, по их мнению, пороков, занесенных с Запада, как ночные клубы, проституция, наркотики, азартные игры, а также ограничение полигамии и, наоборот, расширение прав женщин. Особое недовольство «Братьев» (как, впрочем, и большинства националистов в Египте и других арабских странах) вызвало активное сближение Садата с Израилем в 1977–1979 гг.⁵⁵

Арест лидеров АБМ во главе с верховным наставником Омаром ат-Тилимсани в сентябре 1981 г. был, пожалуй, последней размолвкой «Братьев» и правительства. Сменивший Садата новый президент Хосни Мубарак поспешил освободить арестованных уже через месяц. С тех пор «Братья», в основном все же придерживающиеся сходных убеждений, твердо стоят на позициях умеренного фундаментализма и, не прибегая к насилию, стараются добиться своего мирными политическими методами в рамках законности. Тем самым Египет, где АБМ первоначально не чуралась радикализма и насилия, показал пример перехода исламского фундаментализма от исламо-экстремизма к умеренному исламу, явив миру также впервые новое лицо и новый возможный вариант политического ислама.

Это было важно не только для Египта, поскольку АБМ уже в 30-е гг. активно работала во всех арабских странах и вообще в мире ислама, в частности, рассматривая на своих собраниях, начиная с 1945 г., проблемы всех арабских стран от Марокко до Йемена, а также мусульман Эфиопии, а с 1952 г. играя ведущую роль в общемусульманских движениях, поощрявшихся

Пакистаном. Естественно, эволюция АБМ в любом направлении оказывала влияние на все страны ислама.

Вместе с тем в Египте продолжал существовать и пытался действовать радикальный исламо-экстремизм, для которого в стране, к сожалению, сохранялась почва.

В период «инфитаха» инфляция в Египте составила 40% в год, реальная заработная плата снизилась вдвое, население только на 40–50% могло удовлетворять свои потребности в продовольствии за счет собственного производства. Социальная поляризация в небывалой степени обострилась: 5% египтян присваивали 25% национального дохода, а 37% населения оказались ниже официальной черты бедности. В поисках работы и лучшей жизни 4 млн. египтян покинули родину. Но и это не очень облегчало положение: приток в города разоренных крестьян из деревни продолжался. Обычно не находя себе места в городе, они возмущались кумовством, воровством, жульничеством и циничным паразитизмом правящей верхушки. Средство избавления от всего этого они видели в возврате к истокам первоначального ислама, к присущей ему системе ценностей, простому и стройному миропониманию, к шариатским нормам, предусматривающим заботу зажиточных мусульман о неимущих единоверцах.

«Мы имеем дело с бомбой замедленного действия, – писал в 1984 г. известный египетский публицист и общественный деятель М.Х.Хейкал. – Ее оболочка – исламская, начинка, крайне взрывоопасная, представляет собой смесь утраченных грез, разочарований, обманутых надежд и сдерживаемой ярости целого народа, волнуемого экономическими, социально-культурными и национальными проблемами». Все это накладывается на историю и традиции страны, ее нравы и обычаи. В правление Мубарака ситуация если и менялась, то слишком медленно. В одном только Каире в 1987 г. жило 17 тыс. миллионов. При этом четверть миллиона бездомных жителей города ютились в кладбищенских склепах.

Сейчас уже мало кто помнит о том, что первое массовое выступление против власти Садата (в январе 1977 г.) носило чисто социальный характер: люди были недовольны повышением цен и вообще провозглашенной экономической политикой правительства, прислушавшегося к рекомендациям МБРР и МВФ. Но в дальнейшем к подобному недовольству стали присоединяться и религиозные мотивы. И Садата в конце концов не

спасли ни бывшее членство в АБМ, ни заигрывание с ней в 70-е годы, ни попытки столкнуть в 1978–1981 гг. мусульман Египта с коптами-христианами. Убийство Садата в октябре 1981 г. открыло новый период в истории Египта, характеризовавшийся постоянными конфликтами фундаменталистов с властями, нападениями на иностранцев, тайной деятельностью «гамаат исламийя», многие из которых были склонны к самым крайним, экстремистским действиям. Например, группа «Самавиты» (сторонники Абдаллаха ас-Самави) в 1985–1986 гг. считала необходимым бороться против всего «неисламского» в Египте – порнографии, алкоголизма, распущенности нравов, банковского процента, всех форм «западничества» – путем поджогов видеоклубов, кинотеатров, ресторанов и даже полицейских машин, ибо полиция, по мнению «Самавитов», как и армия, служит «стране неверных», т.е. египетскому государству⁵⁶.

К концу 80-х годов в подпольных группах исламоэкстремистов Египта состояло до 500 тыс. чел. Периодические разгромы полицией подобных групп мало что меняли, так как сохранялась экономическая и социальная почва для недовольства, неизбежно принимавшего религиозный характер, так как фундаменталистские организации стали уже привычной для египтян формой сплочения всех носителей антиправительственных и антизападных настроений. Поэтому ежегодно все повторялось сначала, не меняя существенно характера противостояния между правительством и исламской оппозицией. Например, в апреле 1990 г. в стычках были убиты 7 полицейских и 19 исламских оппозиционеров. В 1992 г. впервые начались нападения на туристов (тогда пострадали граждане России и Великобритании). В последующие годы эта печальная традиция была продолжена, дополнившись, к сожалению, периодическими попытками совершить покушение на жизнь президента Мубарака.

Очень важен международный аспект деятельности египетских исламистов. Недаром они составили до 40% «арабских афганцев», а их лидер Айман аз-Завахири дважды посетил Афганистан, до и после своего пребывания в египетской тюрьме в 1981–1986 гг. Им был создан «Талаи аль-фатх» (Авангард завоевания) как внешнее крыло египетской организации «Аль-Джихад». Из 800 членов этой организации, судимых в 1992 г., 4 были осуждены на смерть. Еще 33 ее активиста казнены в 1993–1994 гг. Всего же в 1992–1997 гг. было арестовано до 4 тыс. исламистов,

из которых 80 приговорены к смерти. В 1996 г. еще 153 активиста из «Аль-Джихада» и «Аль-Гамаа аль-исламия» были судимы, а в 1997 г. 12 исламистов были выданы Албанией. Два их лидера позже (в 2000 г.) были казнены. После этого аз-Завахири и уехал окончательно в Афганистан, где стал проповедовать «всемирный джихад» и тайно направлять своих сторонников в Боснию, Кашмир, Алжир и Египет, а также организовывать теракты против американцев в Кении, Танзании и Саудовской Аравии. Под эгидой аз-Завахири в 1998 г. был создан союз арабских «джихадистов» с исламистами Пакистана, Бангладеш и Йемена, который поддержали исламисты Алжира, Иордании и Ливана. Они продолжали свою деятельность, хотя земля буквально горела у них под ногами: от Пакистана до Судана и Азербайджана только в 1994–1997 гг. свыше 110 террористов были выданы Египту. Тем не менее террор в стране продолжался⁵⁷.

Еще в 1990 г. был убит спикер египетского парламента Рифат аль-Махгуб, в 1992–1994 гг. в стране погибли 7 иностранцев, в апреле 1996 г. – 18 греков (принятых экстремистами за израильтян), в сентябре 1997 г. – 33 туриста из Германии, в ноябре того же года – 61 человек (в том числе 43 швейцарца, 10 японцев, 4 англичанина). За это же время (1992–1997 гг.) исламо-экстремисты убили до 300 чинов полиции, включая 3 генералов, и ранили еще 35 полицейских. За пожизненное осуждение в мае 1997 г. своего идеолога шейха Омара Абд ар-Рахмана (причастного к взрыву международного торгового центра в Нью-Йорке), а также за преследование Израилем вождя «Хамас» палестинского шейха Ясина и других «лучших улемов» египетские исламисты объявили джихад американцам⁵⁸. К началу XXI в. трудно было найти какое-либо военно-политическое движение исламистского характера, в котором бы не участвовали египтяне.

Во многом это объяснялось тем, что египетские исламо-экстремисты были достаточно широко представлены в рядах «арабских афганцев», так как многим активистам египетских террористических группировок «Аль-Джихад» и «Аль-Гамаа аль-исламия», причастных и к убийству Садата, и к организации вскоре последовавшего за ним мятежа в Асьюте (на юге страны), была еще в середине 80-х годов дана возможность выехать в Афганистан. Власти надеялись таким путем избавиться от возмутителей спокойствия. Однако в Афганистане эти люди только набрались боевого опыта. А ранее упомяну-

тый Айман аз-Завахири вскоре стал правой рукой будущего «террориста номер один» саудовского миллионера Усамы бен Ладена, создавшего в Пешаваре в 1984 г. вместе с А.Аззамом «Бюро по обслуживанию моджахедов», а потом специальный военный лагерь «Бейт аль-ансар» (Дом сподвижников пророка), ставший, по мнению А.В.Кудрявцева, «колыбелью всемирно известной организации «Аль-Каида». В этом и других лагерях «Аль-Каиды» готовились на средства Бен Ладена военные и идеологические кадры «арабских афганцев», среди которых египтяне занимали видное место (их было 2 тыс. чел. против 3 тыс. йеменцев и 2800 алжирцев). Впоследствии египетские ветераны афганской войны рассеялись практически по всем «горячим точкам» мира ислама и за его пределами, но особенно активно участвовали в диверсиях, покушениях и актах саботажа в Египте, которые продолжались и после официального провозглашения ими в 1998 г. одностороннего «перемирия» с властями⁵⁹.

Другой пример – Алжир, где ислам всегда был мощным фактором национальной интеграции, нивелировавшим этнические различия, знаменем борьбы алжирских племен против испанцев и французов в XVI – XIX вв., а затем – существенной частью идеологии алжирского национализма в XX в. На формирование этого национализма большое влияние оказали в 30–50-х годах реформаторы ислама, создавшие в 1931 г. Ассоциацию алжирских мусульманских улемов во главе с видным теологом, писателем, поэтом, педагогом и политиком шейхом Абд аль-Хамидом Бен Бадисом.

По мнению современного алжирского историка Белькасема Саадаллаха, в XX в. «нет другой личности, которая бы так повлияла на все алжирское общество, как Бен Бадис»⁶⁰. Соратники шейха, умершего в 1940 г., впоследствии приняли участие в алжирской революции 1954–1962 гг., вооружив ее своим известным лозунгом: «Алжир – моя родина, ислам – моя религия, арабский – мой язык»⁶¹. Выступая за модернизацию ислама, Ассоциация улемов вела за собой сотни тысяч горожан: к 1954 г. в ее 170 школах, а также в различных обществах и кружках при мечетях свыше 200 тысяч алжирцев занимались изучением арабского языка, шариата и истории Алжира⁶². Вместе с тем в сельской местности сохраняли влияние суфийские братства во главе с марабутами. В 1950 г. их было 15, а количество состоявших в них хванов («братьев») доходило до 500 тыс. человек⁶³.

Несмотря на то, что умеренный национал-исламизм стал после 1962 г. как бы частью официальной идеологии правящих кругов, существовал, по определению Б.Этьена и Ж.Лека, также «оппозиционный ислам, смыкающийся с братствами» и противостоящий «чисто алжирскому национализму, современному социализму, эволюции нравов и обычаев»⁶⁴. По мере урбанизации страны и превращения только в 1967–1977 гг. 1,7 млн. «лишних людей» алжирской деревни в горожан именно в «оппозиционном исламе» стали искать свой идеал все недовольные, не нашедшие себе места в городе⁶⁵. Рост религиозности долгое время поощрялся властями: официальных мечетей в стране было в 1962 г. 800, а в 1982 г. – 5 тыс.⁶⁶ Но наряду с этим резко возросло и количество частных мечетей (чаще всего молельных комнат), не учитываемых статистикой и не контролируемых властями.

Ухудшение положения в стране особенно остро ощущалось после относительного процветания 1972–1982 гг., когда производство на душу населения выросло в 3 раза, грамотность населения – до 78%, доля наемных рабочих и служащих – до 1/3. Наряду с общим ростом занятости это способствовало общему подъему уровня жизни. Однако одновременное падение цен на нефть и снижение объемов нефтедобычи в Алжире наряду с наступлением сроков выплаты долгов к началу 80-х годов резко отбросили страну назад, намного сократив занятость, да и саму возможность получить работу новому поколению. Молодежь, т.е. 58% населения, все больше овладевало недовольством. Безработица охватила 22% трудоспособных алжирцев, 4/5 которых были моложе 30 лет. Поэтому они, ранее, при Бен Белле и Бумедьене, поддерживавшие правительство, стали выступать против него, обвиняя правящую бюрократию в коррупции, фаворитизме и «безбожии»⁶⁷.

Городская беднота и социально неустроенная молодежь стали интерпретировать популярный в Алжире лозунг «возврата к истокам» (с 1965 г. под этим понималось сохранение чистоты революционных идеалов) в типично фундаменталистском духе обращения к Корану, сунне и шариату. Широко распространились проповеди аскетизма и «опрощения», изгнания женщин из учреждений и предприятий, отказа от современного жилья и модной одежды, ухода в пустыню, отращивания бороды и т.п. Исламисты без особых на то оснований выставляли себя продолжателями дела Бен Бадиса. В 1980–1981 гг. они

уже стали захватывать мечети, изгонять «официальных» имамов и назначать своих собственных, вступать в вооруженные схватки с полицией и вообще несогласными, которых избивали как «плохих» мусульман⁶⁸.

Все более массовыми становились манифестации исламистов: 10 тыс. чел. – в ноябре 1982 г., 25 тыс. – в апреле 1984 г.⁶⁹ Явно недооценивавший смысл происходившего президент Шадли Бенджедид пытался использовать подъем исламизма в собственных интересах. Он закрывал глаза на агрессивные выходы экстремистов, особенно когда они нападали на марксистов, либералов и сторонников секуляризации. Он пригласил в Алжир в качестве «преподавателей арабского языка» видных идеологов исламизма, в частности египетских шейхов Юсуфа аль-Кардави, Мухаммеда аль-Газали. С его благословения велась вербовка молодежи для джихада в Афганистане, при этом ее вели такие «столпы» исламизма, как приезжавшие тогда в Алжир лидер суданских «джихадистов» Хасан ат-Тураби, уже упоминавшийся египетский проповедник Омар Абд ар-Рахман и, наконец, «сам» Усама бен Ладен. Семьи уехавших в Афганистан алжирцев думали, что их сыновья – на заработках в зоне Персидского залива. Дабы укрепить их уверенность в этом, ежегодно им переводилось по 600 долларов.

Специфической чертой и объективной слабостью исламского фундаментализма в Алжире явилось отрицание им берберского вопроса и реально существовавшего берберского движения, которое третировалось как «берберитюд» (по аналогии с «негритюдом»), якобы разрушающий «целостность Магриба»⁷⁰. Исламисты и панарабисты в Алжире либо делали вид, что берберов будто бы вообще в стране нет (а есть лишь «арабы» и «мусульмане»), либо заявляли, что «берберы этнически и культурно происходят от арабов»⁷¹. Примечательно, что именно в начале 80-х годов пресса Алжира сообщала о финансировании алжирских «Братьев-мусульман» саудовскими фондами. Неудивительно, что подъем исламского фундаментализма совпал с новой волной «берберизма», явившегося ответом берберов (т.е. более четверти алжирцев) на «отрицание плюрализма и культурного многообразия в Алжире»⁷².

Нараставший с 1986 г. социально-экономический и политический кризис в стране привел к массовым выступлениям безработных и молодежи в октябре 1988 г., когда в уличных боях с армией и полицией было убито около 1 тыс. чел.⁷³ Последующей

демократизацией режима воспользовались прежде всего исламисты, создавшие к весне 1990 г. 4 партии – Исламский фронт спасения (ИФС), Лигу исламского призыва (ЛИП), «Рабита» (Союз) и «Аль-Умма» (Община). Наиболее сильной и экстремистской из них был ИФС, половина руководства которого составляли имамы мечетей, а общее число членов – около 3 млн. чел.⁷⁴ В июне 1990 г. он доказал свою силу, собрав на муниципальных выборах 55,42% голосов и завоевав большинство мест в органах власти 32 (из 48) вилай, т.е. областей⁷⁵. В дальнейшем ИФС продолжал давление на власти, организуя шествия, митинги, стычки с полицией, драки, кампании в прессе, радио и на телевидении, а на местах проводя меры по исламизации быта и поведения «в целях сохранения арабо-исламских традиций и укрепления общественной морали»⁷⁶.

С конца 1990 г. этот нажим стал особенно силен. ИФС все чаще стал прибегать к насилию, привлекая для этого своих единомышленников из Туниса и Судана; в мае-июне 1991 г. им были организованы 2-недельные беспорядки в столице: забастовки, митинги, шествия, баррикадные бои с войсками, в которых с обеих сторон было убито и ранено свыше 400 человек. После ареста своих главных лидеров по обвинению в «вооруженном заговоре против безопасности государства»⁷⁷ ИФС отступил, но все же продолжал набирать очки, играя на сохранявшемся недовольстве трудным экономическим положением, антидемократизмом и коррупцией правящей бюрократии, ее внешней политикой (как былой ориентацией на СССР, так и новой ориентацией на Запад). ИФС создал свои профсоюзы, укрепил связи с другими группировками исламистов.

В декабре 1991 г. он уже в первом туре выборов в парламент завоевал 188 мест из 430 и, как ожидалось, во втором туре должен был получить 2/3 депутатских мандатов, что дало бы ему возможность изменить конституцию и создать в Алжире исламское государство. Но давно уже (с 1980 г.) находящиеся в противоборстве с исламистами социально-политические силы (армия, полиция, преобладающая часть бюрократии, связанная с Францией и вообще с Западом влиятельная часть буржуазии и интеллигенции, враждующие с исламистами фракции аппарата бывшей правящей партии и, что весьма важно, большинство берберов) решили остановить ИФС. Второй тур выборов был отменен, пытавшийся сговориться с исламистами президент отправлен в отставку, а во

главе страны встал Высший государственный совет (ВГС). Он ввел в Алжире чрезвычайное положение и начал аресты еще находившихся на свободе лидеров ИФС после организованных ими 7–9 февраля 1992 г. стычек в столице и г. Батне, где было убито более 40 и ранено 300 чел. ИФС был объявлен вне закона, сотни его активистов преданы суду военного трибунала, 123 контролируемые им мэрии и 200 муниципалитетов распущены⁷⁸.

Однако ИФС, заранее подготовившись к войне, объявил, что армия бросила «вызов шариату, народному выбору и конституции». Еще секретная инструкция ИФС от 6 июня 1991 г. предусматривала переход к вооруженной борьбе⁷⁹. В распоряжении ИФС был опыт тайной организации и подпольного функционирования в 1982–1987 гг. Алжирского исламского движения (АИД) во главе с ярым приверженцем идей Кутба и пламенным «джихадистом» Мустафой Буяли, считавшим, что алжирская революция 1954–1962 гг. не закончилась победой, так как не создала «исламского государства»⁸⁰. После разгрома АИД службой безопасности Алжира и гибели Буяли многие его единомышленники либо уехали в Афганистан, либо примкнули к шейху Аббаси Мадани, будущему основателю и главному идеологу ИФС. После ареста А.Мадани и других лидеров ИФС энтузиасты из бывших боевиков Буяли быстро создали в подполье множество террористических групп («Армия пророка Мухаммеда», «Джихад-54», «Движение исламского джихада в Алжире» и др.) общей численностью до 2 тыс. чел. Под ударами армии и спецслужб Алжира к ноябрю 1993 г. 1800 террористов погибли, а 9 тыс. их сторонников были арестованы. Однако, по признанию самих властей, в стране к этому времени действовало уже не менее 6 тыс. исламских боевиков⁸¹. От их рук погибло тогда не менее 3 тыс. чел. Действовали они беспощадно, не ограничиваясь нападениями на силы охраны порядка, а руководствуясь, по словам Омара Карлье, «мифологией смерти, изгнания и крови», которая еще с мая 1945 г., тем более со времен войны 1954–1962 гг., питалась культом насилия, «идеалом действия» и «воспеванием силы»⁸².

Всему этому способствовали объективные факторы – продолжавшая расти безработица, особенно среди молодежи, петля громадного внешнего долга и как следствие – усиление зависимости от помощи извне (главным образом Франции), последствия деятельности в 70–80-е годы эмигрантов и пропо-

ведников исламизма из Египта, Судана, даже Ирана и Пакистана, например «Братьев-мусульман», связанных со своими центрами в Египте и Сирии, и организации «Ахль ад-даава» (Люди призыва) – алжирского филиала пакистанского объединения «Даава ва таблиг». Последователи этих пропагандистов экстремизма усвоили завет Кутба – все проблемы решать путем «разрыва, очищения, искоренения». Разделившись в ходе борьбы примерно на 650 групп (по 10 боевиков в каждой), они стали практически неуловимы для 17 бригад и сотни батальонов брошенной против них 120-тысячной армии. Созданное ими еще в мае 1991 г. Вооруженное исламское движение (ВИД) быстро потеряло контроль над нелегальными группами и вскоре реорганизовалось в Исламскую армию спасения (ИАС) – военное крыло ИФС. Но ИАС тоже не стала ведущим звеном повстанцев. Таковой была Вооруженная исламская группировка (ВИГ)⁸³.

Ядро ВИГ образовали 600–900 алжирцев из бывших «арабских афганцев». Их было гораздо больше: по рассказам алжирцев, многие деревни в окрестностях столицы страны с середины 80-х гг. так и назывались «пешаварами» из-за большого количества местных уроженцев, ставших «афганцами». Превратившись в Афганистане в профессиональных «солдат удачи», они затем участвовали и в межафганских конфликтах после 1989 г., в боях 90-х гг. на юге Ливана, а также (по данным, не всегда проверенным) в Боснии, Йемене, Нагорном Карабахе, Таджикистане и позднее (со второй половины 90-х гг.) в Чечне. Большинство их (до 2 тыс. чел.) вернулось в Алжир, где и вступило в ВИГ, с самого начала не подчиненную ни ИФС, ни ИАС. Их экстремизм во многом питался противостоянием Запада мусульманам Ирана (часть из них, по данным С.Э.Бабкина, проходила подготовку в спецлагерях Кума и Абадана и даже приняла шиизм), Ирака, Кашмира, Ливана, Ливии, Палестины, Сомали и Судана. С другой стороны, в Алжире в 90-е годы ходили слухи о тайной поддержке ВИГ со стороны США, стремившихся потеснить Францию в Алжире. В любом случае бесспорно, что без помощи извне экстремисты долго бы не продержались. Они требовали применить «законы Аллаха» для наказания военных, препятствовавших созданию «исламского государства», выступали за «восстановление халифата» и уничтожение в Алжире «евреев, христиан и всех неверующих на мусульманской земле». ВИГ отличала крайняя жестокость в расправах с интеллигенцией, иностранцами, женщинами, отка-

зывавшимися носить хиджаб (покрывало), а также при организации терактов на международных авиалиниях и во Франции. Именно по ВИГ, наиболее активной и непримиримой, армия и спецслужбы Алжира старались нанести самые тяжелые удары. В частности, в марте 1995 г. армия истребила сразу 160 командиров ВИГ, узнав об их совещании на западе страны⁸⁴.

Тем не менее в 1993–1998 гг., несмотря на огромные потери, численность боевиков ВИГ возросла почти вдвое. По некоторым данным, в 1994 г. она делилась фактически на примерно 20 вполне автономных группировок, каждая из которых подчинялась своему региональному предводителю («амиру») и насчитывала около 10 тыс. боевиков. Эти группы пополнялись, в частности, за счет бывших членов ИАС, не согласных с намерениями руководства ИФС вести переговоры с властями. И все же, учитывая достаточную эффективность действий армии и спецслужб Алжира, а также общую усталость населения от войны, рост рядов ВИГ объяснялся прежде всего поддержкой извне (со стороны исламо-экстремистов Ирана, Судана, Саудовской Аравии), фактическим содействием со стороны США (13 исламских организаций имели банковские счета и коммерческие интересы в США, где всерьез прислушивались к представителю ИФС Анвару Хаддаму) и притоком в ряды ВИГ профессиональных наемников неалжирского происхождения (из Афганистана, Боснии, Ирана, Судана, Марокко, Туниса, Ливии), о чем не раз писала алжирская и французская пресса. Известно, что стратегический центр ВИГ с 1998 г. располагался в Лондоне, а его филиалы – в Албании, Боснии, Германии и Хорватии⁸⁵.

В Лондоне же еще в 1995 г. был раскрыт штаб алжирских террористов во главе с Абу Фаресом, заочно приговоренным к смертной казни в Алжире. Там же издавался орган исламо-экстремистов Алжира «Аль-Ансар» (Соратники пророка). И оттуда же тянулись нити управления к боевикам, угнездившимся в алжирских диаспорах Франции, Германии, Италии, Бельгии, Швеции и Польши. Взрыв в парижском метро 26 августа 1995 г. (7 погибших, 80 раненых) был не единственной их акцией. Только в 1994 г. ими были убиты 12 и ранены 200 чел., за что были арестованы во Франции 24 террориста и 138 их пособников. До разоблачения их искусно сплетенной международной сети в мае 1996 г. они занимались диверсиями, переправкой оружия, изготовлением поддельных документов и т.д.⁸⁶

За минувшие 14 лет в Алжире погибло более 100 тыс. чел. За это время все упомянутые группировки террористов сливались, раскалывались, теряли своих вождей (иногда весь свой актив), отходили от вооруженной борьбы, постепенно (и обычно частично) превращаясь во фракции давно легально действующих в Алжире умеренных исламистских партий – «Хамас» (Харакат аль-муджтамаа аль-ислами, т.е. Движение исламского общества), «Ан-Нахда» (Возрождение) и других.

Правящие круги страны (ВГС – до февраля 1994 г., затем – генерал Лиамин Зеруаль, исполняющий обязанности президента, а с ноября 1995 г. – избранный президент Алжира) старались этот процесс всячески поощрять, одновременно пытались завязать диалог и с исламо-экстремистами, особенно находившимися в заключении или в эмиграции. Переговоры, начатые в конце 1994 г., шли на фоне продолжавшегося террора исламистов и ответных репрессий властей. К 1997 г. в Алжире было убито до 100 иностранцев, за которыми террористы специально охотились, нападая даже на арабских послов. Их деятельность во Франции оказывала воздействие как на алжирскую, так и на другие арабские диаспоры. Уже в 1994 г. среди 3 млн. магрибинцев во Франции было выявлено до 300 исламо-экстремистов, хранивших оружие, боеприпасы, агитлиатуру, типографию. В самом Алжире жестокость исламистов, сжигавших целые деревни, вырубавших топорами их жителей, включая женщин и детей, громивших школы и другие учреждения культуры, убивавших писателей и журналистов только за то, что они писали на французском языке, вызывала ответные действия не только властей, но и населения.

Дело в том, что подавляющее большинство пишущих и говорящих по-французски интеллигентов, чиновников, предпринимателей, офицеров и студентов – берберы. Сотни из них эмигрировали (вынужденно!) во Францию, другие были исламистами «казнены за предательство». Среди них, особенно кабилы, очень высок уровень этнической солидарности и давней вражды к «панарабистам» и «исламистам», всегда отрицавшим самобытность берберов. Это и определило нарастание их этноцентризма и регионального патриотизма, именуемого в Алжире «берберизмом», по мере развертывания гражданской войны и террора экстремистов.

Особенно массовые выступления против исламистского террора происходили с января 1994 г. в горной области Каби-

лии, где стали создаваться «комитеты бдительности», «советы деревень» и отряды самообороны. Справиться с этим новым подъемом берберистского движения было сложно.

В 1994–1995 гг. усилия властей по мирному решению проблемы интенсифицируются. После выборов президента в 1995 г. (в них участвовал и лидер «Хамас» М.Нахнах) в ноябре 1996 г. был проведен референдум о новой конституции, согласно которой ислам объявлялся государственной религией, арабский – официальным языком, но политические партии не могли создаваться на «религиозной, языковой... или региональной основе» и, тем более, «прибегать к насилию... в любой форме». За принятие конституции проголосовало 10945 тыс., а против – 1809 тыс. избирателей. Всего в референдуме участвовало свыше 13 млн. чел. (79,8%) избирателей. Цифры эти достаточно представительны и говорят о сохранении в Алжире, несмотря на войну, определенного политического плюрализма и о поддержке основной частью населения идеи мирного урегулирования кризиса путем перехода к рыночной экономике, демократизации политической системы, признания этнического многообразия общества⁸⁷.

На выборах в парламент в июне 1997 г. «Хамас» получил более 1,5 млн. голосов и 69 мандатов, «Ан-Нахда» – около 915 тыс. голосов и 34 мандата, а правительственное Национально-демократическое объединение (НДО) – 3,5 млн. голосов и 155 мандатов. Иными словами, разрыв был не так уж велик: легальные исламисты уступили НДО всего треть голосов и, блокируясь с другими оппозиционными фракциями, могли проводить свои решения⁸⁸. Судя по тому, что происходит в Алжире в последние годы, большинство исламистов, в том числе почти весь уцелевший актив ИФС и его многочисленных фракций, да и часть живущего в эмиграции руководства хотели бы прекращения войны и перехода к чисто политической борьбе. Однако в целом НДО и примкнувший к нему ФНО обладают большинством голосов в парламенте и вряд ли уступят оппозиции. Тем более, что вся полнота власти в Алжире – не у парламента, а у президента⁸⁹.

Избранный 15 апреля 1999 г. новым президентом Алжира Абд аль-Азиз Бутефлика – ветеран революции 1954–1962 гг., бывший в 1963–1978 г. министром иностранных дел. Опытный дипломат и политик с мировым именем, он умело продолжил линию своего предшественника Зеруаля на дальнейший рас-

кол исламистов и достижение соглашения с умеренной их частью. В результате сотни боевиков к 2000–2001 г. сложили оружие. С другой стороны, крайне обострилось соперничество в стане «амиров» – главарей боевиков, в ходе которого многие из них погибли. В то же время возвращение к политической активности таких сторонников модернизации ислама, как Ахмед Талерб аль-Ибрахими, позволяет надеяться на то, что в рядах алжирских исламистов в конце концов одержат верх умеренные и ответственные идеологи, чуждые терроризму и экстремизму, дискредитировавшим себя в Алжире.

Бутефлика, объявивший, что 90% боевиков нейтрализованы или сдались властям, все же вынужден считаться с тем, что корни терроризма в Алжире еще не выкорчеваны: в 2001 г. в стране погибло около 1300 чел. На проведенном в сентябре 2001 г. референдуме подавляющее большинство алжирцев высказалось за прекращение войны. В апреле 2002 г. было заключено мирное соглашение между ИАС и алжирской армией. Однако ВИГ и «Исламская группа проповеди и джихада» продолжили борьбу. Выборы в парламент в мае 2002 г. показали, однако, что влияние исламистов падает: они получили всего 82 мандата вместо 103 в 1997 г. Зато резко возросло влияние ФНО, получившего 36% голосов, причем в основном за счет НДО. Рост ВВП (с 45,4 млрд. до 60 млрд. долл. в 1998–2001 г.), сокращение внешнего долга (с 30,6 млрд. до 21 млрд. долл. к 2001 г.), рост прямых иностранных инвестиций (500 млн. долл. только в 2001 г.), также следует отнести к успехам Бутефлики, весной 2004 г. переизбранного на пост президента. Вместе с тем объективная основа для напряженности остается: в 2002 г. до 30% активного населения, в том числе более 50% лиц моложе 25 лет, не имели работы. И хотя численность боевиков резко сократилась (в 1997 г. их было 27 тыс., а в 2003 г. – лишь 700 чел.), проблема как таковая все же сохраняется⁹⁰.

Помимо социально-экономических и идеологических причин, существует еще один фактор продолжения войны, давно уже ставшей для всех нестерпимой. Это – значительное усиление настроений «берберизма», особенно в Кабилии, где организация антиисламистских «комитетов бдительности» и «отрядов самообороны» способствовала росту этнического самосознания и недовольства правительством. Берберские волнения летом 2001 г., когда в Кабилии погибли 60 и были ранены свыше 200 чел., поставили новые проблемы, тем более, что

возникло Движение за автономию Кабилии (ДАК), фактически призывавшее деревенские комитеты контролировать власть на местах. В этой ситуации власти вынуждены искать непростое решение, которое бы учитывало и мнение армейской верхушки, остающейся в стране главной социополитической силой, и настроения чиновничества и предпринимательства – важнейших союзников режима, и перспективы дальнейшей эволюции общества, столь расколотого ныне. Необходимо также найти понимание с самыми неимущими слоями, а также с 36 тыс. бывших исламистов, ныне сложивших оружие⁹¹.

Несомненно, огромное значение будет иметь также болезненность переживаемой ныне страной цивилизационной мутации. Алжир – наиболее «вестернизированная» из арабских стран, наиболее тяжело переживающая эту «вестернизированность» («офранцузенность») и наиболее решительно, иногда с перегибами и перехлестами стремящаяся от нее избавиться. От того, как пойдет этот процесс, тоже зависят сроки окончания войны, да и в целом будущее развитие страны.

Египет и Алжир вовсе не являются единственными или в чем-то исключительными примерами деятельности исламских фундаменталистов. Ареной этой деятельности стал практически весь арабский мир, в том числе весь юг и восток Средиземноморья, Ирак, Саудовская Аравия, Йемен, государства Персидского залива. Предметом особого внимания исламистов долго была, в частности, Сирия.

В этой стране с 1935 г. действовали эмиссары египетской АБМ, в руководство которой входили уже тогда сирийцы Мухаммед аль-Хамид и Мустафа ас-Сibaи. В 1937 г. в г. Халеб был создан первый филиал АБМ в Сирии. В 40-е годы все исламисты Сирии объединились и официально стали частью АБМ, генеральный наставник которой Хасан аль-Худайби посетил лагерь сирийских «Братьев» в г. Хомсе в 1954 г. Такие же лагеря были созданы в Хаме, Латакии и других местах. Сирийские члены АБМ участвовали с 1954 г. в парламентских выборах, вели агитацию против мер по национализации. В 1963–1965 гг. они проклинали правительство баасистов в мечетях и даже объявили ему «джихад» в марте 1963 г., организовывали забастовки торговцев и демонстрации против властей. В 1964–1965 гг. «Братья» стали создавать вооруженные группы – «Катаиб Мухаммад» (Отряды Мухаммеда) в г. Хама, Движение ислам-

ского освобождения (ДИО) в Халебе, другие формирования – в Хомсе и иных городах.

В то же время была развернута политико-религиозная пропаганда против режима баасистов как «алавитско-христианского» (один из основателей партии Баас, Мишель Афляк, был христианином, а среди самого руководства партии было немало алавитов – представителей религиозной общины, составляющей свыше 11% населения Сирии). В 1973 г. и 1976 г. «Братья» организовали беспорядки и манифестации против политики Хафеза Асада под лозунгами: «Аллах велик! Ислам, а не Баас!». Наконец, убийством в июне 1979 г. 32 курсантов школы артиллерии в Халебе «Братья-мусульмане» Сирии начали открытый террор против представителей фактически всех светских политических партий и общины алавитов (оправдывая это осуждением «секуляризма и сектантства», а также – «фанатизма алавитского режима»). Это привело только за год к гибели свыше тысячи человек. Одновременно распространялись листовки, проводились забастовки торговцев (среди которых исламисты были чрезвычайно влиятельны), взрывались склады, кооперативы, здания администрации и правящей партии, а также иностранных представительств (в частности, СССР). Исламо-экстремисты прямо в мечетях убивали тех представителей суннитского духовенства, которые отказывались их поддержать. Только в 1980 г. погибли 20 таких лиц во главе с видным богословом Халеба шейхом аш-Шаами. Организовывались покушения и на других видных религиозных деятелей, включая верховного муфтия Сирии и министра вакфов⁹².

Режим Хафеза Асада ответил «революционным насилием на реакционное насилие». Были созданы, в том числе из членов всех партий (включая коммунистов), образовавших еще в 1973 г. единый фронт с баасистами, батальоны добровольцев, помогавшие армии, спецслужбам и молодежным секциям правящей партии охотиться за исламистами. Официальная пропаганда разоблачала связи «Братьев» с «империализмом и сионизмом» (по некоторым данным, спецслужбы США действительно были причастны к переброске в Сирию наемников из лагерей палестинских беженцев, проходивших военное обучение в лагерях маронитской партии «Катаиб» в Ливане и пополнявших затем ряды исламских боевиков в Сирии)⁹³. В июле 1980 г. был даже принят закон о смертной казни за принадлежность к организации «Братья-мусульмане». Дабы избежать

казни, 800 «братьев» (судя по всему, фундаменталистов умеренного толка) поспешили добровольно сдаться властям. Но остальные лишь еще более ожесточились.

Продолжая непрерывно индивидуальные акты террора, они осуществили в феврале 1982 г. свою крупнейшую операцию: 500 боевиков с минометами и гранатометами штурмом взяли здания отделений Баас и компартии в г. Хаме, убив более 200 чел., в том числе десятки военных и чиновников. Последовавший ответ властей после 4-дневного разгула террора исламистов был ужасен и устрашающ: против захваченных «Братьями» кварталов города были применены танки, авиация и элитные части армии. Западная пресса сообщала о 15–30 тыс. погибших⁹⁴. Но в этом вопросе вполне возможны неточности, связанные и с закрытостью информации, и с необъективным восприятием на Западе баасистского режима, и с возможной причастностью к событиям в Хаме зарубежных покровителей «Братьев». Об этих событиях одновременно объявили руководство «Братьев» и госдепартамент США, что многими наблюдателями было названо «удивительным» и явно говорившим об «особом интересе» США к этим событиям⁹⁵.

После 1982 г. активность исламистов Сирии резко пошла на спад. Режим Асада нашел эффективное средство борьбы с ними (впоследствии этот опыт использовали и в Тунисе) в сочетании военного подавления и действий спецслужб с пропагандистскими усилиями СМИ и целенаправленной борьбой за ликвидацию социального «дна» сирийских городов. Характерно, что число лиц, использующих наемный труд в городах, выросло в 1970–1984 гг. в 4 раза, а в селах – в 1,5 раза. Поощряя среднее и мелкое предпринимательство и контролируя после 1965 г. ключевые отрасли экономики, государство всячески ограничивало рост крупного капитала. Вместе с тем создавались условия и для развития национального бизнеса, и для притока иностранных капиталовложений, и для расширения занятости. В 70-е годы экономика выросла на 10%, был создан значительный потенциал в сельском хозяйстве и обрабатывающей промышленности (как в госсекторе, так и в частном и кооперативном секторах), на транспорте, в сферах добычи нефти и туризма. Доход на душу населения в 1970–1983 гг. вырос с 480 до 930 долларов. Несомненным подспорьем были и помощь нефтедобывающих государств Персидского залива, и выезд туда на заработки многих десятков тысяч сирийцев

(особенно в Кувейт), и работа примерно 1 млн. сирийцев в Ливане, где еще в период гражданской войны 1975–1991 гг. предпринимались усилия по восстановлению разрушенного⁹⁶.

Вместе с тем всего этого было все же недостаточно, как писали некоторые авторы из США и Израиля, для замены «традиционной системы исламских верований большинства новой надобщинной или секуляристской национальной идеологией». Да и вряд ли баасисты ставили такую задачу. Они прекрасно понимали, что их политика, в том числе в области образования, не исходит из представления об исламе «как краеугольном камне новой национальной идеологии». Однако они упорно стремились к достижению соглашения даже с консервативной частью суннитского духовенства, несмотря на неоднократные неудачи в этом деле, добившись в конечном итоге ряда решений в свою пользу (в частности, о том, что алавиты – это признаваемая суннитами ветвь шиизма, и что президент-алавит – такой же мусульманин, как и сирийцы-сунниты). Особенно тесный контакт баасистами был установлен с муфтием Дамаска и вообще со столичными суннитами. Суннитские предприниматели максимально выиграли и от политики экономической либерализации, проводившейся Асадом с 1970 г., и от сотрудничества с госсектором, защищавшим их от иностранной конкуренции и заваливавшим заказами. Объем только промышленного производства госсектора в регионе Дамаска вырос в 1971–1982 гг. на 944%. Способствовало смягчению напряженности и установление контактов с верхушкой суннитов, назначение суннитов на важные государственные посты (министра обороны, начальника генштаба и др.)⁹⁷.

В 80-е годы сирийская экономика развивалась относительно успешно даже по признанию ее достаточно придирчивых критиков. Это благоприятствовало усилиям властей по нейтрализации исламистов. Хафез Асад не упускал случая вести переговоры с нередко ссорившимися вождями «Братьев-мусульман», делал примирительные жесты в их сторону (в частности, он сделал министром культуры Наджах аль-Аттар, сестру лидера сирийских «Братьев» Исама аль-Аттара, жившего в эмиграции то в Саудовской Аравии, то в ФРГ). Естественно, президент старался использовать и давние противоречия, между «умеренными» и «ультрарадикальными» в рядах «Братьев». После разгрома 1982 г. лидер радикалов Аднан Саад ад-Дин с группой сторонников укрылся в Ираке (что еще больше обострило и без

того напряженные отношения между иракскими и сирийскими баасистами), а глава «умеренных» Абд аль-Фаттах Абу Гудда переехал в Саудовскую Аравию⁹⁸. А.В.Кудрявцев считает, что после этого «Братья» в Сирии «как реальная сила практически не существуют»⁹⁹. Но, очевидно, это не совсем так, поскольку в 90-е годы во многих из 2500 мечетей Сирии было замечено нарастание среди верующих критических настроений исламистского толка, а с 1995 г. среди технической интеллигенции Дамаска и Халеба нелегально действовала организация «ваххабитов», финансируемая торговцами-суннитами столицы и раскрытая спецслужбами в начале 1996 г.¹⁰⁰

Однако в целом исламо-экстремизм в Сирии, скорее всего, будущего не имеет, несмотря на усилившуюся в 90-е годы активность международных (в том числе подпольных) объединений исламистов, а также сохраняющиеся возможности их инфильтрации из Египта и Иордании, не говоря уже об усилении их влияния среди арабов Палестины и Ирака, чаще других общающихся с сирийцами. Свою роль играют и расширение сети исламского образования (только на шариатском факультете университета Дамаска – до 4 тыс. студентов), и неизбежная вследствие развития частного предпринимательства социальная поляризация населения с увеличением доли беднейших слоев, и сама постановка вопроса о мире с Израилем (что создает «комплекс поражения», используемый всеми экстремистами, особенно исламскими), и широко рекламируемые боевые операции исламских боевиков в Ливане («Хизбаллах»), Палестине («Хамас» и другие), Египте, Алжире.

Тем не менее сирийский режим уже 40 лет демонстрирует редкую для арабского мира (и вообще мира ислама) устойчивость. Во многом это объясняется его умелой политикой в отношении исламистов, а также его чрезвычайно популярной среди арабов не только Сирии, но и других стран, политикой противостояния США и Израилю, защитой самой идеи арабского единства (ибо Сирия считает себя «сердцем» арабского мира), поддержкой Ирана, контролирующего часть исламо-экстремистов (по крайней мере, в Ливане и Ираке). И, конечно, Сирия долгое время выигрывала от периодических нападков на нее США, различных угроз и давления со стороны американцев, обещающих «наказать» Сирию то за союз с Ираном, то за «укрывательство террористов» (имелась в виду палестинская группа ранее служившего в сирийской армии Ахмеда Джибри-

ля), то за «тайный наркобизнес», то за «колонизацию» Ливана¹⁰¹.

Правительство Сирии, довольно гибко действуя в подобных обстоятельствах (например, участвуя в войне против Ирака в конце 1990 г. – начале 1991 г., идя на уступки в Ливане), сумело получить политические дивиденды, выступая в роли оппонента Запада, что, кстати, облегчило ему и решение проблемы исламизма в стране. В 1995 г. оно выпустило из тюрем до 2400 политзаключенных (в основном «Братьев») и объявило о помиловании Абу Гудды, 13 лет прожившего в ссылке. Сам Абу Гудда заявил о поддержке политики Хафеза Асада и фактически стал содействовать прекращению антиправительственной деятельности своих единомышленников, в том числе за пределами страны. Не без его участия действующий в Иордании Фронт исламского действия (ФИД) Исхака Фархана (партия, проводящая в иорданском парламенте линию «Братьев-мусульман») дважды призвал в 1997 г. сирийских «Братьев» начать диалог с властями. Смерть Абу Гудды в 1997 г. осложнила положение, но все же Асад смог договориться с И.аль-Аттаром, нейтрализовав по крайней мере возглавляемую им часть «Братьев» в Европе. Еще до этого (в 1990 г.) завязались контакты и с проиракской фракцией А.Саад ад-Дина, а с 1997 г. – с исламистами (в том числе радикальными) Алжира, Судана, Ирана и Турции, которые одобряли позицию Сирии на шедших в 90-е годы переговорах с Израилем. Вместе с тем использование исламистов для давления на США, Израиль и их союзников в регионе для Дамаска было достаточно опасно. В частности, исламисты (в основном из числа палестинцев) резко выступили против начавшихся в конце 1999 г. переговоров Сирии с Израилем при посредничестве США, подняв бунты в Дамаске, Халебе, Хомсе и на севере Ливана, которые были подавлены сирийскими спецслужбами.

Новый президент Башар Асад освободил в ноябре 2000 г. еще 400 «братьев», а в 2001 г. – их лидера Халида аш-Шами, отказавшегося вообще продолжать политическую деятельность. После событий 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке Сирия предоставила спецслужбам США данные о связях исламистских организаций Ближнего Востока с «Аль-Каидой», а после свержения Саддама Хусейна в Ираке в Сирии были закрыты в мае 2003 г. офисы организаций «Хамас» и «Аль-Джихад аль-ислами», фактически действующих по всему арабскому миру,

хотя первая из них – формально палестинская, а вторая – египетская¹⁰². Иными словами, сочетание военных, политических, юридических, разведывательных, социальных, экономических, идеологических и дипломатических мер позволило сирийским властям нейтрализовать исламо-экстремизм. Но опыт других стран, да и самой Сирии последних лет показывает, что при возрождении тех или иных внешних и внутренних условий возможна регенерация исламизма.

Если в Ливане и Ираке политический ислам был во многом результатом воздействия Ирана, а в Алжире и вообще в Магрибе он имел местные корни, то в остальной части арабского мира его породила в основном АБМ. В частности, именно «Братья-мусульмане» Египта стояли у истоков политического ислама в Палестине и Иордании. Они открыли там свои отделения еще в 30–40-е годы, участвовали в войне 1948–1949 гг. с Израилем, но в дальнейшем вели себя по-разному. Палестинские «Братья-мусульмане», имея дело после 1949 г. в основном с беженцами в лагерях ООН и вообще с народом-изгоем, переживавшим «комплекс поражения», были агрессивны и поддерживали все крайности национализма и экстремизма, нагнетание которых среди палестинцев, в частности, привело 20 июля 1951 г. к убийству короля Иордании Абдаллаха I 20-летним боевиком организации «Аль-джихад аль-мукаддас» (Священная война за веру), связанной с бывшим иерусалимским муфтием Амином аль-Хусейни¹⁰³. И в дальнейшем «Братья» неустанно призывали палестинцев к джихаду, особенно в лагерях отошедшего к Египту округа Газа, где в них видели единственную силу, способную освободить утраченную родину. Неудивительно, что многие палестинцы, учившиеся в 50-х годах в Египте (среди них будущий их вождь Ясир Арафат), поддерживали АБМ и нередко были ее членами¹⁰⁴.

Иорданские «Братья», пользовавшиеся благосклонностью властей, весьма дорожили ею, и признали вполне законным присоединение Западного берега реки Иордан к монархии Хашимитов, хотя АБМ в Египте этого не признавала. В Иордании же ее актив пользовался фактически свободой действий, особенно после 1954 г., когда Насер запретил АБМ в Египте, а король Хусейн, наоборот, стремился сотрудничать с «Братями», придавая большое значение религиозному престижу своей династии и своему авторитету потомка Пророка. Поэтому «Братья» открыто проводили в королевстве свои меро-

приятия, отмечали свои праздники; они во многом поставили под свой контроль мечети, шариатские суды, школы и высшие учебные заведения, прочие учреждения религиозного характера, а также – созданный в 1953 г. Всеобщий исламский конгресс¹⁰⁵. Пользуясь благосклонностью короля и его влиятельного брата принца Хасана, «Братья» благополучно пережили период запрещения деятельности в стране всех политических партий (1957–1989) и фактически еще раньше своих египетских «старших братьев» перешли от радикального исламо-экстремизма к умеренному варианту политического ислама, т.е. к отстаиванию своих позиций в рамках существующей системы монархии.

Ввиду всего этого они оказались лучше других подготовлены к возобновлению в 1989 г. парламентской жизни в стране, создав свою партию Фронт исламского действия (см. выше), фракция которой стала одной из ведущих в парламенте. ФИД в основном поддерживал правительство, но выступил против иордано-израильских переговоров и особенно резко – против мирного договора с Израилем в октябре 1994 г., когда «Братья» чуть ли не впервые за последние десятилетия стали призывать к насилию в мечетях и на разного рода митингах. Естественно, это вызвало реакцию властей и даже преследование некоторых депутатов от ФИД. Но лидер партии шейх Зунейбат заверил правительство, что в дальнейшем ФИД будет действовать исключительно мирными средствами и строго в рамках конституции. Тем не менее вопрос об отношениях с Израилем остается основным пунктом разногласий между «Братьями» и правящими кругами королевства¹⁰⁶.

Конечно, Иордания, несмотря на способность королевского режима в целом контролировать ситуацию в стране, не свободна от исламо-экстремизма. Сказывается и давнее противостояние с Израилем, и преобладание среди жителей страны палестинцев по происхождению (примерно 60%), и довольно протяженная граница с вечно беспокойным Ираком, и наличие среди иорданцев «арабских афганцев», часть которых после Афганистана уже успела побывать и в других «горячих» точках мира от Боснии до Чечни. Стоит в этой связи напомнить, что в Иордании еще с конца XIX в. сложилась из кавказских мусульман, эмигрировавших в Османскую империю, влиятельная «черкесская община», представители которой входят даже в личную гвардию короля. А наряду с 50 тыс. «черкесов» (вер-

нее, северокавказцев) заметное место занимают 10 тыс. чеченцев, проживающих компактно 33 родовыми группами в четырех городах, включая Амман, имеющих свои общества, культурные центры и (иногда) своих министров в правительстве страны. Не надо забывать и об отколовшейся от иорданского филиала АБМ в 1950 г. Партии исламского освобождения (ПИО), ставившей своей целью воссоздание исламского халифата. В 90-е годы «арабские афганцы» и ПИО (разницу между которыми иногда невозможно провести) организовали ряд терактов против христиан Иордании¹⁰⁷. Однако в основном не столь уже многочисленные иорданские исламо-экстремисты «отметились» за последние годы преимущественно за пределами королевства.

Иначе сложились судьбы исламо-экстремизма в Палестине, о чем выше уже говорилось (см. гл. 1, § 1). Здесь в отличие от Иордании не было ни короля, ни какой-либо мусульманской власти, эффективно контролировавшей население, но зато были англичане, в течение 30 лет (1918–1948 гг.) игравшие роль довольно хитрых, но не всегда последовательных колонизаторов, и был ишув, т.е. еврейская община Палестины, в течение тех же лет возрастающая численно, организационно и в военно-политическом отношении, к тому же до 1939 г. пользовавшаяся поддержкой Англии. Все это способствовало гораздо большему накалу и националистических, и религиозных страстей. После 1949 г. они усилились еще более за счет нарастающего отчаяния и ожесточенности ввиду неспособности палестинского национализма (светского по своему характеру) в течение долгого времени добиться удовлетворительного для арабов Палестины урегулирования ближневосточного конфликта.

Палестинская проблема не раз меняла свой характер за 80 с лишним лет своего существования. Специфически палестинское самосознание за эти годы формировалось медленно и преимущественно в рамках национализма. Национализм палестинских арабов особенно окреп после 1948 г., когда рухнули их надежды и на «батальоны джихада», созданные АБМ, и на солидарность с ними мира ислама, оказавшегося неспособным предотвратить раздел Палестины и утрату палестинцами территорий, отошедших к Израилю. Подъем Палестинского движения сопротивления (ПДС) после оккупации Израилем всей Палестины в 1967 г. лишь доказал силу «палестинизма», т.е. созревшего палестинского национализма, абсолютно превали-

ровавшего над исламизмом отдельных группировок. Выразителем настроений большинства палестинцев стала поэтому Организация освобождения Палестины (ООП), которая при всех переменах тактики в целом стояла на позициях национализма и, по мнению многих, в том числе арабских экспертов, «отвергла ислам как руководство к действию»¹⁰⁸.

Палестинцы дали немало предпринимателей, инженеров, служащих и лиц свободных профессий, пользующихся значительным влиянием не только в Иордании, где они составляют большинство, но и в других арабских странах – от Ливии и Египта до Кувейта и Йемена. Их общая численность за 40 лет после 1948 г. увеличилась почти в 4 раза, достигнув примерно 5 млн. чел. Их голос слышен не только в Азии и Африке, но также в Европе и Америке. В декабре 1987 г. началась первая «интифада» – массовое движение палестинцев на Западном берегу Иордана и в секторе Газа, применявшее в основном невоенные средства.

Это восстание грозило распространиться на собственно Израиль, где местные арабы тогда составляли около 18% населения (778 тыс. чел. на конец 1987 г.). Именно среди них с 1979 г. успешно действовали мусульманские фундаменталисты из группировок «Усрат ад-дин» (Семейство веры) и «Усрат аль-джихад» (Семейство священной войны). Они насильно навязывали населению запрет спиртного и ношение чадры женщинами, пропагандировали неукоснительное соблюдение норм шариата, распространяли свою литературу. Израильские власти сами способствовали их усилению, ибо все время старались противопоставить их коммунистам, которых считали «ведущей силой оппозиции». Это было опасно, так как понемногу исламисты завоевывали серьезные позиции среди населения. А на оккупированных территориях часть их пошла на союз с ООП, тем более, что большинство лидеров ООП, включая Арафата, во время учебы в Каире было связано с АБМ. Всего же на Западном берегу Иордана, в секторе Газа и в самом Израиле действовали около 10 группировок фундаменталистов¹⁰⁹.

Именно тогда, в декабре 1987 г., и возникла созданная лидером АБМ в Газе шейхом Ахмедом Ясином организация «Хамас» (Харакат аль-мукавама аль-исламийя, т.е. Движение исламского сопротивления), родившаяся, по словам Франсуа Бюрга, «одновременно с интифадой вследствие желаяния палестинских "Братьев-мусульман" иметь орудие политической мо-

биллизации более всеохватывающее, нежели только одна их ассоциация». Это уже было серьезным предупреждением и ООП, и заинтересованным арабским режимам, и США, и Израилю, ибо означало лишь одно – наследие светских арабских националистов, «проваливших свои обещания», переходит к исламистам: «фидаи» («жертвующие собой», как прежде называли себя палестинские партизаны) уступают место «моджахедам» – «борцам за веру». А последние были не только «приверженцами насилия», но и «противниками мирного решения». Основатель «Хамас» шейх Ахмед Ясин сразу провозгласил: «Освобождение всей Палестины от моря и до Иордана – наша стратегическая цель»¹¹⁰.

Это понимали тогда многие, но не все. В ходе дискуссии экспертов США и СССР в штате Мэриленд в апреле 1990 г. по вопросу о роли сверхдержав на Ближнем Востоке автор этих строк защищал точку зрения, следующим образом сформулированную в завершившем дискуссии обзорном докладе: «Один из советских ученых отметил, что нынешнее националистическое руководство Организации Освобождения Палестины (ООП) и палестинцев на оккупированных территориях является относительно умеренным. Однако если оно не сможет добиться решения о создании независимого Палестинского государства на оккупированных территориях, то поддержка палестинцами умеренного руководства начнет уменьшаться. Палестинцы тогда будут постепенно поворачиваться к лидерам исламского фундаментализма, гораздо менее склонным считаться с интересами Израиля»¹¹¹. Можно считать, что уже тогда «процесс пошел».

Безрезультатность наметившихся еще в 1989 г. израильско-палестинских контактов грозила перерастанием «интифады» в вооруженную борьбу. В то время подобная перспектива казалась маловероятной, ибо фундаменталисты, как многие думали, призывали к джихаду скорее для усиления своего влияния в массах и их «реисламизации» с целью подрыва широко распространившегося секуляризма. Однако последующий ход событий показал, что дело обстоит гораздо серьезнее. Поддержка Арафатом в 1990–1991 гг. Саддама Хусейна в Ираке оттолкнула от ООП почти весь арабский мир, что объективно усилило палестинских исламистов, прежде всего «Хамас» и палестинский филиал общеарабской организации «Аль-Джихад аль-ислами», а также их союзника «Хизбаллах» в Ливане. В результате возникли условия, с одной стороны, осложнившие

ситуацию, с другой, – подтолкнувшие и ООП, и Израиль к более активным поискам компромисса. 13 сентября 1993 г. между ними было подписано соглашение в Вашингтоне, к которому обе стороны долго шли в ходе секретных переговоров в Осло. Переезд руководства ООП в Газу летом 1994 г. положил начало формированию структур Палестинской автономии.

Последовавшие в середине 90-х годов опросы палестинцев Газы и Западного берега Иордана показали, что исламистам, несмотря на все их попытки перехватить инициативу у ООП, в целом сделать это не удалось: их (прежде всего «Хамас» и «Аль-Джихад») поддержало 28% голосовавших против 43%, выступивших за «Фатх» – основную фракцию ООП. «Марксистов», т.е. всех левых внутри ООП, поддержали 8%, а 15% не поддержали никого. Выборы 1996 г. подтвердили эту расстановку сил: Арафат как лидер ООП и «Фатх» получил 87%, баллотировавшись на пост главы автономии, а в Палестинском совете (парламенте) 51 депутат из 88 представлял «Фатх». Дальнейшие шаги ООП были направлены на превращение исламистов в умеренную и лояльную «системную оппозицию» путем, в частности, включения сторонников «Хамас» в марте 1998 г. в кабинет министров автономии¹¹².

Однако после убийства в 1995 г. премьер-министра Израиля Ицхака Рабина вновь начался откат назад, свидетельствовавший о том, что ни Израиль, ни ООП еще не готовы к полноценному компромиссу. Этим, естественно, воспользовались исламисты, особенно после срыва переговоров ООП с правительством Эхуда Барака в 1999–2000 гг., в ходе которых, казалось, было достигнуто согласие почти по всем вопросам¹¹³.

В этих условиях Арафат, допуская выпады против Бен Ладена («Бен Ладен никогда не помогал нам. Почему это он вдруг заговорил о Палестине?» – сказал он в декабре 2002 г.), не рисковал выступать против «своих» исламистов. Положение не изменилось и после гибели лидеров «Хамас» Ахмеда Ясина и Абд аль-Азиза Рантиси (Абу Мухаммада), убитых весной 2004 г. в ходе контртеррористических операций израильтян. Это свидетельствовало о значительном влиянии исламистов среди палестинцев. Об этом же, в частности, говорило и поведение Арафата, фактически шедшего на уступки исламистам, хотя это ни в политическом, ни в личном плане не сулило ему ничего хорошего.

Смерть Арафата в ноябре 2004 г. содействовала усилению напряженности в регионе, осложнив борьбу между разными тенденциями ПДС – левыми, правыми, националистами, исламистами, между разными лидерами и предлагаемыми ими концепциями выхода из ближневосточного тупика, а также между «муватынун» (т.е. жителями Западного берега и сектора Газы, не покидавшими родины) и «айдун» (т.е. «вернувшимися» из изгнания, в основном обитателями лагерей беженцев на территории Иордании, Сирии, Ливана, Египта, Ирака и других арабских стран). К тому же деятельность исламистов не сводилась к террору.

Их акции так или иначе пропагандировались в арабских странах, причем газетами самой разной политической ориентации. Лига арабских государств, в резких выражениях осуждая политику США и Израиля, одновременно выступала в ООН, в Европе и в различных международных организациях в защиту и ООП, и исламских организаций палестинцев. Даже в такой умеренной и прозападной стране, как Тунис, публиковались листовки палестинских организаций, заявления их лидеров с осуждением политики Израиля на оккупированных территориях, особенно создание им на этих землях 145 поселений колонистов (к маю 2001 г.). Естественно, исламисты использовали такие факты в ожесточенной информационной войне против Израиля. В свою очередь арабские правительства, выступавшие против исламистов, вынуждены были брать на вооружение многие их лозунги с целью перехватить инициативу и не дать обвинить себя в «предательстве».

В прессе, радио и прочих СМИ не только арабских и мусульманских стран, но и всего мира публиковались декларации исламистов о том, что «джихад в Палестине является законным правом палестинского народа», призывы к «военной, информационной, моральной и дипломатической» поддержке этого джихада. Эти призывы и заявления не могли не оказывать своего воздействия на народы региона. Тем более что и «Хамас», и «Аль-Джихад аль-ислами» прямо обращались к «лидерам уммы» с требованием «привести в действие бойкот арабских стран», а также «оказать всевозможную помощь братскому Ираку, потому что победа Ирака и его народа является также победой проблемы Палестины и палестинского народа»¹¹⁴.

Ирак не случайно стал «темой номер один» не только в декларациях лидеров исламистов, но и в СМИ буквально всего

мира. Длительное противостояние Ирака с США началось в 1990 г. после захвата иракцами Кувейта. Начавшаяся вследствие этого война 1990–1991 г. в Персидском заливе окончилась поражением правившего в Ираке агрессивного и авторитарного режима Саддама Хусейна. Однако США тогда не стали «добивать» этот режим, ибо опасались торжества в таком случае враждебных Саддаму шиитов на юге Ирака, связанных с шиитами Ирана и, следовательно, с идеями «исламской революции». Кроме того, тогда еще не были установлены связи США с курдами на севере Ирака, а перспектива создания курдами в случае развала Ирака своего государства чрезвычайно пугала Турцию, опасавшуюся в этом случае превращения Иракского Курдистана в базу сопротивления курдов на востоке Турции. США не могли игнорировать позицию своего главного (и единственного) союзника по НАТО на Востоке. Поэтому-то на глазах удивленного подобной «снисходительностью» всего мира американцы прекратили громить еще сохранившую боееспособность армию Саддама Хусейна, фактически позволив ей развернуть репрессии и против шиитов на юге, и против курдов на севере. И хотя в дальнейшем США и Англия создали зоны, запретные для действий иракской авиации, что несколько ослабило давление Саддама на курдов и шиитов, сам режим диктатора был сохранен в качестве «сдерживающего фактора» и для тех, и для других.

Курды, до этого более 30 лет с небольшими перерывами (с 1960 г.) воевавшие, против всех правительств Ирака, воспользовались ситуацией для фактического отделения от контролируемой Саддамом территории и создания автономного «Свободного Курдистана» со своими учреждениями, организациями и силовыми структурами¹¹⁵. Разумеется, все это было бы невозможно без поддержки или хотя бы молчаливого согласия Англии (с конца XIX в. кормившей курдов обещаниями создать независимый Курдистан) и США, реально прикрывавших курдов с воздуха. Однако не всем курдам это нравилось, на чем и сыграли исламисты, создавшие на севере страны экстремистскую группировку «Ансар аль-ислам» (Поборники ислама)». В дальнейшем эта организация участвовала в боевых операциях и против курдских националистов, и против американцев. Установив свой контроль над 20 селениями на границе с Ираном, «Ансар аль-ислам» создала там «шариатский порядок», принуждая женщин закрывать лицо, запрещая музыку, алкоголь,

телевидение и танцы. Под страхом репрессий всех жителей обязали ежедневно молиться пять раз. В организацию вошли 150 боевиков из Афганистана, Сирии, Иордании и Египта. А возглавили ее близкий к Бен Ладену араб Абу Зубаир Шами и курды Мулла Намо и «афганец» Аюб Афган во главе совета из 15 старейшин.

С шиитами дело обстояло еще сложнее. В их среде с 1957–1958 гг. действовала группировка религиозных авторитетов, в основном выпускавших фетвы (постановления) с разрешением убивать «атеистов и неверных». Во главе их стоял Мухсин ат-Табатабаи аль-Хаким, создавший в дальнейшем (между 1963 г. и 1968 г.) Партию призыва (Хизб ад-дава), называвшуюся также «Фатимитской партией» (по имени Фатимы, дочери пророка Мухаммеда). Она сотрудничала с имамом Хомейни, находившимся с 1963 г. в Ираке (до его высылки в 1975 г.), и с властями Ирака до 1974 г., когда произошли первые казни членов партии. В дальнейшем власти начали преследовать ее еще более энергично, особенно с 1979 г. Весной 1980 г. от 30 до 150 тыс. шиитов (данные источников расходятся) Неджефа, Кербелы и ряда пограничных районов были изгнаны из Ирака в Иран, что само по себе говорило об определенном влиянии Партии призыва и соответствующих опасениях властей. Именно тогда Саддам Хусейн счел нужным распространить слухи о своем происхождении от почитаемого шиитами имама Али¹¹⁶.

С началом в 1980 г. ирано-иракской войны резко усилилась и пропагандистская война между обеими странами. Ее частью была «присяга на верность имаму Хомейни», которую дала Партия призыва весной 1982 г. В ноябре того же года в Тегеране было объявлено о создании Высшего совета исламской революции в Ираке, в который вошли Партия призыва, Организация исламского действия (причастная к ряду терактов в Ираке, Италии, Греции, Югославии и Франции в 1980–1982 гг.), «Аль-Муджахидун» (Борцы за веру), «Воинство имама» (отколовшееся от Партии призыва), «Хизбаллах», состоящая из иракских курдов-шиитов. Все эти группировки были довольно малочисленны (по несколько сот человек в каждой) и в целом не смогли подорвать влияния баасистов в Ираке, тем более – вызвать массовое движение за установление «исламской республики» вместо власти баасистов. Последняя опиралась на довольно прочное сплетение структур госаппарата, партаппарата, армии, спецслужб, суннитских кланов севера и центра

Ирака, а также на личную харизму Саддама Хусейна, умело лавировавшего в дебрях национальных, религиозных, социальных и региональных противоречий иракского общества. Его образ «Саладина наших дней» (он, как и знаменитый победитель крестоносцев Салах ад-Дин – уроженец Тикрита) умело использовался иракской пропагандой. Кроме того, официально нейтральная в отношении различных этносов и конфессий страны позиция партии Баас позволяла ей привлекать на свою сторону многих выходцев из числа потенциальных противников – курдов, ассирийцев, шиитов, христиан. Сказывался и имидж Саддама как главного в то время «борца против Запада», который импонировал, пожалуй, большинству не только иракцев, но и вообще арабов (при негативном или сдержанном отношении к нему почти всех арабских правительств).

Именно поэтому Саддаму Хусейну многое сходило с рук, в том числе дикие расправы с шиитами. Их восстание в 1991 г. было подавлено самыми варварскими методами. В священном городе шиитов – Кербеле – были снесены бульдозерами 7 старинных религиозных школ. Из 7 тыс. муджтахидов (богословов) другого священного шиитского города – Неджефа – уцелело лишь 1750 чел. Там были уничтожены все школы, кроме одной. И это в центре религиозной активности шиитов Ирака, составляющих до 58% населения страны, в городе, где находится гробница имама Али, являющаяся объектом поклонения и местом паломничества миллионов шиитов всего мира¹¹⁷. Многие шиитские богословы и просто рядовые верующие изгонялись за пределы Ирака. Примерно так же Саддам расправлялся и с курдами: всему миру известны, в частности, злодеяния его родственника Али, прозванного «химиком» за истребление тысяч курдов путем применения отравляющих веществ.

Разумеется, все эти события волновали не только иракскую оппозицию, в основном обретавшуюся в Дамаске, Бейруте, Париже, Лондоне и Вашингтоне. Правящие круги Запада также хотели положить конец не столько зверствам Саддама (они их, очевидно, не очень беспокоили, пока были направлены на нейтрализацию в любой форме влияния Ирана или преобладавшей одно время среди курдов марксистской Курдской рабочей партии), сколько самому его режиму, бросавшему вызов гегемонии США и тем самым служившему, особенно после 11 сентября 2001 г., «дурным примером» для остальных. Поэтому военная операция США против Ирака, предпри-

нятая при поддержке Великобритании и ряда других стран в марте 2003 г. после периодических ударов американской авиации по Ираку, не явилась неожиданностью, несмотря на весьма спорное ее обоснование якобы наличием у Саддама ядерного, химического и биологического оружия. США встретили ожесточенное сопротивление, но сумели подавить его относительно быстро. Уже 1 мая 2003 г. президент США Буш объявил о победоносном завершении войны. Однако мир в Ираке так и не наступил.

Конечно, наиболее пострадавшие от Саддама иракцы были рады свержению диктатора. Но были и такие, кто совсем этому не радовался или предпочел бы избавиться от деспота без иностранной оккупации. Американцев встретили не как освободителей, а как агрессоров, тем более что никаких «улик» в виде тайных складов запрещенного оружия в стране обнаружено не было. К тому же война развязала хаос, анархию и грабежи (в том числе ценной документации министерств и редких экспонатов музеев), не прибавившие симпатий к «цивилизаторам» с Запада. Кое-где выступили на первый план трения между разными этносами (арабами, курдами, ассирийцами, турками) и конфессиями (суннитами, шиитами, христианами, езидами) страны, в чем большинство иракцев также обвиняло американцев.

Это было не вполне справедливо, ибо известна была, в частности, еще до 2003 г. подрывная деятельность исламистов в Иракском Курдистане, где их организации (Мусульманское братство, Курдское исламское движение, «Ат-Таухид» и др.) постоянно разжигали ненависть к христианам, иудеям и вообще немусульманам, вели борьбу против демократических и национальных партий Курдистана, отстаивали лозунг «исламского единства» и, вопреки идеям курдского патриотизма, резко выступали против других конфессий в среде самих курдов (езидов, шиитов и прочих). Исламская партия Курдистана осуждала любые решения, в том числе свои собственные, «если они противоречат Корану и сунне», а наиболее экстремистское «Джунуд аль-ислам» (Воинство ислама) призывало к «жестоккой священной войне» против всех пытающихся «разрушить основы ислама в Курдистане». Неудивительно, что «Воинство ислама» еще до 2001 г. получило на осуществление своих целей около 600 тыс. долларов от «Аль-Каиды»¹¹⁸. Ранее упоминавшиеся террористы из «Ансар аль-ислам» убивали полити-

ческих деятелей и просто интеллигентов некурдского и немусульманского происхождения, а также курдов, не разделявших их взгляды.

Однако вторжение США в Ирак отнюдь не улучшило положения и в этом отношении. Не позаботившись о сколько-нибудь правдоподобном международно-правовом обеспечении своей операции, не изучив реальные, чрезвычайно многочисленные и многообразные проблемы Ирака, американцы оказались не подготовлены к управлению страной, не имели какого-либо продуманного плана действий, эмпирически решая проблемы «по мере их поступления и преимущественно силовыми методами». Поэтому-то, к их удивлению, «война длилась дольше, чем ожидалось», а распределение сотен тонн «гуманитарной помощи» не давало эффекта. В результате «освободительная миссия» приняла облик грубого военного насилия колониалистского характера и в гораздо большей степени, нежели военные операции 2001–2002 гг. в Афганистане, дала повод исламистам всего мира говорить о новом «унижении» мира ислама, об еще одном акте «тысячелетней экспансии» христиан Запада на мусульманский Восток. В Афганистане действия США оправдывались хотя бы реакцией на теракты 11 сентября 2001 г. Их организацию Бен Ладен, находившийся предположительно на границе Афганистана с Пакистаном, открыто одобрил, а возглавлявший теократический эмират афганских талибов мулла Мухаммад Омар его открыто поддерживал. К тому же антиталибская экспедиция (в целом так и не достигшая полного успеха) все же имела в Афганистане объективных союзников в лице «Северного альянса», опиравшегося на поддержку таджиков, узбеков и других не-пуштунских меньшинств страны. Ничего подобного не было в Ираке.

Вследствие этого вторжение США в эту страну резко ухудшило положение во всем арабском мире и мире ислама в целом. Режим Саддама Хусейна при всех своих пороках все же был светским. При нем ни один исламист (как и всякий инакомыслящий) не смел поднять головы (за исключением уже не контролировавшегося Багдадом после 1991 г. Курдистана). Тем более речи не было о превращении Ирака в пристанище и базу действий исламо-экстремистов. Но США, уничтожив режим Саддама, разрушили барьер на их пути. В результате не только в самом Ираке подняли голову как суннитские, так и шиитские экстремисты-боевики, возникли их организации типа

«Джихад в Ираке», «Исламская армия», «Революционные бригады 1920 года» (в честь антибританского восстания 1920 г.). Их позиции многократно усилились благодаря хлынувшему в страну потоку их единомышленников из других стран, которых возглавил Совет моджахедов («Шура аль-муджахидин») во главе с Абдаллахом аль-Джанаби. Именно боевики этого Совета – своего рода «интербригада» исламистов, где особенно активны сирийцы и чеченцы, оказали американцам, по их же признанию, наиболее яростное сопротивление.

Против войск США была начата партизанская война, довольно успешная в отличие от проигранной саддамовской армией войны регулярных вооруженных сил. По мнению экспертов разных стран, антиамериканскую диверсионно-террористическую деятельность в Ираке развернули прежде всего «бывшие военнослужащие элитной Республиканской гвардии», которая при диктаторе выполняла одновременно функции его личной дворцовой охраны и высшего звена госбезопасности, «сотрудники саддамовских спецслужб», которые также многое потеряли с крахом режима, и «часть среднего звена партии Баас», вынужденной уйти в подполье и к тому же всегда сохранявшей на нелегальном положении часть своего руководства. Последнее обстоятельство весьма затрудняло задачу управления новым постсаддамовским Ираком, ибо в стране почти все квалифицированные кадры вышли из среды арабов-суннитов (т.е. всего 20% населения) и были членами Баас. Кстати, и сам Саддам до его ареста осенью 2003 г. периодически выходил в радиозэфир или в телепередачах давал о себе знать.

«Американцам волей-неволей придется, – пишет российский знаток Ирака (кстати, долгие годы работавший в США) Г.И.Мирский, смириться с тем, что на тысячах должностей, от мэра города и начальника полиции до директора школы и менеджера фирмы, будут находиться вчерашние баасисты, и дебаасизация коснется лишь самых высокопоставленных лиц прежнего режима». И американской администрации никак этого избежать не только ввиду лучшей подготовки экс-баасистов и давних (с эпохи Багдадского халифата) традиций суннитского правления в Ираке, но и потому, что еще меньше она доверяла тогда арабам-шиитам (58% иракцев в 2003 г.), опасаясь «волны воинствующего шиизма» из соседнего Ирана. Проблемой для американцев стали и тысячи демобилизованных солдат армии Саддама, обезоруженные и распущенные по домам, но

лишенные средств к существованию. Поэтому они, независимо от своей веры и происхождения, тоже выступили против американцев, причем многие – с оружием в руках¹¹⁹.

Но главная проблема, с которой США столкнулись в Ираке, это – исламисты. «Воинствующий исламизм, – сказал в апреле 2003 г. бывший специальный помощник президента Клинтона Роберт Мэлли, – имеет гораздо больше шансов выйти победителем из-под политических обломков, нежели современная демократия». Об этом свидетельствует сам факт пересечения границ Ирака еще до окончания боев за Багдад в апреле 2003 г. примерно 6 тыс. добровольцев из Сирии, Ливана, Палестины и Египта. При этом половину из них составляли будущие шахиды-смертники, в том числе (по данным американской разведки) несколько отрядов подрывников из палестинской организации «Аль-Джихад аль-ислами», а также из «Народной армии Ливана» (до того неизвестной). Из 2 тыс. поехавших в Ирак сирийцев 600 чел. собирались стать шахидами. Один из них, 47-летний строитель, оставивший дома жену и шестерых детей, сказал французскому журналисту: «Я не боюсь смерти. Аллах приглядит за моей семьей». Некоторые готовились к терактам, не выезжая из своей страны, в частности, группа иорданцев, пытавшихся «отравить воду, поступающую американским войскам». Судя по многим признакам, «Аль-Каида» перебросила в Ирак тысячи своих боевиков-фанатиков из числа «арабских афганцев» и новых добровольцев. «Вместо одного Бен Ладена мы можем получить сотню», – сказал в одном из интервью весной 2003 г. президент Египта Хосни Мубарак. Позднее стало известно, что действиями исламистов «Аль-Каиды» в Ираке руководит иорданец Абу Мусаб аз-Заркави, правая рука Бен Ладена и назначенный им эмиссар в Ираке¹²⁰.

Ирак захлестнула волна насилия. Ежедневно гибли американцы и их союзники, а также служащие создававшейся ими администрации, армии и полиции, которых иракцы считали прислужниками оккупантов. Противники США даже спорили по поводу того, кто из них играет главную роль в антиамериканском сопротивлении. В частности, от имени «Аль-Каиды» в июле 2003 г. была распространена аудиокассета с заявлением: «Эти акции – дело рук наших отрядов. Саддам здесь ни при чем. Не верьте, что он руководит вооруженным сопротивлением оккупантам. Именно благодаря исламу американцы потерпят крах». Правда это или нет, тогда судить было трудно, так

как вполне возможно, что вначале больше могли сделать саддамовцы, опиравшиеся на разветвленное подполье в хорошо известной им стране. О них говорили вплоть до декабря 2003 г., когда в бою под г. Самарра были убиты 54 и ранены 82 боевика в черной форме фидаев, т.е. охранников Саддама. В дальнейшем, очевидно, верх взяли исламисты. В любом случае попытка США противопоставить боевикам Переходный правящий совет из 25 чел. (13 шиитов, 5 суннитов, 5 курдов, христианин-ассириец и туркмен) успеха не имела. «Мы не можем поддерживать такое правительство, – говорили на улицах Багдада. – За этими людьми стоит Америка».

В ноябре 2003 г. Госдепартамент США официально признал: «Мы имеем дело с восстанием и близки к войне». После объявления о прекращении боев 1 мая 2003 г. за полгода погибло 150 американцев. А всего за 18 месяцев операции США в Ираке (к началу сентября 2004 г.) погибло 1002 военнослужащих США. Войска США вели настоящие сражения с применением всех боевых средств и в суннитских, и в шиитских районах страны, проводили «показательные штурмы» и «операции устрашения», облавы и «зачистки». Но продолжали взлетать на воздух их помещения и бронемашины, взрывались бомбы, обстреливались их штабы, укрепления, бронетранспортеры, вертолеты. Ожесточенные бои кипели в «суннитском треугольнике» (Багдад – Рамади – Тикрит), Мосуле, Басре, Эль-Фаллудже, Эн-Насирии, священных шиитских городах Неджефе и Кербеле. В них, да и во многих других пунктах страны американские войска лишь с помощью танков, авиации и артиллерии разрушали укрепленные здания и баррикады повстанцев, но часто овладевали их позициями, лишь истребив всех до одного¹²¹. Например, в многомесячных боях за Эль-Фаллуджу были убиты 1200 иракцев (по сообщениям арабской прессы, в основном мирных жителей) и взяты в плен 200 чел., включая 100 «наемников» (т.е. добровольцев-исламистов из других стран). Там же погибли 22 и были ранены 170 американцев. Но еще чаще армия США, а также их союзники, в том числе созданные ими иракские формирования, несли безответные потери при диверсиях на транспорте, молниеносных налетах террористов-камикадзе, или обстрелах минами и ракетами (как в Мосуле, где погибло более 50 чел., или в Кербеле и Неджефе, где в декабре 2004 г. погибло 22 и были ранены 34 чел.).

Исламистское подполье в Ираке чуть ли не с первых месяцев своего существования стало практиковать захват заложников с последующим предъявлением жестких (нередко невыполнимых) требований американским властям, иностранным компаниям и посольствам, угрожая убийством заложников в случае невыполнения своих требований. Довольно быстро, однако, выяснилось, что за этими требованиями нередко скрываются элементарные уголовники-шантажисты, которых интересовал главным образом денежный выкуп. Конечно, нельзя исключить и того, что подобным образом могла пополняться казна и политических (в том числе исламистских) организаций. Но уж очень часто захваты граждан государств, дружественных Ираку или осуждавших действия США в Ираке, говорили о другом. Судя по всему, война способствовала определенной деморализации и разложению части иракского общества. Об этом говорят и нередкие случаи краж с американских складов различного имущества (в городе Эль-Хадите с целью «подзаработать» даже пытались украсть снаряды), а также пример шиитского города Эль-Амара, который в 80-е годы был центром сопротивления шиитов Саддаму, а с весны 2003 г. постепенно стал местом, где «обосновались преступные группировки, контрабандисты и наркоторговцы»¹²².

Вторжение в Ирак имело значительные последствия на международной арене. «Войдя во вкус», США, не доведшие до конца операции в Афганистане и Ираке, стали угрожать тем же самым Сирии и Ирану под предлогом оказания ими помощи исламистам в Ираке. Многие страны, принявшие участие во вторжении в Ирак, затем стали отходить от США либо под влиянием понесенных потерь, либо вследствие все более выяснявшейся безнадежности продолжения операции. Наиболее впечатляюще было изменение позиции Испании, пославшей в Ирак свою воинскую часть. Буквально накануне выборов в парламент Испании террористы из группировки «Бригады Абу Хафса аль-Масри» (названной в честь египтянина, погибшего в Афганистане) взорвали 11 марта 2004 г. три пригородных поезда в Мадриде: погибло около 200 чел. и около 2 тыс. были ранены. Ранее эта организация была причастна к взрыву миссии ООН в Багдаде в августе 2003 г., синагог Стамбула в ноябре 2003 г. и к терактам против шиитов в Ираке в марте 2004 г., в ходе которых погибло 270 чел. «Бригады Абу Хафса аль-Масри» вскоре после этого оповестили о предстоящих взрывах

испанских посольств в странах Средиземноморья «в том случае, если правительство в течение четырех недель не выведет свои войска из Ирака и Афганистана». Аналогичное давление исламисты оказывали также на правительства Японии, Польши и других стран, но в основном путем захвата заложников и угрозы их казни.

Практически из этого мало что получилось, хотя некоторые страны и без давления вывели свои войска. Но в Испании сложилась уникальная ситуация. Там большинство народа требовало вернуть солдат на родину буквально с первого дня их отправки, что постоянно использовалось оппозицией в ее критике правительства. Взрывы на вокзале и в пригороде Мадрида сыграли всего лишь роль дополнительного фактора, склонившего чашу весов на выборах в пользу оппозиции. Имело значение и то, что испанское правительство отрицало связь этих взрывов с деятельностью исламистов и событиями в Ираке: ответственность за них оно совершенно необоснованно возложило на басков. Результатом были победа оппозиции и выполнение ею своего давнего обещания вывести испанские войска из Ирака.

Вместе с тем в течение месяца были выявлены и обезврежены террористы, устроившие взрывы. Их возглавлял марокканец Джамаль Зугам, связанный с 2001 г. с «Аль-Каидой» и обосновавшимся в Норвегии основателем «Ансар аль-ислам», а также с участниками налета 11 сентября 2001 г. на Нью-Йорк, в частности с летчиком-камикадзе Мухаммедом Аттой (тоже выходцем из Марокко). При обыске у него нашли видеоопленки с записью боев в Чечне и Дагестане. Зугам «не забывал» и родину: он был причастен к взрывам в мае 2003 г. в Касабланке, унесшим жизни 42 человек (при этом 100 чел. были ранены). Он же имел тесные контакты с исламистами, действовавшими в США. О фанатизме и крайней опасности «Бригад Абу Хафса аль-Масри» свидетельствовали их намерения устроить взрывы в торговом центре города Леганес и в поездах Мадрид-Сарагоса и Мадрид-Севилья, а также ожесточенное сопротивление при попытке их задержать. Окруженные на своей явочной квартире четверо террористов во главе с Сирханом Абд аль-Маджидом Фархатом (по прозвищу «Тунисец») сначала отстреливались, выкрикивая «Аллаху акбар», а затем подорвали себя вместе с домом. При взрыве был убит офицер спецназа и ранены 11 полицейских¹²³.

Вспышка исламского терроризма в Испании с участием марокканцев привлекла внимание всего мира к проблеме исламизма в Марокко. Первые исламисты появились здесь еще в 60-е годы. К 70-м годам они усилились за счет притока из стран Арабского Востока изгнанных оттуда приверженцев АБМ, занявшихся в Магрибе преподаванием арабского языка и мусульманского права. Созданные с их участием Движение исламской молодежи (ДИМ), «Священное братство», «Союз проповеди и передачи священного писания» и ряд других групп активизировались с началом революции 1978–1979 гг. в Иране и войны в Афганистане, создав до 30 сект и ассоциаций. Только в университете Рабата возникло до 15 тайных групп фундаменталистов, к 1982 г., охвативших примерно 3% всех студентов. Около трети их численности составляли студентки. Первые выступления исламистов в 1980 г. были подавлены (3 чел. погибли, десятки были ранены). Они сыграли лидирующую роль в массовых беспорядках («хлебных бунтах») в 1981 г. и 1984 г., вследствие которых власти пошли на уступки, восстановив отмененное субсидирование цен на продукты питания. В дальнейшем на них оказали значительное влияние марокканцы, получившие религиозное (кое-кто и военное) образование в Иране и ставшие имамами мечетей в Великобритании, Германии, Испании и Франции. Связанные с наиболее влиятельной группой исламистов Марокко «Аль-Адль ва-ль-ихсан» (Справедливость и благодеяние), они способствовали сплочению различных течений марокканского фундаментализма.

С 1991 г. они проводили в университетах Марокко акции в поддержку Ирака (в связи с войной 1990–1991 гг. в Персидском заливе), провоцировали стычки с учащимися-марксистами (десятки человек были ранены), проводили митинги с выдвиганием лозунга: «Предатели будут прокляты». Осенью 1991 г. в Фесе в массовых столкновениях с левыми участвовали до 3 тыс. исламистов, многие из них приехали со всей страны. 18 чел. при этом погибли, но исламистам удалось в значительной мере поставить студенческое движение под свой контроль. С 1992 г. они стали оказывать помощь оружием ИФС и другим исламистам Алжира, за что в 1994 г. шестерых из них приговорили к разным срокам тюремного заключения. Однако в ноябре 1995 г. были арестованы 12 марокканцев, которые занимались тем же. Они уже тогда создали в эмиграции в Испании Лигу исламского послания, финансирующуюся из Ирана. Еще более масштаб-

на была их деятельность среди примерно 1,5 млн. марокканцев, в основном работавших (или торговавших) во Франции, Бельгии, Германии и странах Скандинавии. Во Франции они даже создали два тренировочных лагеря для боевиков в 1988 г. К 1994 г. ДИМ довел число таких лагерей до девяти. По данным С.Э.Бабкина, в них прошли подготовку до 4 тыс. марокканцев, успевших повоевать в Афганистане, Алжире, Боснии (а впоследствии – также в Чечне и Ираке). В Марокко они расстреляли группу испанцев в Марракеше в 1994 г., после чего сотни исламистов были арестованы по всей стране, а еще 40 чел. – среди эмигрантов во Франции.

В целом, однако, радикально-экстремистский исламизм в Марокко не получил заметного развития. Среди мусульман здесь всегда был высок авторитет монарха, считающегося прямым потомком пророка Мухаммеда и обладающего титулами «Халифат Аллаха фи-ль-ард» (Наместник Аллаха на земле) и «Амир аль-муминин» (Повелитель правоверных). К тому же именно ему, согласно статье 19-й конституции, доверено следить за выполнением в стране всех предписаний ислама. Следует добавить к этому, что борьба Марокко за независимость, по крайней мере, в 30–50-е годы, большинством марокканцев воспринималась как противостояние своего государя (в 1953–1955 гг. даже высланного за это из страны) и колонизаторов. Таким образом, монарх – это и религиозный авторитет, и символ национального суверенитета. Вместе с тем его роль верховного арбитра и объединителя всех марокканцев многократно увеличена этнической неоднородностью населения (арабов, берберов, темнокожих арабо-африканцев, евреев, европейцев), конфессиональными различиями (мусульман, христиан, иудеев), региональной спецификой горцев, кочевников, жителей побережья и оазисов пустынь.

Ввиду всего этого «исламский бум», рожденный иранской революцией 1978–1979 гг., докатившись до Марокко, постепенно преобразовался не в массовое – как в Алжире или Египте – движение исламо-экстремизма (проявления которого, как мы видим, тоже были), а в преимущественно умеренные течения политического ислама. Так, в частности, вождь наиболее значительного из них, «Аль-Адль ва-ль-ихсан», Абд ас-Салам Ясин в декабре 1995 г. после 6-летнего пребывания под домашним арестом заявил, что его организация, продолжая выступать за создание исламского государства, будет добиваться

этого мирным путем. С этого момента и власти Марокко стали проводить в отношении исламистов политику терпимости, поощряли их вхождение в проправительственные партии, разрешали создавать новые. К 2000 г. в стране насчитывалось примерно 20 исламистских группировок и чуть ли не 150 выдававших себя за таковые. Франсуа Бюрга уверен, что некоторые из них еще в 80-х гг. были связаны с полицией и спецслужбами.

Группы исламистов в Марокко в 90-е годы неоднократно объединялись, раскалывались, меняли своих лидеров. В 1997 г. они установили контроль над студенческим и профсоюзным движением. В том же году они впервые приняли участие в местных выборах, получив 300 мест, а также на выборах в парламент, получив 9 депутатских мандатов. Постепенно основные силы политического ислама в Марокко объединились в Партию справедливости и развития (ПСР) во главе с Саад ад-Дином Османи. На выборах в парламент в ноябре 2002 г. она завоевала 38 депутатских мандатов (из 450), а на муниципальных выборах в сентябре 2003 г. – 593 места (из 23 тыс.) во всех 60 провинциях королевства. Как отмечает Б.В.Долгов, это число было бы вчетверо бóльшим, «если бы ПСР не отозвала многих своих кандидатов накануне выборов... под нажимом властей, как утверждают некоторые руководители ПСР». Это обстоятельство указывает и на сравнительную слабость ПСР, вынужденную уступать давлению сверху, и на ее желание – по крайней мере сейчас – найти общий язык с властями.

Все сказанное вовсе не исключает наличия исламоэкстремизма в Марокко как такового. Известно о деятельности на севере страны глубоко законспирированной Партии исламского освобождения. Одно время в Марокко объявлялись и «Братья-мусульмане», и общеарабская «Джамаат исламийя». Кроме того, марокканцами, проживавшими в Англии и Швеции и связанными с египетской «Аль-Джихад» и алжирской ВИГ, была создана Воюющая исламская группа (ВИГ-М), которая быстро опровергла тезис властей Марокко, заявлявших, что «исламистов у нас нет». Только в 90-е годы появились группировки «Правильный путь» и другие. А боевики радикальной организации «Салафитский джихад», осуществившие ранее уже упомянутые теракты в мае 2003 г., были разбиты на подпольные ячейки в 10–12 чел., каждая во главе с каким-либо «арабским афганцем» (необязательно из Марокко) или «ветераном джихада» в Алжире, Боснии, Чечне. Некоторые из них были задержа-

ны в августе 2002 г. при подготовке терактов в Гибралтаре и за участие во взрыве синагоги на острове Джерба в Тунисе.

Пресса Франции считала, что в основном исламизм в Марокко (гораздо меньше в Тунисе) стал усиливаться после начала операции США в Афганистане. Спасаясь от нее, исламисты-марокканцы решили вернуться на родину. Всего их было до 1 тыс. чел. Примерно столько и было арестовано после мая 2003 г. (из них 390 чел. были приговорены к тюремному заключению, в том числе 53 – пожизненно, а 16 чел. – к смертной казни). Судя по всему, и ВИГ-М, и «Салафитский джихад» тесно связаны с «Аль-Каидой», а их руководство (марокканец Мухаммед Гарбузи, палестинец Абу Катада) постоянно находится в Англии, проводит совещания (с участием лидеров «Аль-Каиды») в Афганистане или Турции, а деньги получает от известного исламо-экстремиста из Иордании Абу Мусаба аз-Заркави. При этом марокканские исламисты выполняют планы, разработанные заместителем Бен Ладена египтянином Аймазом аз-Завахири, который считал нужным в 2003 г. нанести одновременный «двойной удар» по наиболее прозападным арабским монархиям – Марокко и Саудовской Аравии¹²⁴.

В Саудовской Аравии исламисты впервые проявили себя в 1965 г., организовав заговор против модернизаторского курса короля Фейсала, отменившего в стране рабство, открывшего первую школу для девочек, первые кинотеатры и телевидение, ограничившего влияние на жизнь страны Совета улемов. Но главной их акцией стало нападение на мечеть в Мекке в ноябре 1979 г. группы Джухаймана, считавшей, что политика монарха «расходится с исламским шариатом». Группа была разгромлена, а уцелевшие ее бойцы казнены. Это событие потрясло страну, так как было первым в королевстве после 1929 г. оппозиционным выступлением вообще, да еще против монарха, соединявшего в своих руках и светскую, и религиозную власть. Впечатление было усилено одновременными выступлениями шиитов на востоке страны, явно не без влияния Ирана, о чем свидетельствовали лозунги манифестантов в 80 городах и селениях: «Да здравствует исламская революция и наш вождь Хомейни!» и т.п.

В последующие два десятилетия вооруженных выступлений против режима не было. Тем более, что правительство все время подтверждало, что «конституцией страны является Коран», как бы давая понять исламистам, что в Саудовской Аравии их идеал давно реализован. Однако многие улемы, пред-

ставители духовенства, интеллигенции и деловых кругов продолжали выступать с критикой политики правящих кругов, особенно приглашения в страну войск США (в связи с войной 1990–1991 гг. в Заливе), а также «коррупции в высших эшелонах власти и коммерческой деятельности и поведения, противоречащих шариату, некоторых членов королевской фамилии». В дальнейшем, после религиозного осуждения и арестов деятелей оппозиции, критику режима продолжили эмигранты (в основном в Лондоне), также обвинившие в 1994 г. династию в несоблюдении шариата и «превращении страны в личную собственность многочисленных членов королевской семьи»¹²⁵.

До 1991 г. династии Саудидов удавалось смягчать критику в свой адрес со стороны исламистов, во многом благодаря сотрудничеству с египетской АБМ и ее филиалами по всему миру ислама как в рамках Лиги исламского мира (ЛИМ), так и по секретным каналам (особенно в период правления Насера – главного гонителя АБМ). Саудовское духовенство, в частности верховный муфтий королевства, поддерживало контакты и с другими группами египетских исламистов, например с «Ансар ас-сунна». Все эти связи умножились и укрепились за годы войны в Афганистане, когда «Братья-мусульмане» из всех арабских стран, составлявшие значительную долю «арабских афганцев», активно участвовали во всех саудовских проектах в Афганистане – от сбора средств, одежды и медикаментов до организации лагерей беженцев и отрядов боевиков на территории Пакистана и при участии пакистанцев. Стоит напомнить, что один из лидеров афганских моджахедов и впоследствии президент Афганистана Бурхануддин Раббани, пришедший к власти в 1992 г. не без помощи саудовцев, когда-то учился в Каире в университете Аль-Азхар и поддерживал личные связи с верховным наставником АБМ Омаром ат-Тилимсани¹²⁶.

С 1991 г. отношения Саудидов с исламистами стали портиться, в основном из-за присутствия войск США на территории королевства, а также по причине нежелания династии считаться с позицией улемов и других служителей культа, каковыми даже был образован «Комитет защиты прав, предоставляемых шариатом». С 1994 г. ужесточили тон своих заявлений и оппозиционеры-эмигранты, а радикальные исламисты создали ряд подпольных групп. Одна из них открыла в 1995 г. многолетний «сезон охоты» на «неверных» взрывом в Эр-Рияде, при котором погибли 5 американцев. После 2001 г. теракты в

стране стали совершаться и против чиновников, полицейских и представителей спецслужб королевства. Но основной удар саудовские исламо-экстремисты направляют все же против иностранцев, прежде всего американцев. Об этом свидетельствуют и наличие 15 саудовцев среди 19 участников авианападения на Нью-Йорк и Вашингтон 11 сентября 2001 г., и антиамериканская направленность взрывов в мае и ноябре 2003 г. (как и прочих терактов вплоть до декабря 2004 г.) в Эр-Рияде.

Конечно, как справедливо отмечает Б.В.Долгов, определенную роль в ухудшении обстановки в Саудовской Аравии сыграл рост социальной напряженности: сокращение среднего дохода на душу населения почти в 4 раза, увеличение безработицы до 30% трудоспособного населения, расширение пропасти между элитой и низами общества, которое стремительно поляризуется. Но все эти факторы, очевидно, не играют решающей роли: средний доход на душу населения в 2001 г. (6800 дол.) остается недостижимой мечтой для жителей большинства арабских стран (к тому же здесь не учтена часть денег, вывезенных за границу или вложенных в строительство), безработица в королевстве – часто отнюдь не вынужденная (ибо многие саудовцы, особенно бывшие бедуины, презирают и считают «непрестижными» почти все профессии, связанные с промышленностью), что доказывает продолжающийся наплыв в страну трудовых мигрантов со всего света, составляющих (около 7 млн. легальных и 800 тыс. нелегальных рабочих) чуть ли не половину всей рабочей силы в Саудовской Аравии. Да и к своей элите, особенно тысячам эмиров и принцесс клана Саудидов, жители королевства в основном сохраняют уважительное отношение. Тем более, что рост цен на нефть за последние годы позволяет успешно продолжать давно уже проводимую весьма грамотную социальную политику финансирования и расширения сфер частного бизнеса, образования, здравоохранения, жилищного строительства, сельского хозяйства.

Думается поэтому, что главными причинами неблагополучия следует считать все же не социальные и экономические, а политико-идеологические, национальные, религиозные и психологические факторы. По мере роста грамотности и образованности населения саудовцы все более приобщаются к распространенным в арабском мире идеям национализма, арабского единства, исламизма, даже социализма (в стране десятилетия существовала в подполье компартия). Разумеется, в

конкретных исторически сложившихся условиях Саудовской Аравии, при глубоко укоренившихся традициях религиозного мышления ее жителей исламизм имеет преимущество перед всеми другими идеями. К тому же домой вернулись или возвращаются многие саудовские (а с ними прочие арабские и иностранные) «афганцы». «Им сорок – пятьдесят лет, – пишет А.М.Васильев, – они умеют только воевать, они фанатизированы до белого каления. Их врагами стали США и арабские «безбожные» режимы, в том числе саудовский». А присутствие американских войск в стране лишь усиливает настроения исламизма, чему уже более 15 лет способствуют и крайне напряженная обстановка в зоне Залива, и вмешательство США в дела Афганистана и Ирака, и вообще сам факт их военного присутствия на арабских землях, тем более на «земле мусульманских святынь». Именно подобными настроениями руководствуются и их используют две наиболее известные, хоть и нелегальные, исламо-экстремистские группировки саудовского подполья «Моджахеды Аравийского полуострова» и «Единобожники» («Аль-Муваххидун») ¹²⁷.

В ноябре 1995 г. от взрыва машины погибли 5 и ранены 60 американцев в Эр-Рияде. В июне 1996 г. таким же образом были убиты 19 американцев и ранены 372 чел., в основном саудовцы, в г. Дахран. В ноябре 2000 г. от брошенных боевиками бомб погиб один и ранены три англичанина. В октябре 2001 г. палестинский террорист-смертник подорвал себя и одного американца на улице Эр-Рияда. В июне 2002 г. были арестованы 7 членов «Аль-Каиды», готовивших теракты. 7 мая 2003 г. были объявлены в розыск 17 саудовцев, йеменец и иракец, а на базе их группы были найдены 400 кг взрывчатки, автоматы, гранаты, патроны, компьютеры и средства связи.

После ареста в марте 2003 г. в Пакистане командующего военными операциями «Аль-Каиды» Халида Шейха Мухаммеда его заменил египтянин Саид аль-Адиль, долго живший в Саудовской Араии и вернувшийся в нее после «стажировки» в лагерях «Хизбаллах» в Ливане, военного опыта в Афганистане и Сомали (где он воевал в 1993 г. с американцами). Он спланировал самое дерзкое нападение на дипквартилы Эр-Рияда в 2003 г., когда погибли 34 чел., включая 8 американцев. После его отъезда боевиков возглавил Халид Джехани, успевший в свои 29 лет повоевать в Афганистане, Боснии и Чечне. Для борьбы с его 60 террористами США прислали в Аравию 60 агентов ЦРУ и

ФБР. У саудовских исламистов установлены прочные связи с их собратьями в Пакистане, Йемене и Чечне¹²⁸.

В 2004 г. вышла в свет книга американского сенатора-демократа Боба Грэма «Вопросы разведки», в которой приводятся данные о причастности саудовцев Навафа аль-Хазами и Халида аль-Мидхари к организации событий 11 сентября 2001 г. в США (именно они захватили самолет компании «Амэрикан Эйрлайнс», который под их управлением врезался в здание Пентагона). Следившие за ними с 1999 г. спецслужбы США установили, что оба они – боевики «Аль-Каиды», поддерживавшие в США тесную связь с Омаром аль-Байюми, «офицером разведки Саудовской Аравии или другой иностранной державы», имевшим доступ к «неограниченному финансированию из Эр-Рияда». В свою очередь, аль-Байюми находился в контакте с частной саудовской фирмой одного «из соратников Бен Ладена», с консульством королевства в Лос-Анджелесе и с «главным информатором ФБР о деятельности исламистских групп» в Сан-Диего. Иными словами, подполье саудовских исламистов имеет своих людей и во властных структурах королевства, и в спецслужбах иностранных держав, в частности США. Неудивительно, что им, обладающим, очевидно, информацией самого разного рода, удаются такие акции, как, например, захват консульства США в декабре 2004 г. в Джидде, во время которого погибли 5 американских дипломатов, 4 сотрудника саудовских спецслужб (при штурме захваченного консульства) и 3 террориста, в то время как еще два террориста были арестованы, а остальным удалось скрыться¹²⁹. Ранее боевиками были захвачены в мае 2004 г. более 45 иностранных заложников в г. Эль-Хубар, из которых 10 были казнены.

Все это свидетельствовало о том, что Саудовская Аравия перестала быть стабильной патриархальной теократией и как-то незаметно вошла в число стран с повышенной угрозой террористических действий исламо-экстремистов, несмотря на то, что в целом власти пока контролируют положение в стране, а большинство населения осуждает террористов. Отсутствие легальной оппозиции и законных средств для выражения политического недовольства, безусловно, способствует направлению этого недовольства в русло исламо-экстремизма.

§ 4. Проблема Чечни

Чеченский фактор занимает весьма своеобразное место в общей проблематике политического ислама, поскольку в его возникновении и формировании решающую роль сыграли не общеисламские или «общевосточные» проблемы, а трагическое переплетение судеб Чечни и России, место ислама в жизни Чечни и России, сложная и неоднозначная эволюция российско-чеченских отношений как до 1917 года, так и в советский период.

Между Россией и Чечней многое складывалось не идеально буквально с первых контактов, установленных еще в XVI в. Это во многом объяснялось взаимным непониманием вследствие полного несходства не только языка, религии и культуры, но также общественного и политического устройства. Своеобразие чеченского социума заключалось в наличии тейпов, издревле существовавших кланов-землячеств, в которые допускались, помимо родственников, также доказавшие свою преданность земляки. Тейп (от арабского «таифа» – корпорация, сообщество) – это что-то вроде огромного рода – общины нескольких сот или нескольких тысяч человек. Все его члены обязаны повиноваться главам (или советам старейшин) тейпа, поддерживать и защищать друг друга, если надо – мстить за смерть члена тейпа. Враждую между собой, тейпы никогда всерьез не раскалывали Чечню, но были самостоятельны в решении многих вопросов, что ставило в тупик российские власти, не находившие в Чечне привычного им единоначалия, а также аристократии, которую чеченцы и ингуши изжили еще в XV в.

От позиции тейпов (в начале XIX в. их было 59, в конце XX в. – более 170) зависело многое. Но значительна была и роль вирдов (т.е. ветвей того или иного суфийского братства, тоже часто занимавших особую позицию в ряде случаев). Нередко системы тейпов и вирдов сплетались, особенно если вождь тейпа возглавлял вирд и делал всю родню своими мюридами (послушниками). В таких случаях храбрость, воинственность и самоотверженность мюридов удваивались, с чем и столкнулась русская армия уже в конце XVIII в. Но до этого чеченцы и русские (в основном казаки, тогда весьма неоднородные по своему происхождению) в основном жили мирно.

Некоторые чеченцы, как и другие «черкесы» (т.е. северокавказцы), вошли, по свидетельству чеченского историка Лечи Салигова, в состав терско-гребенского и сунженского казачества, приняв в 1557 г. православие, а еще раньше – русский

язык. Впоследствии к ним присоединились и другие выходцы из Чечни (гуноевцы, варандоевцы), ушедшие на север от преследований шейха Берсана, одного из главных творцов исламизации Чечни в XVII в. Известно также, что другая группа чеченцев – галгаевцы (ныне – аккинцы) еще в XVI в. была христианами, как и некоторые другие их кланы (тушины, шатоевцы), принявшие подданство России. В то же время русско-чеченские контакты привели к возникновению в чеченской среде кланов русского происхождения (например, чаберлоевцев). Характерно, что вплоть до XIX в. представители всех этих групп свободно ездили из станиц в горы и наоборот, навещая родственников, ставших иноверцами и людьми иной цивилизации¹³⁰. Однако в дальнейшем это сменилось взаимной враждой и недоверием.

При этом вряд ли можно согласиться с Мари Беннигсен Броксап, известной исследовательницей российского ислама, когда она пишет, что северокавказцев на противоборство с русскими поднимала «идеология мюридизма» – «военный джихад в комбинации с вековыми традициями свободы демократического кланового общества горцев». Джихад действительно имел место, как и клановость в лице тейпов в комбинации с вирдами. Но вряд ли это общество можно считать демократическим. По Л.Н.Толстому, на Северном Кавказе тогда столкнулись «два полюса властного абсолютизма – азиатского и европейского». И если мы сегодня признаем (с известной долей преувеличения) «полуазиатский» характер царского деспотизма, во многом повинного в трагедии Кавказской войны 1817–1864 гг., то вряд ли стоит закрывать глаза и на эксцессы военизированного фанатизма и религиозного тоталитаризма другой стороны, подталкивавшейся к тому же османами. Не случайно пик боевой активности горцев всегда случался тогда, когда османы воевали с Россией – в 1828–1829 гг., 1853–1856 гг., 1877–1878 гг.¹³¹

Первое крупное столкновение русских с чеченцами произошло во время восстания 1785–1791 гг., охватившего почти весь Северный Кавказ и активно поддержанного турками, воевавшими тогда с Россией. Возглавил восстание пастух Ушурма, назвавший себя имамом Мансуром (т.е. Победоносным). Он провозгласил газават (священную войну) и против русских, и против соотечественников-иноверцев. Его целями были объединение всех мусульман Северного Кавказа, вытеснение русских войск и администрации, осваивавших равнинные районы и

пригодные для хозяйства земли, замена адата, якобы мешавшего исламизации, шариатом. Он хотел добиться «чистоты» ислама, тогда еще не утвердившегося в Чечне окончательно, и, кстати, отвергал обвинения в недоброжелательстве по отношению к русским как народу, хотя и выступал против засилья русского, армянского и грузинского купечества, осуждал про-российскую ориентацию осетин и ингушей, а также помогавших русским других мусульман¹³².

Взятый в плен в 1791 г., имам Мансур умер в заключении в 1794 г. Но его идеи были подхвачены следующими поколениями, тем более что и Османская империя, мечтавшая вернуть себе власть над Кавказом, и стоявшие за ее спиной Англия и Франция не оставляли своих попыток вырвать Кавказ из рук России. В значительной мере из-за этого разгорелась Кавказская война 1817–1864 гг., имевшая, конечно, и другие причины: жесткую политику российских властей, проповедь крепнувшего на Северном Кавказе ислама, нуждавшегося для сплочения своих последователей в образе «врага-иноверца», «наездничества» (или «абречества»), т.е. постоянные набеги горцев-абреков на казачьи станицы и русские селения с целью захвата добычи, продовольствия и пленных (для последующего получения выкупа). Особенно решительно борьбу с этим «хищничеством» повел генерал А.П. Ермолов.

Но горцы, прежде всего Чечни и Дагестана, не могли принять запрет на «абречество» (как считалось, «в то время род обычного промысла в горах»), ибо свыклись с этим традиционным многовековым способом добывания дохода, освященным их песнями, преданиями, обычаями, представлениями о мужской доблести. С 1818 г. их выступления становятся все более мощными. В 1828 г. эти выступления возглавил аварец Гази-Мухаммед, объявивший себя имамом Дагестана и Чечни. В жестокой борьбе с аварскими ханами – союзниками России – он стремился превратить свой имамат, т.е. чисто религиозную власть, в теократическое государство, объединяющее власть духовную и светскую. Его дело после его гибели в 1832 г. продолжил Гамзат-бек, которого в 1834 г. сменил Шамиль (настоящее имя – Али, смененное с целью исцеления, по поверьям горцев, на имя библейского пророка Самуила – «очистителя веры и залог спасения народа»). При нем, сыне простого аварского кузнеца, имамат действительно приобрел черты государства, а сам Шамиль, ставший выдающимся знатоком арабского

языка и Корана, шариата и суфизма, пользовался непрерываемым авторитетом и как хаджи (т.е. совершивший паломничество в Мекку), и как чрезвычайно талантливый правитель, полководец и оратор, сильный и смелый воин. Благодаря этим своим качествам и популярности он смог 25 лет успешно противостоять царским войскам.

Кстати, по свидетельству лично знавшей Шамиля М.Н.Чичаговой, «Шамиль не был таким фанатиком, как о нем пишут; доказательством тому служит его религиозная терпимость; он позволял нашим раскольникам, бежавшим в горы, строить новые часовни, поддерживать разбросанные древние храмы, свободно отправлять в них богослужение, не требуя за эти права ни податей, ни повинностей». В то же время он наказал даже собственную мать, передавшую ему просьбу чеченцев разрешить им признать власть России. Сам Шамиль по этому поводу сказал: «Чеченцы, изменяя долгу правоверных, забывая клятву, принесенную перед лицом Аллаха и Магомета, в преступных сердцах своих положили дерзкое намерение покориться гяурам».

Разумеется, хотя Шамиль тогда и добился своего, но все же отношения с чеченцами в какой-то мере испортил: обид на Кавказе не забывают. Тем более, что в 1859 г. сам Шамиль, окруженный в ауле Гуниб, сдался русским, а в 1866 г. присягнул вместе со своими сыновьями на верность России. В письме императору Александру II он писал: «Ты, Великий Государь, победил меня и кавказские народы, мне подвластные, оружием... Я завещал им питать вечную благодарность к Тебе, Государь, за все благодеяния, которыми ты постоянно меня осыпашь. Я завещал им быть верноподданными Царям России и полезными слугами новому отечеству».

Война на Кавказе тем не менее продолжалась. Поэтому часть горцев в ходе боев, длившихся до 1864 г., а также в последующие годы, эмигрировала в Османскую империю вместе с двумя сыновьями Шамиля, ставшими генералами османской армии. Всего, по разным подсчетам, «мухаджирами», т.е. мусульманами-эмигрантами, стали от 1,8 млн. до более 3 млн. абазин, абхазов, аварцев, адыгов, балкарцев, ингушей, лезгин, осетин, карачаевцев, чеченцев, которых всех турки называли «черкесами» (что, в общем-то, ко многим из них не относится). Османские власти стремились с их помощью укрепить свои позиции (хотя, например, из 60 тыс. чеченцев и ингушей, посланных в Аравию, 30 тыс. умерли от болезней). Генерал Нусрет-

паша (сам из «черкесов») расселил 120 тыс. северокавказцев между славянскими и греческими поселениями на Балканах, особенно в Албании, на болгарских, боснийских и македонских землях. Большинство мухаджиров было размещено в Анатолии, Сирии и Палестине (включая земли современной Иордании). В 1876 г. их общая численность составила 1 млн. чел., к 1912 г. – около 400 тыс. чел. (очевидно, вследствие быстрой ассимиляции многих из них в турецкой среде). К 60-м годам в Турции насчитывалось, по разным данным, 750–830 селений, в которых проживали до 1 млн. потомков горцев Кавказа¹³³.

Среди них очень многие оставались весьма внимательны и чувствительны к жизни мусульман в России, затем – в СССР, а потом – в постсоветской России, особенно на Кавказе и в Крыму. «От былого полутораmillionного народа, – цитирует официальный документ чеченский депутат и историк С.-Х.Абумуслимов, – осталось едва ли 400 тыс. человек – менее чем за 80 лет около миллиона чеченцев погибло в боях с царскими войсками, умерло от голода и повальных болезней, было выслано или само ушло не только в другие края, но даже и за пределы царской России». Только в 1847–1850 гг. население Чечни уменьшилось в два раза, а в 1860–1917 гг. – почти в 4 раза.

Поражение Шамиля многое изменило на Кавказе. Военно-родовая теократия, выстроенная Шамилем в Дагестане и Чечне, опиралась на структуру, идеологию и приверженцев наиболее влиятельного тогда братства Накшбандийя. Но после пленения Шамиля авторитет этого братства упал и начался переход его мюридов (послушников) к другому братству – Кадирийя. Причем произошло это, вопреки мнению многих историков, вовсе не потому, что Накшбандийя последовала советам Шамиля и стремилась принять новую реальность, а Кадирийя этому препятствовала, надеясь возобновить газават, хотя исключить этого и нельзя. Главное все же заключалось в том, что поражение Шамиля ослабило накшбандийцев, чем и воспользовались их конкуренты. К тому же Шамиль был аварцем, т.е. в какой-то мере «чужим» для чеченцев, тюрков и адыгов, опасался и преследовал кадиристов, особенно выдвинувшегося среди них еще в 50–60-е годы XIX в. кумыкского пастуха Кунта Кишиева, ставшего проповедником и основателем нового учения под именем шейха Кунта-Хаджи. Шейх начал еще в 1849 г. выступать против войны, насилия, роскоши, тщеславия, высокомерия, что привлекало на его сторону

всех недовольных Шамилем. Вынужденный покинуть Кавказ, Кунта-Хаджи вернулся в 1861 г., чем способствовал, по мнению Джона Данлопа, «впечатляющему успеху на востоке Северного Кавказа, особенно в Чечне и аварской области Дагестана», братства Кадирийя, начавшего вытеснять накшбандийцев.

Кунта-Хаджи призывал помогать бедным и несчастным (а их было много после 42 лет войны), призывал впавших в отчаяние утешаться мистическим познанием Бога, бурными ритуальными радениями и нравственным совершенствованием в ожидании торжества справедливости, даже учил не противиться злу. Важной частью его учения был «зикр», т.е. многократное повторение имени Аллаха с медленными телодвижениями, постепенно переходившими в танец по кругу, доведший его исполнителей до экстаза. Все это, как и вообще пение, музыка и танцы, ранее было запрещено более «пуританскими» установками накшбандийцев. Довольно быстро вирд Кунта-Хаджи привлек к себе до 6 тыс. приверженцев. Это вызвало опасения властей и арест Кунта-Хаджи в 1864 г. Его смерть в заключении в 1867 г. способствовала лишь еще большей популярности и самого шейха, и его вирда. По словам современного чеченского философа Вахита Акаева, «Кунта-Хаджи для нас является тем, кем был Сократ для духовной жизни греков»¹³⁴.

В то же время со стороны российских властей неумение воспользоваться миролюбием Кунта-Хаджи, более того – преследование его учения и учеников явились очередными звеньями в роковой цепи политических ошибок, совершенных в Чечне и вообще на Северном Кавказе. А возможность избежать их была, особенно после указа Екатерины II о «терпимости всех вероисповеданий» в 1773 г., в соответствии с которым вполне можно было достичь взаимопонимания еще с шейхом Мансуром, а тем более – с его преемниками (почти все наибы Шамиля перешли на русскую службу, а два его сына стали людьми русской культуры). Однако россияне, даже такие выдающиеся, как А.П.Ермолов, проявили (возможно, от эйфории в связи с победой над Наполеоном и выходом России на мировую арену) нежелание считаться с местной спецификой Северного Кавказа, предпочтя силовое решение всех проблем, что принесло бедствия и утраты как России, так и Чечне, негативно сказавшись на их отношениях.

Помимо десятков тысяч погибших в войне, Чечню только в 1860–1865 гг. покинули 103 860 чел. Для сравнения напомним, что через 30 лет с лишним, в 1897 г., в Чечне насчитывалось чуть более 226 тыс. чел. К тому времени очень многие хотели вернуться на родину (ради этого некоторые даже были готовы принять православие), но это удалось лишь единицам. В 1877 г. в Чечне и Дагестане вспыхнуло восстание, в котором участвовали и кадиристы, и накшбандийцы. Длившееся год, оно было подавлено, 28 его вождей во главе с 23-летним Али-беком Хаджи повешены, а тысячи рядовых повстанцев сосланы в Сибирь. После этого и Кадирийя, и Накшбандийя на 40 лет (до 1917 г.) отказались от вооруженной борьбы. Вместе с тем и царские власти в этот период проявили известную терпимость: было запрещено обращать чеченцев в христианство, к исламу и суфизму проявлялось уважение, и в 1913 г. в Чечне было 806 мечетей и 427 медресе, местные мусульмане служили в царской армии, причем 7 ингушей и 2 чеченца даже стали генералами, что многие чеченцы вспоминают с одобрением вплоть до наших дней, доходя до утверждений, что «Россия была бы сегодня иной и более лучшей страной, если бы династия Романовых оставалась у власти» (из заявления полевого командира Ширвани Басаева американскому журналисту в 1996 г.).

Однако факты говорят о другом. Уже в 1865 г. 600 тыс. казаков, расселенных на Северном Кавказе, имели земель более чем вдвое на душу населения, чем 948 тыс. горцев. К 1912 г. ситуация еще более обострилась: на каждого чеченца или ингуша приходилось по 3–6 десятин земли, а на каждого терского казака – по 14 десятин. Вследствие этого, как считает Ричард Пайпс, «ненависть горцев сосредоточилась на казаках». Кстати, царь Николай II этому способствовал, наложив резолюцию на доклад о чечено-казачьих стычках из-за земли: «Именно это соседство и поддерживает в терских казаках их старинную дедовскую удаль». Тем не менее в первую мировую войну прекрасно сражалась в составе русской армии Туземная конная («Дикая») дивизия под командой великого князя Михаила, в которую входили Дагестанский, Кабардинский, Чеченский и Ингушский полки, не считая иррегулярных формирований чеченской и ингушской милиции. И хотя генерал Деникин ужасался по поводу их «первобытных нравов и батыевских приемов», множество боевых наград свидетельствует о бесспорных боевых заслугах северокавказцев¹³⁵.

Война способствовала активизации мусульман Чечни. Идеи мусульманской реформации стала разделять верхушка накшбандийских вирдов Юсуп-Хаджи, Солса-Хаджи, Ташу-Хаджи и др. Их разбогатевшие лидеры сближались с русскими предпринимателями. Однако более влиятельны были традиционалисты, контролировавшие в 1917 г. большинство из 60 тыс. мюридов, 2675 мечетей и 180 мусульманских школ Чечни. В мае 1917 г. аварский имам Узун-Хаджи (отбывший многолетнюю ссылку в Сибири) провозгласил создание эмирата Северного Кавказа, получив на это официальный фирман османского султана как халифа всех суннитов. Тогда же возникший Союз объединенных горцев потребовал создать «исламское государство». Его поддержали османы, связавшиеся с Узуном-Хаджи и накшбандийским шейхом Наджмутдином из Гоцо (Гоцинским) через внука Шамиля офицера французской службы Саид-бея. В августе 1917 г. Наджмутдин был провозглашен имамом Чечни и Дагестана. Одновременно началась борьба соперничавших группировок, опиравшихся на разные вирды и их вооруженные отряды.

Не ограничиваясь этим, чеченцы и ингуши с декабря 1917 г. начали систематические атаки на Владикавказ, Грозный и казачьи линии вдоль Сунжи, что продолжалось и в дальнейшем. Созданная на Северном Кавказе в мае 1918 г. Горская республика во главе с чеченским предпринимателем Т.Чермоевым была признана в июне Германией, Австро-Венгрией и Османской империей. Однако генерал Деникин, называвший Чечню и Ингушетию «бурлящим вулканом», не захотел считаться с независимостью горцев, бросив против них в мае 1919 г. треть своих войск, которым упорное сопротивление оказала 10-тысячная армия Наджмутдина и Узуна-Хаджи. Деникинцы сожгли Гудермес, Чечен-Аул и еще десяток селений, но в феврале 1920 г. вынуждены были отступить из Чечни, а также Дагестана, Осетии и Кабарды, на территории которых восстановил свой эмират Узун-Хаджи. Скончавшийся в марте 1920 г. 90-летний Узун-Хаджи был похоронен близ Ведено. Его могила с тех пор – объект поклонения горцев, провозгласивших имама своим «святым покровителем» наряду с шейхом Мансуром.

Против Деникина наряду с исламистами храбро сражалась на Кавказе Чеченская Красная Армия Асланбека Шарипова, что было особо отмечено «самим» И.В.Сталиным, обычно крайне скупым на похвалы в адрес мусульман. Шовинизм и ре-

прессии деникинцев настроили горцев в пользу большевиков. Поэтому приход советских войск после отступления Деникина горцы приветствовали. Однако вскоре применение жестких методов «военного коммунизма», продразверстки, доносов и репрессий при полном игнорировании местных обычаев и грубых нападениях на ислам спровоцировали в сентябре 1920 г. антисоветское восстание в Дагестане и Чечне во главе с Наджмутдином Гоцинским и бывшим царским полковником Алихановым. Восстание было подавлено лишь к лету 1921 г. двумя дивизиями Красной Армии. Однако повстанцы, скрываясь в пещерах и ущельях, продолжали вплоть до начала 30-х годов в Чечне (и до конца 20-х годов в Дагестане) убивать советских работников, коммунистов и милиционеров.

Пленение и казнь в 1925 г. Наджмутдина Гоцинского мало что изменили. Свыше 40% взрослых чеченцев были мюридами, экономически зависевшими от шейхов своих вирдов. Это накладывало свою печать на местное общество, скрывая под внешней оболочкой новых отношений пласты старых традиций и социальных связей. Во многом поэтому штаб Северо-Кавказского военного округа периодически возвращался к теме «политического бандитизма» в Чечне, а иногда и к более массовым выступлениям населения против антирелигиозной кампании в 1926 г. или против коллективизации сельского хозяйства в 1929–1930 гг.

Чеченцев настраивало против советской власти также вероломное поведение ее представителей по отношению к авторитетным лидерам мусульман. В 20-е годы большевики сумели расколоть накшбандийских шейхов, противопоставив в Дагестане имаму Наджмутдину influentialного Али Акушинского, а в Чечне – Али Митаева, богатого торговца и главу вирда Бамат-Гирея-Хаджи, ранее поддерживавшего имама своими 6 тыс. боевиков. Однако Али Митаев был казнен уже в 1925 г., а Али Акушинский – в 1926 г. К тому же официальная проповедь интернационализма уживалась, особенно в 20-е годы, с сеянием розни между чеченцами и их соседями, которые постоянно сталкивались в официальных решениях советских штабов, советов и комитетов с упоминанием «бандитского движения в Чечне», «преобладающих хищнических наклонностей» и «бандитизма чеченцев»¹³⁶.

С 1932 г. в Чечне начались сталинские репрессии против интеллигенции и связанных с ней местных партийных кадров. Они стали как бы продолжением проводившихся в 20-е годы

операций по разоружению чеченцев, отчаянно этому сопротивлявшихся, и подавления выступлений против коллективизации 1929–1930 гг., когда руководившие ими чеченские имамы «пытались установить связь с контрреволюционными элементами Терского казачества, соседними районами Грузии, Ингушетии, Дагестана». При этом даже штаб Северокавказского военного округа признавал, что расчеты «кулацко-мулльского подполья» связывались с «крайним озлоблением населения в связи с грубыми перегибами и извращениями в практике низового партийного и советского аппарата» (например, в 1931 г. начальник местного ГПУ, вызвав к себе бывшего лидера повстанцев Шиты Истамулова якобы для вручения документа об амнистии, предательски убил его).

Однако борьба в 1932 г. была начата не против этих «перегибов», а против мистического «контрреволюционного центра», якобы связанного с чеченской эмиграцией. По делу этого «центра» было арестовано 3 тыс. чел. В 1934 г. им необоснованно приписали связь с жившим за рубежом «миллионером Чермоевым». В июле – августе 1937 г. было арестовано 10 тыс. чел., а до ноября 1938 г. – еще 4 тыс. чел. Эта «операция» привела к уничтожению почти всей национальной интеллигенции (в том числе за пределами Чечено-Ингушетии) по обвинению в связях с мифическим «Московским межнациональным центром», который будто бы координировал деятельность «буржуазно-националистических центров» Северного Кавказа. При этом уничтожались и без того немногочисленные кадры коммунистов, составлявшие единственную опору советской власти в Чечне. Так, прямо на пленуме обкома ВКП(б) Чечено-Ингушетии 7 октября 1937 г. кандидат в члены Политбюро ЦК М.Шкирятов приказал арестовать всех членов обкома — чеченцев и ингушей по происхождению, а затем – практически всех должностных лиц местного происхождения от главы Верховного совета республики до председателей сельсоветов. В страхе перед ненавистой Сталину «султангалиевщиной» истреблялись на деле все, кто мог хоть как-то содействовать модернизации традиционного общества. Сначала это коснулось всех секретарей райкомов партии и председателей 28 райисполкомов, потом (в 1938 г.) – директоров МТС и местных земельных управ, далее (в 1939 г.) – тех, кто их заменил (22 глав исполкомов и 23 директоров управ). По свидетельству знаменитого чеченского историка-эмигранта Абдурахмана Авторханова, тем

самым «была разрушена связь между народом и властями», поскольку «вся мусульманская коммунистическая интеллигенция... была уничтожена во время ежовщины». Численность чеченцев только за два года (1937–1939 гг.) уменьшилась более чем на 35 тыс. чел. (с 435922 до 400344 чел.).

Результатом всех этих репрессий явилась вполне закономерная реакция тейпо-вирдовой системы Чечни с ее уважением традиций, клановой солидарностью, религиозной дисциплиной и стремлением сохранить свой уклад. С середины 1937 г. чеченцы стали тысячами уходить в горы, где создавали небольшие отряды. Вспыхнувшее в 1939 г. восстание карачаевцев и балкарцев весной 1940 г. распространилось на Чечню, где оно особенно усилилось под руководством Хасана Исраилова, бывшего журналиста, осужденного в 1931 г. на 3 года тюрьмы за статьи о «разграблении Чечни местным советским и партийным руководством», а вскоре после этого еще на 5 лет за предупреждение властям о том, что своей политикой они провоцируют «всеобщее народное восстание». После выхода из тюрьмы в январе 1940 г. Исраилов открыто объявил, что «берет на себя руководство народом в его борьбе за освобождение». К февралю 1940 г. его отряды контролировали 4 района Чечни, а сам он возглавил «Временное народно-революционное правительство Чечено-Ингушетии», созданное на созванном им «национальном конгрессе». Движение Исраилова было первым в Чечне, не имевшим связей с суфийскими вирдами, а сам Исраилов – первым чеченским (вернее, чечено-ингушским) националистом современного типа, к тому же марксистской школы. До ареста он был членом ВКП(б). В феврале 1942 г. к нему присоединился Маирбек Шарипов (брат известного революционера Асланбека Шарипова) со своим отрядом, поднявшим восстание в Шатое и Итумкале.

В ходе шедшей тогда Великой Отечественной войны германские войска заняли город Малгобек на западе Чечни (с преимущественно русским населением). Еще до этого, в июне 1942 г., Исраилов и Шарипов заявили, что будут приветствовать приход немцев только при условии официального признания ими независимости Кавказа. Но немцы дальше Малгобека не прошли. На территорию Чечни ими были заброшены четыре группы диверсантов (всего 49 чел.), которые на месте завербовали еще 13 чел. В то же время тысячи чеченцев и ингушей стремились на фронт, возводили укрепления вокруг Грозного на слу-

чай вторжения немцев, шли в ряды добровольцев, сражавшихся с партизанами Исраилова и Шарипова, которых, по словам британского историка Джона Данлопа, «тоже нельзя считать активными пронацистами», хотя остатки разгромленных НКВД германских диверсантов (среди которых были кавказцы, завербованные немцами из советских военнопленных) примкнули к Исраилову. В декабре 1942 г. – марте 1943 г. чеченцы и ингуши дали на нужды обороны СССР 12 млн. рублей. По данным на октябрь 1942 г., 17413 чеченцев и ингушей сражались в рядах Советской Армии. Из них 44 получили боевые награды. В то же время немало их дезертировало из армии, не желая есть свинину, терпеть оскорбления или просто не понимая по-русски¹³⁷.

3 января 1943 г. немцы оставили Малгобек и отступили из Чечни. Осенью того же года был подготовлен секретный доклад Б.Кобулова (заместителя Л.Берии) об операции по выселению чеченцев и ингушей за то, что они якобы «примкнули к организованным немцами отрядам добровольцев, которые вместе с германскими войсками сражались против частей Красной Армии» (формулировка из закона 1946 г. о ликвидации Чечено-Ингушской АССР). Сотни тысяч людей были наказаны за то, в чем обвинить можно было не более 100 чел. Причем в докладе Кобулова в помощи и немцам, и «бандитам» обвинялись 38 «религиозных сект» (суфийских вирдов), лидеры которых, отмечал Кобулов, признаются населением «святыми» и ведут за собой более 20 тыс. чел. На основании этого более 478 тыс. жителей республики, а также чеченцев и ингушей, живших в других местах или служивших в армии, всего 520301 чел., были депортированы в Казахстан, Киргизию и Сибирь. Более 23% их умерли от лишений в первые годы депортации. На 12 лет, до 1955–1956 гг., исчезли книги, газеты, радиопередачи и театр на чеченском и ингушском языках. К 1956 г. в живых осталось из них 239 670 чел. (191 479 чеченцев и 48191 ингуш).

Процесс возвращения на родину был долгим и противоречивым преодолением множества препятствий и оговорок. К тому же он сопровождался систематическим преследованием суфийских братств, против которых были организованы судебные процессы в 1958, 1963 и 1964 гг. по обвинению в причастности к «бандитизму» и «убийствам» (возможно, связанным с кровной мстью). Тем не менее, 53% чеченцев оставались верующими, в основном традиционно поддерживаю-

щими тот или иной вирд, того или иного шейха или «векила» (т.е. заместителя шейха). «Депортация, – писал в 2000 г. эксперт по национальным проблемам Н.Бугай, – не могла не повлиять на формирование совершенно особого типа национального сознания, и прежде всего по вектору – народы и власть». Эти народы «фактически на десятилетия отстали в своем развитии от других народов, находясь в тяжелейших условиях ссылки и разрыва привычных связей. Был нанесен заметный ущерб их культуре, генофонду. Приостановилось изучение их истории, языка, литературы». Эксперт считает, что «поэтому и в настоящее время эти общества остаются более консервативными, отличаются корпоративностью сознания. Хотя, возможно, именно эти факторы способствовали сохранению названных народов в условиях депортации, тормозили процесс их ассимиляции»¹³⁸.

Конечно, такие черты чеченского общества, как место в нем тейпов и вирдов (которые наряду с шариатом отдавали дань адату и доисламским верованиям), родовая сплоченность, верность религиозным традициям и древним обычаям, не могли не изменяться с течением времени. Но они менялись чрезвычайно медленно, ибо оставались для народа, жившего в изгнании и изоляции, средством самосохранения и этнокультурной солидарности. Например, среди чеченской диаспоры в Казахстане был восстановлен в 50-е годы вирд Кунта-Хаджи, изничтожавшийся еще царскими властями. На чеченцев влияла окружавшая их в изгнании советская реальность: индустриализация, атеистическое образование, межэтнические контакты. Но при этом они сохраняли свою самобытность и упорно сопротивлялись обезличиванию.

По возвращении часть чеченцев в 60–70-х годах была поселена в казачьих районах на севере республики (в 1957 году переданных восстановленной Чечено-Ингушетии из состава Ставропольского края). По мнению политика и публициста Хож-Ахмеда Нухаева, это делалось, «чтобы, во-первых, оборвать все связи чеченцев с их древними родовыми поселениями в горах и, во-вторых, чтобы они оказались в русскоязычной казачьей среде, что ускорило бы процессы ассимиляции». На деле, однако, это привело к постепенному «очечениванию» казачьих станиц ввиду опережающего демографического роста чеченцев, их сплоченности, приверженности своему языку и обычаям. Этому же способствовал отъезд русских, число кото-

рых постепенно уменьшалось, в среднем на 12% за 10 лет. Вместе с тем вернувшись на родину, вайнахи еще долго чувствовали себя гражданами «второго сорта»: из 8997 специалистов с высшим образованием было в 1959 г. всего 177 чеченцев и 124 ингуша, из 8 тыс. учителей – 1440 чеченцев и ингушей¹³⁹.

Ислам постепенно превращался в Чечне, как и всюду в мусульманском мире, в своего рода псевдоним национализма, в орудие утверждения этнонациональной самобытности. Административные преследования мусульманского духовенства вызывали скрытые формы сопротивления, включая создание нелегальных организаций и появление неофициальных (незарегистрированных) мечетей. В Чечне их было в 1979 г. 292 против 5 официальных, хотя в целом по России это соотношение равнялось 415 против 159 (что говорило о большей активности приверженцев ислама в Чечне по сравнению с другими областями страны). Забегая вперед, отметим, что в 1992–1993 гг. в Чечне было уже 2500 мечетей, а в соседнем Дагестане, превосходившем Чечню и по численности населения, и по длительности исповедания ислама, только 1520 мечетей. Одновременно активизировалась деятельность суфийских братств, в советской литературе именовавшихся «мюридскими формированиями». В Чечено-Ингушетии к началу 70-х годов было до 20 таких формирований – вирдов, целиком состоявших из людей одного тейпа (что обеспечивало его закрытость и тайну деятельности). Позднее, когда можно было не скрываться, их число значительно возросло: в 1992 г. этих вирдов стало около 200.

Советская номенклатура в Чечне не обманывалась по поводу происходившего, о чем свидетельствует публикация в журнале ЦК КПСС в феврале 1988 г. статьи председателя Верховного совета ЧАССР Х.Бокова «Формировать интернационалистические убеждения». В ней много говорилось о «вирусе национализма» в республике, о недопустимости «любых проявлений шовинизма» и «религиозного фанатизма», о том, что многие свадьбы и похороны организуются в соответствии с «шариатом» и «мусульманскими обычаями». Автор призывал остерегаться «служителей культа» и был огорчен тем, что 40% студентов одного из вузов Грозного признали, что они – верующие мусульмане. На самом деле, по более поздним данным, на рубеже 80–90-х годов 7 из 10 чеченцев не только были верующими, но и выполняли все обряды ислама, в то время как среди других мусульман России таких было около 20%¹⁴⁰.

Общероссийский кризис 1990–1991 гг. сказался в Чечне острее, чем в других мусульманских регионах страны: производство сократилось на 80%, 200 тыс. из 1 млн. чеченцев не имели работы, вследствие чего уровень преступности здесь был выше, чем в среднем по СССР и впоследствии СНГ. Началась, по мнению С.Кургиняна, В.Солохина и М.Подкопаевой, «криминализация тейпов» и «грызня криминальных кланов», связанных с кавказскими землячествами в России и даже за рубежом (в 1989 г. в Сибири, Поволжье и центре России проживали более 23% чеченцев). В этих условиях давление снизу со стороны населения, недовольного ухудшением своего положения, да еще столь политизированного (более, чем его соседи), а также политические, групповые и персональные интересы политиков «новой волны» во главе с генералом Джохаром Дудаевым, пришедших к власти осенью 1991 г., определили сепаратистские тенденции в Чечне (отделившейся тогда же от Ингушетии, где таких тенденций в то время почти не было). Это подкреплялось созданием собственной армии, в основном из бывших советских военнослужащих, в том числе ветеранов войны в Афганистане или имевших опыт службы за рубежом.

1 ноября 1991 г. Дудаев издал декрет о полной независимости Чечни. Переживавшая кризис Россия не сумела на это своевременно и эффективно отреагировать.

Дудаеву удалось использовать в своих интересах тейповую систему. В 1992–1993 гг. состоялось более 100 тейповых съездов. Они избрали своих лидеров, монополизировавших представительство тейпов, которые стали обзаводиться вооруженными формированиями и даже собственными банками. В октябре 1993 г. съезд представителей 112 тейпов сплотил их вокруг Дудаева при активном участии наиболее сильного и влиятельного вирда Кунта-Хаджи, одним из устазов (наставников) которого, по некоторым сведениям, был брат Дудаева Бекмурза. Опираясь на них, Дудаев смог разогнать парламент (в котором за него к тому времени было всего 12 из 41 депутата), Центральную избирательную комиссию республики, а еще раньше – Общенациональный конгресс чеченского народа (ОКЧН), который и привел его к власти, но где было «слишком много интеллигенции», спорившей с генералом или потенциально способной возразить ему.

Хотя после 1957 г. большинство чеченцев из разных тейпов было переселено на равнину, примерно 100 тейпов счита-

ли себя истинными горцами, более «чистыми» чеченцами, чем остальные. На них, более активных и воинственно настроенных (они больше других пострадали от России как до 1917 г., так и после), делали ставку Дудаев и вирды Кадирийи. Наоборот, 70 «равнинных» тейпов поддерживали накшбандийцев, были более лояльны России и составляли оппозицию Дудаеву. Но их попытка вызвать его на суд шариата, организованный четырьмя тейпами, закончилась ничем. Тогда тейп Нижалой объявил о неподчинении Дудаеву и создании на севере Чечни особой Терской республики¹⁴¹.

Противостояние режима Дудаева и оппозиции шло на фоне его все нараставших противоречий с Москвой. Стычки с российскими подразделениями, обмен угрозами и резкими заявлениями чередовались с закулисными переговорами и тайными контактами (в том числе между некоторыми крайне правыми кругами тогдашней России и чеченской «гангстерократией»), в ходе которых, судя по всему, соглашения достичь так и не удалось. В результате начавшаяся в декабре (а фактически – в ноябре) 1994 г. война в Чечне знаменовала собой новый этап не только в российско-чеченских, но и в целом российско-мусульманских отношениях.

Не вдаваясь в анализ всех многообразных и во многом скрытых причин этой войны (среди которых, очевидно, нельзя сбрасывать со счетов и персональные амбиции политиков обеих сторон, прежде всего президентов Дудаева и Ельцина), назовем все же некоторые из них: 1) нарушение суверенитета России не столько провозглашением независимости Чечни 1 ноября 1991 г. (судя по всему, сделав это, Дудаев потом готов был искать компромисс, в частности соглашаясь на «повышение статуса» Чечни до уровня союзной республики в составе еще существовавшего СССР), сколько фактически самостоятельным ее поведением и, в частности, возникновением в ней своеобразной «свободной экономической зоны», в которой не действовали ни российские, ни другие законы; 2) тайная торговля нефтью и оружием (в том числе отобранном у вышедших из Чечни, а вернее, изгнанных оттуда российских войск), наносившая России и экономический, и моральный ущерб; 3) вызывающее, иногда провокационное поведение Дудаева, допускаявшего погромы, оскорбления, избиения и даже убийства нечеченцев, включая российских военнослужащих; 4) выдавливание из Чечни разными способами (от невыплаты пенсий до

грабежей, избиений и убийств) русскоговорящего населения, которое фактически вынуждено было покинуть республику: 20 тыс. чел. уехали в 1990–1991 гг., 50 тыс. в 1991–1992 гг., 250 тыс. в 1992–1995 гг. (по другим данным, за 3 года правления Дудаева Чечню покинули 350 тыс. чел. и 45 тыс. чел. были убиты. Правда, Джон Данлоп считает эти данные «преувеличением», считая, что убито было «менее 100 чел.»).

Очевидно также, что у обеих сторон конфликта были иллюзии в отношении друг друга. Дудаев, наблюдая развал СССР и хаос 1991–1994 гг. в постсоветской России, растерянность, головотяпство и нерешительность значительной части ее элиты, в том числе военной, видя внимание к своей персоне со стороны многих российских бизнесменов и политиков, либо благожелательно о нем отзывавшихся, либо лично его посещавших в Грозном, скорее всего не верил в реальность войны, вернее, в решимость российского руководства ее развязать. В то же время руководство России тогда, обремененное грузом проблем постсоветского общества, не нашло верный тон по отношению к Дудаеву, не сразу смогло даже всерьез заняться проблемой Чечни, во многом взирая на нее глазами Руслана Хасбулатова, до октября 1993 г. фактически «человека номер два» в правящей элите, с помощью которого, как ошибочно полагали в Москве, чеченский вопрос всегда можно урегулировать. «Мы, – сказал президент Ельцин в феврале 1995 г., – тешили себя надеждой, что ситуация может разрешиться сама собой, что здесь возможен компромисс».

Эти надежды явно питались редким обилием среди антидудаевской оппозиции лиц с именами (У.Автурханов, Б.Гантемиров, Р.Лабазанов и др.), их бесконечными проектами свержения Дудаева, участием известного чеченского батальона Ш.Басаева в явно пророссийской операции 1992–1993 гг. в Абхазии. Причем батальон был обучен российскими военными специалистами, а сам Басаев позднее признавал свои «контакты с русскими генералами и офицерами». Однако после укрепления власти Ельцина в октябре 1993 г. стало ясно, что слишком много времени было упущено, а ситуация в Чечне не только не улучшается, но даже ухудшается. И в этих обстоятельствах было принято не лучшее (не только по мнению автора этих строк, но и практически всех знатоков проблем ислама и Чечни) решение начать военную операцию «по наведению конституционного порядка» с явно непредвиденными и непросчи-

танними последствиями. Тем более, что начата она была неумело и неудачно, встретила на редкость сильное, организованное и явно не ожидавшееся сопротивление.

Разрушительно-истребительные методы этой войны, безусловно не адекватные официально провозглашенной цели, невольно возродили среди чеченцев воспоминания о Кавказской войне 1817–1864 гг. и о депортации 1944–1956 гг. Это не могло не обострить их национальные и религиозные чувства как своего рода инстинкты этноконфессионального самосохранения. В итоге большинство чеченцев сплотилось вокруг Дудаева, хотя ранее 6 из 14 районов Чечено-Ингушетии отказывались участвовать в «организованных» им выборах, а генералу Рохлину, командовавшему штурмом Грозного, местные жители говорили: «За три года Дудаев расстрелял больше, чем на этой войне». Почему же чеченцы объединились в движении сопротивления «российской угрозе их национальному существованию»? Отсутствие такой угрозы было почти бесполезно доказывать в условиях кровопролитной войны. К тому же Дудаев и его министр по делам печати Мовлади Удугов весьма искусно вели информационную войну и выигрывали ее не только в Чечне, но и в России, поскольку на их сторону сразу встали многие российские СМИ, политики, правозащитники, несколько позже матери погибавших в Чечне солдат. Да и часть общественного мнения России в то время уже достаточно критически относилась к политике Ельцина вообще, понимая, в частности, что подобные конфликты и узлы противоречий, тем более на Кавказе, надо не разрубать, а развязывать.

В ноябре 1994 г. Дудаев впервые выступил за превращение Чечни в «исламское государство» на основе шариата. Ранее он, не отказываясь от поддержки мусульманских кругов, все же первое время не делал упора на религиозный аспект государственного строительства, скорее даже подчеркивая свой светский национализм. Однако необходимость в его положении использовать все возможности заставила его обратиться за поддержкой к миру ислама. Он был с почестями принят в Саудовской Аравии, в Иордании и некоторых других странах ислама, где влиятельны «черкесские» диаспоры. Но реально почти весь мир ислама – от Марокко до Малайзии – проявил больше интереса к сотрудничеству с Россией, ограничившись призывами к мирному решению конфликта в Чечне. Тем не менее на уровне различных религиозных учреждений,

фондов и исламистских организаций, тем более – нелегальных, отклик последовал незамедлительно. Это лишний раз подчеркнуло то обстоятельство, что ислам в России и СНГ, являясь бесспорно важным духовным и социокультурным фактором, при любом обострении ситуации может выйти на первый план и превратиться в серьезную политико-идеологическую силу¹⁴².

Война в Чечне выявила все худшее в отношениях России с миром ислама: взаимные претензии и недоверие, воспоминания о прошлых обидах, незнание и нежелание понять друг друга. Она стала катализатором взаимной непримиримости, безответственно разжигавшейся различными группировками в своекорыстных целях. Сказался и феномен этнократии, общий для всех стран СНГ, где после 1991 г. выявилось стремление прежде всего обеспечить власть, собственность и привилегии себе, «своему» клану, «своему» этносу. А.И.Солженицын, осуждая в 1995 г. эксцессы в Чечне как дело, по его мнению, «неназванных московских чинов, то передававших Дудаеву авиацию, танки и пушки, то деливших с дудаевской мафией миллиардные долларовые доходы от разграбляемой тюменской нефти», сделал важнейший вывод: он назвал развязывание войны в Чечне тяжелой ошибкой, которую «нельзя было делать ни в коем случае». Характерно, что его обличение «грязнохватов» прозвучало в унисон с заявлением председателя Союза предпринимателей и промышленников А.И.Вольского о действовавших тогда в Чечне 15 банках, «многие из которых имеют очень сомнительную репутацию»¹⁴³.

С самого начала войны обе стороны понимали необходимость ее скорейшего прекращения. Однако бои прекратились лишь в августе 1996 г., через несколько месяцев после гибели Джохара Дудаева. Дудаев, конечно, нес свою долю ответственности за войну в Чечне хотя бы потому, что как военный специалист лучше всех должен был отдавать себе отчет в том, на что он обрекает свою родину и ее многострадальный народ. Тем не менее гибель Дудаева, как это ни странно, стала потерей не только для чеченцев. Россия потеряла в его лице авторитетного лидера, слово которого много в Чечне значило. Он был, при всех его недостатках и негативных чертах, единственным политическим деятелем, способным укротить мятежный дух и склонность к анархии своих земляков, заставить их жить не эмоциями, жадой мести и религиозной экзальтацией. Нельзя исключить, что со временем, под воздействием горько-

го опыта войны и трагедии своего народа он, может быть, смог бы даже склониться к правильно понятым общенациональным интересам и дальновидному политическому расчету. Но заменивший Дудаева писатель и публицист Зелимхан Яндарбиев не обладал ни качествами, ни авторитетом своего предшественника. И если Дудаев использовал ислам в политических целях, прежде всего для объединения выходцев из разных тейпов и вирдов, то Яндарбиев смог лишь еще больше «исламизировать» политику чеченского руководства, фактически подчинив ее логике и постулатам религии.

В августе 1996 г. в Хасавюрте (Дагестан) было достигнуто соглашение о перемирии, оставившее статус Чечни в неопределенном состоянии. Однако фактически Чечня стала самостоятельной. Из нее были выведены российские войска, и чеченцы сами могли решать практически все касавшиеся их вопросы. Но тут-то и оказалось, что чеченское общество, единое в сопротивлении России, по всем прочим вопросам не в состоянии найти консенсус. Если еще в 1995 г. Дудаев в подконтрольных ему районах Чечни вводил шариатские наказания для боевиков и населения (прежде всего за употребление спиртного и торговлю им), то после войны упор стал делаться на полную «исламизацию» республики: и Яндарбиев, и избранный в 1997 г. президентом Чечни Аслан Масхадов вводили в законодательство нормы шариата, заменяли гражданские суды шариатскими. Ислам был провозглашен государственной религией и «легальной основой» чеченского законодательства. В обычай вошли предусмотренные шариатом наказания, в частности публичная порка за пьянство. Создавший партию «Исламская нация» М.Удугов стал первым вице-премьером и главным идеологом режима. Он взял за образец для Чечни Афганистан талибов и Судан «исламиста номер один» Хасана ат-Тураби. Удугов и другие сторонники исламо-экстремизма стали осуждать «тарикатистов», т.е. приверженцев суфизма, в том числе избранного в 1996 г. муфтия Чечни Ахмада Кадырова, представлявшего братство Кадирийя. Попытка Масхадова в августе 1997 г. запретить «ваххабизм» экстремистов едва не стоила ему поста.

Зарубежные политологи определяют период 1996–1999 гг. как время «растущей ваххабизации чеченского сопротивления». Еще в 1995 г. идеи исламо-экстремизма (неверно определяемого и на Западе, и в России как «ваххабизм» или «не-

оваххабизм») стали проникать в Чечню вместе с «арабскими афганцами», деньгами и оружием из стран ислама. Первый джамаат (т.е. общину фундаменталистов) в Чечне возглавил «ветеран» Афганистана, иорданский чеченец Фатхи аш-Шишани, поселившийся в республике еще в начале 90-х гг. В период войны заметную роль в распространении «ваххабизма» сыграл саудовец Хаттаб (настоящее имя – Самер бен Салех ас-Сувейлем), успевший повоевать в Афганистане и Таджикистане.

В отличие от соседнего Дагестана, где «ваххабизм» тоже стал распространяться, но преимущественно в проповедях исламистских интеллектуалов, в Чечне он понимался прежде всего как «военный джихад против русской армии, правление по шариату, внедрение специфически ваххабитского стиля одежды и прически, отказ от суфийской практики». Уже в 1995 г. «ваххабиты» пытались разрушить главную святыню кадиритов – могилу матери Кунта-Хаджи, что вызвало кровавые столкновения. В дальнейшем росло число «ваххабитских» джамаатов, пополнившихся особенно в начале 1998 г. бежавшими из Дагестана приверженцами шейха Багаутдина Кебедова. Примерно дюжина созданных «ваххабитами» вооруженных формирований открыто бросали вызов и «тарикатистам», и президенту Масхадову.

В целом Масхадов, проявивший себя как способный военный руководитель, оказался беспомощным как политик. В Чечне при нем процветали торговля наркотиками, похищения людей, работоторговля, воровство, коррупция и различные виды криминального бизнеса. Командиры полевых отрядов превратились в своего рода региональных «баронов» полуфеодалного типа, мало считавшихся с властью президента. Масхадов пытался опереться на «тарикатистов» во главе с муфтием Ахмадом Кадыровым. Но был непоследователен в этом, так как важнейшие звенья его аппарата – шариатская гвардия, шариатские суды, шариатская служба безопасности – были в руках «ваххабитов». Действовавший в союзе с Хаттабом и получавший львиную долю шедшей из-за рубежа финансовой и материальной помощи Шамиль Басаев (которого, к тому же чтили как «героя» после его известного налета на Буденновск летом 1995 г.) фактически оттеснял Масхадова на второй план, опираясь прежде всего на «ваххабитов». В феврале 1998 г. Масхадов распустил парламент, создав вместо него «свой» шариатский совет. Однако «ваххабиты» его не признали, создав параллельно такой же «их» совет. В июле 1998 г. кровавый кон-

фликт «ваххабитов» и «тарикатистов» в Гудермесе закончился поражением первых. Но и после этого власть Масхадова оставалась в Чечне «скорее символической». Еще до этого, в апреле 1998 г., Басаев и Удугов созвали в Грозном «конгресс народов Ичкерии и Дагестана», провозгласивший целью «исламское объединение» обеих республик (хотя большинство религиозных национальных лидеров Дагестана этот конгресс бойкотировало). Шаги к подобному «объединению» уже делались с декабря 1997 г., когда чеченский отряд под командой Хаттаба напал на российскую воинскую часть в городе Буйнакске. Напряженность все возрастала и в конце концов привела к вторжению в Дагестан в августе 1999 г. «Исламских освободительных сил» во главе с Ш.Басаевым и Хаттабом, что вызвало контрудар российской армии, на этот раз более подготовленной к действиям в специфических условиях Чечни.

К началу 2000 г. и «освободительные силы», и другие части армии Ичкерии были разбиты, а их руководители ушли в подполье. Война как таковая прекратилась. По данным зарубежных источников, в ней было убито до 40 тыс. гражданских лиц, а всего погибло (в том числе от ран, болезней и других причин) до 90 тыс. чел., при этом потери российской армии составили 7 тыс. чел., а «количество чеченских боевиков уменьшилось более чем на половину». Очевидно, более точное число жертв станет известно позже. Тем более, что боевики-сепаратисты перешли к партизанским действиям, организуя взрывы, поджоги, обстрелы и другие диверсии как в Чечне, так и по всей России, прежде всего в Дагестане, Ингушетии, Осетии, но также в Москве и других городах страны¹⁴⁴.

Учитывая активное участие в этих операциях зарубежных «добровольцев», вернее, высокооплачиваемых наемников, продолжающийся поток помощи им от исламистов извне, связи террористов с чеченскими лидерами в эмиграции (например, организатора теракта на Дубровке в Москве в октябре 2002 г. Мовсара Бараева с находившимся в это время в Катаре Яндарбиевым), можно утверждать, что сепаратисты в Чечне – уже не столько местное явление, сколько часть разветвленной структуры международного исламо-экстремизма. Об этом свидетельствуют многие факты: и наличие иностранцев (в основном «арабских афганцев») среди исполнителей и организаторов терактов в России, и продолжение «традиции Хаттаба» (после гибели Хаттаба, а потом сменившего его Абу аль-

Валида, ведавшего связями чеченцев с «Аль-Каидой», на это место постоянно присылается некто с Ближнего Востока, контролирующий финансовую поддержку террора из-за рубежа), и сведения об оплате боевиков (например, 300 боевикам Басаева, расстрелявшим 79 чел. в ходе нападения на Ингушетию 22 июня 2004 г., обещано было за это по 300 долларов), и повседневная информация прессы, в частности о захваченном в Чечне алжирце Бурахле Камале Рабате, ранее побывавшем в Афганистане, Англии, Франции и Голландии. Наконец, причастность «Аль-Каиды» к террору в России признал сам Усама бен Ладен, сказав в ноябре 2002 г.: «Когда вы оплакиваете своих убитых в Москве, вспомните о наших в Чечне». Насколько известно, Бен Ладен – не чеченец! Так кто же тогда его «наши» в Чечне? Это – те, чьи «героические акции против неверных» он приветствует по всему миру¹⁴⁵.

Что же касается Чечни, то ее проблемы, к сожалению, далеки еще от окончательного урегулирования. Конечно, всем ясно, что подавляющее большинство чеченцев устало от долгих лет войны, разрухи, крови, от бесконечных криминальных разборок и передела «сфер влияния» между «эмирами» разного рода и калибра. Республика далеко еще не восстановлена, а нормальная жизнь в ней только налаживается. Однако кое-что уже сделано: ведется интенсивное строительство, начали работать школы, возрождается культурная жизнь. Общество меняется. «При Дудаеве тейпы действительно играли большую роль, – заявил в октябре 2002 г. представитель администрации Чечни, – повысить их роль было его инициативой: чей тейп многочисленнее, тот и сильнее. Сейчас роль тейпов снизилась». В какой-то мере это следствие войны, заставлявшей людей руководствоваться не столько родственными чувствами или традиционной моралью, сколько военными, финансовыми и прочими прагматическими соображениями.

Чеченское общество еще отдает щедрую дань традиционализму. Более того, некоторые идеологи традиционализма именно исламистов (которых они называют «ихванами», т.е. как бы «братьями-мусульманами») обвиняют в разрушении того, что было всегда свято для чеченцев. Как пишет Х.-А.Нухаев, «изгнав «иванов», мы взамен получили «ихванов», еще более рьяно искоренявших наши традиции». Далее он, признавая необходимость «возрождения ислама», отвергает средства, предлагавшиеся для этого Сейидом Кутбом: «Такое тотальное, – счи-

тает Х.-А.Нухаев, – отрицание «родины, семьи, связи, закона и обычая» «меньшинством» (ихванами) изолирует их от общества, превращает в замкнутую касту, но, что трагичнее всего, разрывает великие узы кровного родства». Как бы ни относиться к этой «критике справа», надо учесть, что она исходит от бывшего главы разведки Ичкерии в 1994–1995 гг. и первого вице-премьера Чечни в 1996–1997 гг. и выражает мнение многих в Чечне, в том числе – всех традиционалистов, «тарикатистов» и даже умеренных фундаменталистов, для которых были неприемлемы хаос и анархия 1996–1999 годов¹⁴⁶.

Вместе с тем террор, который продолжался и в 2004 г. (убийство главы Чечни А.Кадырова, налеты на Ингушетию и Беслан), говорит о многом¹⁴⁷. Под подозрением в причастности к вооруженному подполью находятся в Чечне до 15 тыс. чел. Свою роль, безусловно, играют инерция мышления, воспоминания, многолетняя пропаганда, деньги, родственные и прочие связи, привычка к войне (многие просто другой жизни и не знают), пособничество сепаратистам по идейным, корыстным или личным мотивам.

На перспективы эволюции положения в Чечне имеются разные точки зрения, иногда прямо противоположные¹⁴⁸. Однако сейчас делать какие-либо прогнозы было бы преждевременно. Слишком многое в Чечне будет зависеть от эволюции международной обстановки, развития ситуации в России, от политики России в Чечне и в целом на Кавказе, от степени понимания российской элитой и вообще общественным мнением России значения и места ислама и мусульман, прежде всего на Северном Кавказе, в истории, культуре, политической и духовной жизни Российского государства.

§ 5. Кашмир, Косово, Нью-Йорк... далее – везде

Многие международные конфликты, ранее имевшие лишь сугубо политическую, экономическую или этнокультурную основу, с середины XX в. начинают «конфессионализироваться», т.е. либо принимают в дополнение к тому, что было, еще и религиозный характер, либо получают своего рода религиозный привкус. В странах ислама этот процесс, естественно, принял наиболее острые формы с появлением исламского фундаментализма, постепенно «освоившего» ранее существовавшие конфликты, втянув их участников в орбиту своего влияния и соответствующим образом сориентировав их выступления.

«Одной из острых, застарелых и трудноразрешимых проблем, – пишет Т.Л.Шаумян, – остается спор вокруг Кашмира в отношениях между Индией и Пакистаном». Территория Джамму и Кашмира, ныне – на стыке пяти государств (Индии, Пакистана, Китая, Афганистана и Таджикистана) с 1947 г. поделена между Индией и Пакистаном. До раздела 77% его населения составляли мусульмане, 20% – хинду, 3% – сикхи. В 1981 г. в индийской части Кашмира проживали почти 6 млн. чел., из них свыше 64% – мусульмане, более 32% – хинду, свыше 2% – сикхи, остальные – буддисты, христиане и джайны. В пакистанской части тогда же жило около 2 млн. чел., из них 99,8% – мусульмане. С самого начала руководители Пакистана утверждали, что мусульмане – не только конфессия, но и «нация». Исходя из этого, пакистанцы вторглись в октябре 1947 г. в княжество и провозгласили создание «Свободного Кашмира». В ответ махараджа Кашмира, будучи индусом, объявил о присоединении к Индии (до этого момента вопрос был не решен), а поспешившие ему на помощь индийские войска остановили пакистанцев. Этот первый вооруженный конфликт из-за Кашмира длился более года, завершившись фактическим разделом территории княжества. За Пакистаном остались 40% территории и 27% населения Кашмира. Это соотношение сохранилось и к началу XXI в. (но при росте населения обеих частей до 12–14 млн. чел. в совокупности).

Несмотря на ряд соглашений и даже резолюций Совета Безопасности ООН, положение не менялось: обе стороны своих войск из Кашмира не выводили, плебисцита, о котором вроде бы не раз договаривались, не проводилось. Между тем нарастание исламистских (и, соответственно, антииндийских) настроений в Пакистане сопровождалось его вступлением в проамериканские союзы СЕАТО и СЕНТО в 1954–1955 гг. Ответом Индии стали меры по интеграции Кашмира в качестве штата с расширенной автономией в состав Индийской Федерации. В 1965 г. Пакистан пытался вызвать беспорядки в «индийском» Кашмире, которые затем переросли во второй индо-пакистанский конфликт, длившийся около месяца. Вскоре последовал и третий конфликт в 1971 г., который привел к потере Пакистаном его восточной части, ставшей независимой Бангладеш, и небольшой части Кашмира (около 850 кв. км).

Неудача 1971 г. вызвала рост социополитической напряженности и ряд военных переворотов в Пакистане. Приход к

власти в 1977 г. генерала Зия уль-Хака усилил исламизацию всей жизни страны, распространив его и на армию. Это не могло не сказаться и на отношениях с Индией в целом ввиду роста настроений реваншизма в «исламском оформлении», и на кашмирской проблеме как таковой, решение которой все более связывали в Пакистане с перспективой нового конфликта. Засылка извне террористов в индийский штат Джамму и Кашмир, поток оружия из Афганистана, охваченного тогда войной, и Пакистана, где резко активизировалась «Джамаат-и ислами» (ее филиал в Кашмире был запрещен индийцами в 1975 г.), в сочетании с ухудшением социальной, экономической и политической ситуации внутри штата привели к резкому обострению обстановки и массовому бегству жителей без различия вероисповедания, спасавшихся от разгула терроризма, экономических и прочих трудностей.

В январе 1990 г. в штате был распущен парламент, введено президентское правление. Вступившие в Кашмир регулярные войска усилили борьбу с сепаратистами, получавшими открыто помощь от разных партий Пакистана, созданного там Фронта освобождения Джамму и Кашмира, от кашмирской диаспоры (и вообще от мусульманских общин) на Западе. Индия обвиняла Пакистан в нарушении соглашений 1972 г. в Симле, обязывавших стороны решать все вопросы мирным путем. А в Пакистане шла непрерывная кампания солидарности с «борющимся народом Кашмира». В то же время индийская пресса публиковала данные о подготовке террористов в спецлагерях Пакистана, о перехвате оружия, направлявшегося сепаратистам. Пресса США в 1994 г. сообщала об участии в боях в Кашмире афганских моджахедов, оставшихся «не у дел» после 1992 г. В сентябре 1996 г. были проведены выборы в Законодательную ассамблею штата, в которых участвовали 55% избирателей. Большинство (58 из 87 мест и 34% голосов участников выборов) получила ведущая партия Кашмира – Национальная конференция во главе с Фаруком Абдуллой. Сравнительно скромные цифры и участников выборов, и процента голосов за главную партию указывали на тяжелую ситуацию в целом, давление сепаратистов, недовольство значительной части избирателей. Эти же факторы, как и прямое запугивание со стороны террористов и страх перед их угрозами, определили еще более низкие цифры участия кашмирцев в общеиндийских выборах в парламент в 1998 и 1999 гг.

Спор из-за Кашмира продолжается. И нет никаких сомнений в том, что если бы не внутренние распри в Пакистане (в частности, между суннитами и шиитами, гражданскими и военными лидерами, различными этносами и этноконфессиями), не активное участие Пакистана (продолжающееся уже более 20 лет) в запутанных делах бурлящего Афганистана, кашмирский конфликт был бы еще более взрывоопасен. Вместе с тем перспективы решения этого конфликта даже путем плебисцита весьма сомнительны – как ввиду отсутствия (пока что) базы для взаимоприемлемого компромисса, так и из-за фактической незаинтересованности в таком исходе не только тех или иных конфессий в самом Кашмире, тех или иных кругов в Индии и Пакистане, но и ряда государств региона (Китая, стран Центральной Азии).

Китай, союзник Пакистана и весьма опасный сосед для Индии, еще в 1990 г. выступил за мирное урегулирование в Кашмире, явно опасаясь усиления исламизма в регионе и его влияния на мусульман Синьцзяна. Столь же остро воспринимается вопрос об активности пакистано-кашмирских исламистов и в Центральной Азии, к каковой прямое отношение имеет обозначившаяся, по словам В.Я.Белокреницкого, «полудуга исламоэкстремизма, своими концами на севере упирающаяся в Афганистан и Кашмир, а в средней своей части охватывающая Пакистан». Известно, что «Джамаат-и ислами» тренировала в 1990 г. таджикских исламистов из группы «Нихзат-и ислами», а разведка Пакистана забрасывала еще раньше свою агентуру в Таджикистан и Узбекистан. С нею были связаны и видные лидеры афганских моджахедов Гульбуддин Хекматъяр, Бурханудин Раббани и Ахмадшах Масуд, и филиалы пакистанской «Джамаат-и ислами» в Афганистане, Индии, Бангладеш, Великобритании, США, на Шри Ланке и, конечно, в Кашмире. По признанию начальника штаба армии Пакистана, «тысячи кашмирцев», обученных его разведкой, засылались с 1986 г. в Афганистан, а затем, в 1989–1990 гг., были переброшены в Кашмир, где составили ядро наиболее агрессивных боевиков. Еще раньше через Пакистан и Афганистан в Кашмир просачивались «арабские афганцы» и даже африканцы, завербованные миссионерами из пакистанской организации «Джамаат-и таблиг» (Общество наставления), которое в 90-х годах занялось также пропагандой в Центральной Азии.

Тесно связавшись с исламистами Афганистана и Пакистана, их кашмирские единомышленники, связанные и с Бен Ладеном, также раскалывались, сливались (особенно после их

разгрома индийцами в 1994 г.), меняя свои ориентации и названия группировок («Хизб аль-муджахидин», «Харкат уль-ансар», «Харкат уль-муджахидин»). Все они вмиг ослабили после утраты интереса США к Пакистану как базе действий в Афганистане после ухода оттуда советских войск. Прекращение в 1990 г. помощи США, негативно сказавшись на экономике Пакистана, в целом ослабило и его возможности поддерживать «своих» в регионе, а также вызвало рост хищений, воровства, контрабанды, наркоторговли и вообще «теневой экономики». Это способствовало выдвиганию улемов-деобанди, главный упор делавших не на построении «исламского государства», а на строгом следовании шариату. Их партия «Джамиат-и улама-и ислам» укоренилась в пуштунских районах Пакистана на границе с Афганистаном, где и развернула сеть контролируемых ею религиозных школ (5,5 тыс. в 1997 г., до 12 тыс. в 2000 г.)¹⁴⁹.

Именно из учеников (талибов) этих школ и сформировалось к 1994 г. движение «Талибан», к осени 1996 г. установившее свой контроль над основной частью Афганистана. Однако лидеры талибов были опытными моджахедами, которые быстро нашли взаимопонимание с большинством пуштунских племен и установили один из наиболее жестких и ретроградных фундаменталистских режимов в мире ислама, просуществовавший вплоть до его разгрома войсками США к началу 2002 г. Однозначность этого режима была сама по себе столь вызывающей, что операцию США поддержали 70 стран, из которых 18 послали свои воинские контингенты в состав международных сил по поддержанию мира в стране. Фактически зародившись в Пакистане, «Талибан» после прихода к власти создал немало проблем и для пакистанских властей, в частности, укрыв в Афганистане бежавших из Пакистана исламских экстремистов. Кроме того, режим талибов вообще превратил свою страну в гнездо международного терроризма от Косово и Македонии до Юго-Восточной Азии. Именно здесь стали формироваться исламские «интербригады» из выходцев со всего света. Координацией их действий ведали «Аль-Каида» во главе с Бен Ладеном и Всемирный фронт джихада (ВФД).

Талибы создали до 80 баз, центров по подготовке и учебных лагерей для диверсантов из числа афганских и пакистанских экстремистов, боевиков-арабов, узбеков, таджиков, уйгуров из Синьцзяна, филиппинцев (в основном мусульман-моро), уроженцев Кавказа. В 20 лагерях под Кабулом около 100 ин-

структоров обучали несколько тысяч бойцов, среди которых встречались даже выходцы из Чехии, Болгарии, стран СНГ (включая принявших ислам славян). По некоторым сведениям, отдельные крупные базы заняты были всецело обучением чеченцев и узбеков, а лидер Исламского движения Узбекистана (ИДУ) Тахир Юлдашев даже был заместителем Бен Ладена по ВФД. Ряд лагерей специально натаскивал уроженцев Кавказа и Центральной Азии для действий в горной местности. В январе 2001 г. в Пешаваре 11 партиями Пакистана был создан «Совет в поддержку движения талибов», выступивший за вооруженные акции против Запада. Тогда же Бен Ладен и глава талибов мулла Омар призвали наказать США и другие страны за санкции против режима талибов. Этот призыв был обращен к вооруженным группам Алжира, Египта, Йемена, Пакистана, Кашмира и Филиппин. Финансовая основа талибов непрерывно подпитывалась наркобизнесом (только в 1999 г. Афганистан дал 75% мирового производства опиума), контрабандой, нелегальной миграцией и торговлей, другими видами международного криминального бизнеса. При этом с наркобизнеса взимался 10-процентный шариатский налог.

Другим источником финансирования были благотворительные фонды Саудовской Аравии, Кувейта, Йемена, ОАЭ, Судана, Турции, Палестины и других стран. Все это наряду с получением нефти из Туркменистана позволяло талибам иметь значительные вооруженные силы, включавшие 15–20 тыс. неафганцев (в основном из Пакистана и арабского мира) и численно превосходить «Северный альянс» таджиков, узбеков и других меньшинств¹⁵⁰. Вместе с тем нельзя сказать, что режим талибов не имел корней в афганской реальности. Во-первых, кое-где талибы сохранили в стране определенное влияние и после свержения их власти. Во-вторых, даже в контролируемых послеталибским государством районах сохранились влияние духовенства, исламская «полиция нравов», цензура, чадра для женщин, межэтническая вражда, мощь родоплеменных структур и предрассудков, убийства по политическим, национальным и религиозным мотивам.

Само существование режима талибов оказывало дестабилизирующее воздействие на весь регион, провоцируя вылазки исламо-экстремистов во всех сопредельных странах. Несомненно, одним из результатов этого воздействия явилась т.н. четвертая индо-пакистанская война (Каргильский кризис), в

которой регулярная армия Пакистана поддержала кашмирских моджахедов в мае-июле 1999 г. В боях погибло около 1 тыс. чел. (а всего в Кашмире в 1989–2002 г. – до 37 тыс. по официальным данным, до 70 тыс. по данным кашмирской оппозиции). И хотя часть кашмирских националистов еще раньше (с 1993 г.) отказалась от методов насилия, другая их часть стала еще более непримиримой, взяв курс на присоединение штата к Пакистану. «Непримиримые» после сентября 2001 г., безусловно, ослабли, так как их поддержка со стороны Пакистана, запретившего ряд групп боевиков, нападавших на Кашмир, уменьшилась. Однако не прекратилась полностью, как и деятельность в Кашмире арабских боевиков, афганских моджахедов и пакистанских экстремистов. Они пытались сорвать выборы в Кашмире осенью 2002 г., убив в ходе подготовки и проведения голосования более 800 чел. Тем не менее выборы состоялись (при явке 48% избирателей) и после них появились шансы на урегулирование, которые может свести на нет «фактор исламского экстремизма», который «будет и дальше определять ситуацию в Кашмире»¹⁵¹.

Серьезное воздействие связанные с исламо-экстремизмом события в Афганистане и Пакистане оказали на страны Центральной Азии, хотя главным стимулом перемен в них явились горбачевская «перестройка» и распад СССР. В 1991–1993 гг. количество мечетей и религиозных организаций мусульман выросло в Казахстане со 136 до 150, Киргизии – с 58 до 150, Туркмении – с 54 до 115, Таджикистане – с 75 до 300 (к концу 1993 г. – до 3 тыс.), Узбекистане – с 300 до 1 тыс. (официально) и «нескольких тысяч» (по данным муфтия Духовного управления Мавераннахра). На общем фоне исламизации жизни общества стал прогрессировать исламо-экстремизм. Здесь получила гораздо более широкий размах, чем в Иордании, деятельность уже упоминавшейся ранее Партии исламского освобождения («Хизб ат-тахрир аль-ислами») или ПИО, выделившейся из АБМ в 1952 г. под руководством палестинца Таки ад-Дина Набхани (1909–1979), а с 1979 г. возглавляемой иорданцем Абд аль-Кадимом Заллумом. На первых порах ПИО, как и другие группы радикальных исламистов (включая укоренившийся в Ферганской долине филиал пакистанской «Джамаат-и таблиг»), в основном занималась проповедью своих идей (возрождения халифата, единства уммы, жизни исключительно по шариату, джихада и т.п.) всюду в Центральной Азии,

но преимущественно в Киргизии (в Ошской области, населенной в основном узбеками), Таджикистане и Узбекистане. В Ошской области ее основная опора – исламисты из Андижана и Намангана, бежавшие сюда от преследований узбекских властей и во многом содействовавшие усилению исламизации местного общества, ранее не отличавшегося особой религиозностью. В 90-х годах здесь возникли 677 новых мечетей и 4 медресе, появились, помимо уже упомянутых, организации исламистов «Акрамийя» (отколовшаяся от ПИО группа Ю.Акрамова), «Нур» (Свет), «Ислам лашкарлари» (Воины ислама), «Узун Сокол» (Длинная борода). В конце 90-х годов здесь были задержаны до 200 эмиссаров ПИО с листовками, содержащими призывы к джихаду и свержению правительств государств Центральной Азии. Распространялась ими также религиозная литература на арабском, киргизском и узбекском языках. Известно, что местный филиал ПИО тесно связан с ПИО в Великобритании, откуда ведется по интернету ожесточенная критика неугодных ПИО правителей, в том числе центральноазиатских (а также США, Алжира, Иордании и т.д.), на арабском, английском, немецком, русском, персидском, турецком и малайском языках. Обычное обвинение в адрес тех, кого ПИО считает «плохим мусульманином» (даже если это руководитель мусульманской страны), – «еврейский кафир»¹⁵².

Сведения об участии боевиков группировки «Акрамийя» в майских событиях 2005 г. в Андижане на востоке Узбекистана, независимо от причин и характера этих событий, еще раз свидетельствуют о сохранении исламистами, действующими в глубоком подполье, своих позиций в Центральной Азии. Судя по всему, они используют любую промах властей и любую зацепку, чтобы периодически заявлять о себе.

Еще в 1993 г. ПИО совместно с пакистанской разведкой и саудовскими фондами помогла ИДУ (Исламскому движению Узбекистана) создать лагерь по подготовке боевиков в таджикской области Каратегин. Отсюда боевики ИДУ совершали экскурсии в Киргизию и Узбекистан. К тому времени политический кризис 1990–1992 гг. в Таджикистане в основном завершился. Оппозиция, в том числе исламисты, основную тяжесть борьбы перенесла за рубеж, в страны СНГ, куда ушли 250 тыс. беженцев, и в Афганистан, где объединенная («исламистско-демократическая») оппозиция создала вооруженные силы (9 тыс. бойцов), опираясь на 60 тыс. беженцев. Тогда же стало известно о связях

ПИО и ИДУ с «Аль-Каидой» и «Талибаном», о заявлениях ПИО против «неверного» правительства Узбекистана. С 1995 г. ПИО насаждала свои секции в Узбекистане. После взрывов, устроенных террористами ИДУ в Ташкенте в феврале 1999 г., преследования ИДУ, ПИО и других исламистов приняли практически во всех республиках Центральной Азии более планомерный и целенаправленный характер. В сентябре 2000 г. в столкновениях киргизского спецназа с отрядами ИДУ были убиты 7 боевиков, у которых нашли листовки и литературу ПИО. Постепенно выявилось «разделение труда» между ИДУ, чья задача – создание «внутреннего подполья» и ведение «вооруженной борьбы», и ПИО, чьей функцией стал «идеологический джихад», осуществляемый «мирным путем». В мае 1999 г. 12 членов ПИО были осуждены в Ташкенте за причастность к теракту, унесшему жизни 16 чел. Всего тогда, по данным самой ПИО, якобы до 1,5 тыс. ее членов сидели в узбекских тюрьмах (позже на интернетсайте ПИО говорилось уже о 4 тыс. чел.). Тогда же до 300 уроженцев Киргизии готовились стать боевиками в Пакистане. Многие из них были членами ПИО.

Удары спецслужб Киргизии и Узбекистана по исламистам, с одной стороны, заставляют их менять тактику и таиться долгими месяцами (и даже годами) в подполье, а с другой – вызывают разброд в их рядах. Часть актива ПИО, ИДУ и прочих групп после очередных неудач, особенно гибели их предводителей, уходила в Афганистан или Пакистан, а также скрывалась в горах Киргизии и Таджикистана. Другие покидали ряды этих группировок (иногда – чтобы создать новую, вроде отколовшейся от ПИО в 1999 г. «Партии победы» – «Хизб ан-нусра»). Но лишь немногие совсем уходили от исламистов под воздействием, например, фетвы Духовного управления мусульман Узбекистана от февраля 2000 г., согласно которой деятельность ПИО не соответствует шариату и противоречит ханафитскому мазхабу, вследствие чего общение с членами ПИО, как и других экстремистских групп, недопустимо для правоверных.

Но если ПИО, во многом исходя из установок своих арабских и других ближневосточных идеологов, пользуется в Центральной Азии относительно слабым влиянием и ведет там главным образом «войну листовок», то ИДУ преуспело гораздо больше, хотя разница между ними не всегда заметна вследствие их тесного взаимодействия. Во всяком случае известно, что ИДУ во главе с Джумабаем Ходжаевым (Джумой Наманга-

ни) довольно долго смогло (до начала XXI в.) держать до 4–5 тыс. боевиков в Таджикистане, пользуясь связями с таджикской оппозицией и поддержкой из Афганистана, Пакистана и Саудовской Аравии (где, как оказалось, проживают от 500 до 700 тыс. этнических узбеков). До 400 боевиков ИДУ получили при содействии Бен Ладена и муллы Омара возможность тренироваться на 4 базах под Кабулом в 1999 г. Тогда же афганцы помогали обучать еще 2750 бойцов ИДУ, из которых 200 непосредственно участвовали в боевых операциях талибов (в основном против Северного альянса, т.е. против афганских таджиков и узбеков). Главе ИДУ в конце 2000 г. было выдано главой «Талибана» удостоверение «гостя Афганистана номер два» («номером один» был Бен Ладен)¹⁵³.

Исламизм вовсе не ограничивается мусульманским Востоком и Востоком вообще. Он стремится действовать по всему миру, используя любые конфликты или кризисы для того, чтобы под тем или иным предлогом внедрить свои структуры на всех континентах. В Европе таким «удобным» для исламистов местом издавна были Балканы, где ислам укоренился с XIV в. и продолжает быть религией проживающих там албанцев, боснийцев, турок. Не случайно при распаде Югославии в 90-х годах местом наиболее ожесточенных боев стала республика Босния и Герцеговина, где упорно отстаивали контроль над районами своего компактного проживания три этноконфессиональные общины – 2 млн. мусульман-боснийцев, 1369 тыс. православных сербов и 755 тыс. католиков-хорватов.

Здесь не место давать оценку справедливости или несправедливости претензий той или иной общины, тем более политике некоторых держав Запада, ставших в этом конфликте не только на сторону католиков-хорватов против православных сербов, что еще можно было бы понять (но не простить), но также на сторону мусульман-боснийцев, что даже понять было достаточно трудно. Хотя и напрашивался при этом вывод о том, что западные державы, очевидно, хотели снова воспользоваться «удачным», как им тогда казалось, афганским опытом противопоставления мусульман тем, кто Западу не нравился по тем или иным, прежде всего идеологическим, причинам. Кроме того, явно преследовалась цель как бы спихнуть на православных ответственность за все то, что творили протестанты и католики в мире ислама за последние столетия, реабилитировав тем самым задним числом бывшие колониальные дер-

жавы. Заодно рекламировалась «помощь» Запада мусульманам (ранее уже оказанная при сходных обстоятельствах в Афганистане) и закладывались основы будущей зависимости от западных держав всех общин Боснии. Автор этих строк помнит лозунг на стене университета Сорбонны в Париже в 1994 г. «Не допустим этнического раздела Боснии!» Звучало красиво, но непонятно: почему же тогда те же французы вместе с другими своими западными друзьями так жестко отстаивали этнический раздел всей Югославии? Значит, Боснию и Герцеговину от Сербии и Хорватии отделять нужно, а вот в самой Боснии сербов отделять от боснийцев и хорватов никак нельзя?

Война в Боснии длилась более трех лет, унесла жизни около 150 тыс. чел и вынудила примерно 2 млн. чел. покинуть родные места вследствие «этнических чисток». Фактически она началась в марте 1992 г., а в сентябре того же года в Загребской мечети (выстроенной в 1987 г. на саудовские деньги) была созвана международная конференция исламистов, которая решила придать боснийским событиям «исламскую интерпретацию». В Боснию были направлены добровольцы (1,5 тыс. чел. только к сентябрю 1992 г., а всего – около 4 тыс. чел.) из Алжира, Египта, Турции, Бахрейна, Катара, Саудовской Аравии и Афганистана, а также несколько сотен военных инструкторов из числа «стражей исламской революции» Ирана, которые были официально зачислены в армию боснийского президента Али Исетбеговича. Этот лидер в юности служил в марионеточных подразделениях, созданных в 1941–1944 гг. немецкими оккупантами в Югославии, за что и оказался в тюрьме в 1946 г. Выйдя из заключения, он стал членом панисламистской организации «Молодые мусульмане», находившейся под влиянием египетской АБМ и официально запрещенной в Югославии с 1949 г. Проштудировав труды Сейида Кутба, Исетбегович сочинил и нелегально распространил в 1970 г. «Исламскую декларацию», перекликавшуюся со многими тезисами Кутба. С того времени он – поклонник также Хомейни, его труда «За исламское правительство» и революции 1978–1979 гг. в Иране. В 1983 г. он и 12 его единомышленников вновь оказались в тюрьме по обвинению в «исламском фундаментализме». Но 7 лет спустя, в 1990 г., Исетбегович – уже лидер созданной им Югославской мусульманской партии, переименованной вскоре в Партию демократического действия (ПДД), набравшую на выборах 30,4% голосов (при доле мусульман среди боснийцев 43,7%).

С учетом победы националистов среди сербов и хорватов Боснии (набравших по республике соответственно 25,2% и 15,5%) и проигрыша партий, пытавшихся противостоять национализму, Изетбегович стал первым демократически избранным президентом Боснии, где доля действительно религиозных людей среди мусульман не превышала 31–36%, а 61% мусульманской молодежи никогда не бывал в мечети. Тем не менее определенная часть боснийцев помнила о созданной пан-исламистами в 1936 г. ассоциации «Аль-Хидае» (Прямой путь), запрещенной коммунистами после 1944 г., о дивизии СС «Ханджар» (Кинжал), сформированной из мусульман Боснии палестинским муфтием Амином аль-Хусейни, находившимся в 1941–1945 гг. в Германии. Возрождение усилиями Изетбеговича ностальгии по тем временам, очевидно, играло какую-то роль, как и помощь стран ислама, не раз проводивших в 1992–1994 гг. совещания министров и глав государств по оказанию помощи мусульманам Боснии. Улемы Аль-Азхара издали в 1993 г. фетву, предписывавшую всем мусульманам мира помогать Боснии. В разных странах создавались комитеты, проводились собрания и манифестации, сборы пожертвований, другие акции солидарности.

По разным подсчетам, только АБМ в Египте потратила за 3 года на все боснийские проекты около 6 млн. долларов. Был налажен выпуск соответствующей литературы под лозунгом: «Босния не умрет!» Широкий размах получило изготовление различных символов, значков, эмблем, ручек, брелоков с этим же лозунгом или стихами из Корана. Активисты АБМ в Кувейте, Великобритании, Германии и США способствовали вовлечению в реализацию всех этих проектов благотворительных фондов Запада. И хотя по Дейтонским соглашениям (декабрь 1995 г.) моджахедам из Пешавара, Каира или Тегерана пришлось покинуть Боснию, «трехлетний джихад» в этой стране позволил исламистам выйти за рамки афро-азиатского мира и начать закрепляться на Балканах.

Практически все страны ислама, не желавшие у себя никакого джихада, с тем большим рвением призывали к нему в Боснии, отпуская в «добровольцы» (фактически – выдворяя) наиболее беспокойных своих граждан и щедро финансируя соответствующие меры. Только саудовцы дали на это около 150 млн. долларов. Военным «амиром» арабских моджахедов в Боснии был египтянин Анвар Шаабан (член «Аль-Гамаа аль-исламийя»), тай-

но оставивший в Боснии 100–300 боевиков после их «обязательного» вывода в 1995 г. После этого он продолжал ими нелегально руководить из Италии и Хорватии. Он был убит в декабре 1995 г. во время тайного визита в Боснию. Тогда же Хорватия выдала Египту других лидеров «Аль-Гамаа» после гибели хорватских военных в стычках с исламистами. В Боснии американцы арестовали 10 исламистов после убийства ими офицера США. Тем не менее некоторые арабские «добровольцы» были включены властями Боснии в элитный спецназ «Черные лебеди».

Военную борьбу заезжие моджахеды сочетали в Боснии с «даава» (призывом), т.е. с распространением веры. Они оказывали помощь только тем, кто посещал мечеть и выполнял другие предписания, заставляли женщин носить черные платки, а мужчин – бороды, громили кафе, навязывали молодым боснийкам «шариатские» свадьбы (без гражданской регистрации), срывали церемонии местных суфийских братств. Командир их бригады «Эль Муджахидун» Абу Абд аль-Азиз «Барбарос» (Рыжебородый), ветеран Афганистана, говорил, что в Боснии – не кризис, а «рахма» (Божья милость): «Без этого мы... никогда бы не открыли дороги в мечеть. Наши мужчины, наши женщины, наши дети были морально распущены, и по их внешнему облику нельзя было отличить мусульманина от христианина... Но теперь, слава Богу, наши мечети переполнены. Наши женщины... прикрыты полностью, включая лицо». И он восхвалял этот «результат даава», которым-де моджахеды «занимаются в свободное время».

Оторвать их от этих занятий было очень трудно, а тем более заставить уехать из Боснии по окончании войны. Некоторые остались в стране, обзаведясь семьей. Другие уехали в Албанию, где готовился новый «потенциальный фронт джихада». Они опасались выезжать из Боснии через Хорватию, так как знали, что ее глава Туджман «так же хочет создания мусульманского государства в Боснии, как Милошевич создания мусульманского государства в Косово». Сам Изетбегович как-то признался, что выбор между Милошевичем и Туджманом «можно сравнить с выбором между лейкемией и опухолью мозга». Но в конце концов он под давлением США пошел на союз с Туджманом и вынужден был отказаться и от прежних своих панисламистских фантазий, и от внедрения шариата, учитывая реальный этноконфессиональный плюрализм в стране и качество основных кадров его ПДД, прозванных «арбузами» (зеле-

ными снаружи, красными внутри): почти все они были слишком поверхностно «исламизированными», но сохранившими «старые привычки» экс-коммунистами.

Что же касается уехавших из Боснии «джихадистов», то они направлялись либо к себе на родину (египтяне, алжирцы и вообще арабы), где пополняли исламистское подполье, либо в Турцию, где некоторые (например, 100 чел. в марте 1996 г.) были посланы в учебные лагеря на Северном Кипре, либо в Афганистан, чтобы оттуда поехать в Чечню. Иными словами, хотя Ж.Кепель и считает войну в Боснии «неудачной прививкой» джихада, свою роль в дальнейшем развитии исламо-экстремизма, становлении его международных структур и укреплении его позиций на Балканах она, безусловно, сыграла¹⁵⁴. И «джихадизм» в Боснии не исчез после 1995 г. Об этом говорят антироссийские демонстрации в Сараево в ноябре 1999 г. под лозунгами: «Защитим Чечню!» О том же свидетельствовали базы по подготовке боевиков для Чечни и призывы «убивать русских», которые в Боснии выкрикивали даже «хорошо проинструктированные» дети.

Война в Боснии содействовала дальнейшей дестабилизации и обострению обстановки на Балканах, что коснулось и мусульман, и христиан региона, породив или, по крайней мере, подтолкнув развитие внутренних кризисов в Хорватии, Сербии, Македонии и Албании. Последняя из этих стран, всегда находившаяся на обочине мировой политики, тоже оказалась причастной к умножению сил мирового исламизма.

Как ни странно, в самой Албании исламизм отсутствовал, несмотря на многовековую, с XV столетия, традицию исповедания ислама, 450 лет господства османов и самый низкий в Европе уровень жизни. Все объяснялось тем, что в этой стране с 3,5 млн. жителей (к началу 1997 г.) была при диктатуре Энвера Ходжи с 1967 г. отменена всякая религия. И хотя известно, что примерно 70% албанцев – мусульмане, около 20% – православные (включая 100 тыс. греков, македонцев, черногорцев и других) и 10% – католики, большого значения это деление не имеет, ибо в течение десятилетий официального атеизма действительно произошел массовый отход от религии. Тем не менее ислам как религия все же присутствует в качестве составной части идеологии национализма, издавна питавшегося изоляцией от греко-славянского, в основном антимусульмански настроенного окружения, бедностью и малограмотно-

стью населения, силой родоплеменных и патриархально-общинных пережитков (особенно среди горцев), неизжитыми настроениями монархизма 20–30-х гг. (в 1997 г. за короля Леку I на референдуме проголосовало 30% албанцев) и инерцией полувекового противостояния с Югославией. В то же время на положение в стране постоянно воздействовал сам факт проживания 43% албанцев за пределами Албании – от Австралии до Америки. Большинство их (1800 тыс. чел. в 1983 г.) обитали в Косово на юге Сербии, где жили более зажиточно, чем у себя на родине, в том числе имели право свободно исповедовать ислам. Ввиду этого их численность стремительно росла как за счет естественного прироста, так и вследствие нелегальной миграции из Албании. В результате к 1983 г. они составили 77,5% жителей края и продолжали наращивать свое преимущество, постепенно тесня, а затем и более активно вытесняя сербское население.

В то же время Албания переживала события, аналогичные тем, что потрясли в 90-х годах Восточную Европу – смену социалистического режима либеральным (официально – «демократическим»). Однако всего через несколько лет, в 1996 г., в стране вспыхнул вооруженный мятеж «обманутых вкладчиков», при подавлении которого погибло до 1,5 тыс. чел., а летом 1997 г. социалисты (преемники прежних коммунистов) победили на выборах и вернулись к власти, которая, однако, оказалась на этот раз не столь прочной, как ранее. С весны 1997 г. в стране разместились т.н. международные силы Италии, Франции, Испании, США и других стран. Ожесточенная политическая борьба с беспорядками и убийствами продолжалась. Кроме того, появился еще один фактор: по данным британской разведки, с середины 90-х годов правящая элита Албании (включая «либералов») стала сблизиться с быстро богатеющими криминальными кланами, связанными с верхушкой албанских диаспор в Косово, Италии, Македонии, Германии и промышленными торговлей наркотиками (особенно сказочны были прибыли от марихуаны, производимой из конопли, в изобилии выращивавшейся в горах Албании), «живым товаром» и кражей произведений искусства. «Отмыв криминальные деньги... – писал в июле 1997 г. К. Качалин, – новые албанские предприниматели начинают постепенно заниматься легальным бизнесом», особенно в Австрии, Германии, Голландии и Италии. Они же контролировали многие вооруженные отряды разной ориентации, постоянно терроризировавшие целые районы и периодически нападавшие

на иностранных солдат-«миротворцев». Стоит упомянуть и о том, что несмотря на отсутствие у албанцев открытого выражения симпатий к исламо-экстремизму, именно в Тиране находили в 90-х гг. убежище исламисты из НРПО Египта и ИФС Алжира.

Выход из сложившейся ситуации был найден в переориентации всех албанцев, включая вооруженных партизан, на «освобождение» Косова. В этом решении слились стремление правительства социалистов смягчить социальную напряженность в стране за счет разжигания антисербского и вообще антиюгославского национализма, а заодно заслужить «одобрение» (и поддержку) со стороны подталкивавших его в этом направлении правящих кругов Запада, с 1989 г. пытавшихся подчинить «не слушающуюся» Сербию, а также – Турции, Ирана и Саудовской Аравии, правители которых на примере Албании и Косова (как и Боснии) спешили продемонстрировать «исламскую солидарность» и одновременно отдалить ее проявления от своих границ. Вместе с тем косовары (албанцы Косова) стали вхожи как наркодельцы в круги международной наркомафии, а правительства Запада стали на это «неожиданно» закрывать глаза.

Замыслам сепаратистов косвенно «помог» и президент Сербии Слободан Милошевич, ликвидировавший в 1989 г. автономию Косова, что, естественно, не могло не вызвать протеста косоваров и не усилить их стремление к отделению. В 1990 г. они провозгласили Республику Косово (РК), в 1991 г. создали правительство РК в изгнании. Уже тогда им оказывалась помощь с территории Албании, куда отступали отряды косоваров и куда бежали гражданские лица (около 405 тыс. к 1999 г.) от бедствий фактически начавшейся войны, в ходе которой сербы достаточно жестко отвечали на акции партизан-косоваров. Кстати, последние бежали также в Боснию (17 тыс. чел. к 1999 г.) и Македонию (197 тыс. тогда же), где способствовали дестабилизации положения. Особенно напряженная ситуация сложилась в Македонии, где албанцы (23% населения) стали с 1996 г. выдвигать требования сепаратистского характера.

В конечном итоге расчет на способность «Освободительной армии Косово» (ОАК) противостоять сербам не оправдался. Хотя, как отмечали в прессе России в 1999 г., «косовская мафия» была тогда «одной из самых сильных, засекреченных и жестоких в мире». Руководство ОАК во главе с Хашимом Тачи больше было занято получением сверхприбылей от неза-

конного оборота наркотиков и налаживанием связей с легальным бизнесом Запада через возглавлявшего албанскую наркомафию Кадриовского (американца албанского происхождения). С осени 1998 г. каждый косовар обязан был до 3% своих доходов отчислять ОАК. В Швейцарии, где тогда жило 180 тыс. албанцев, каждый из них отдавал ОАК 700 долл. ежемесячно. В руках албанцев оказались 70% рынка наркотиков в Германии и треть – в США. Кроме наркобизнеса, много средств давали торговля оружием и «живым товаром», контрабанда топлива и сигарет, незаконная иммиграция.

Слабость ОАК, очевидно, усыпила Милошевича. Он не послушал своего начальника генштаба, с 1994 г. советовавшего ему «сделать из албанцев союзников». В результате весной 1999 г. США и НАТО путем разрушительных бомбардировок принудили Сербию к капитуляции, заставив ее вывести войска из Косово. До этого антисербские демонстрации албанцев, подкреплявшие налеты ОАК, нередко шли с плакатами: «НАТО, где же ты?». С приходом НАТО в Косово вернулись албанцы, но оттуда бежало 120 тыс. сербов, а из оставшихся 50 тыс. большинство уехало в последующие годы.

Российскую прессу тогда волновал наряду с проблемой вмешательства НАТО в ситуацию на Балканах, также вопрос о «тренировках миротворцев США» в Крыму, где они отрабатывали возможный конфликт с «сепаратистами», в то время как в соседней Турции тоже «тренировались» до 6 тыс. крымскотатарских боевиков, нелегально переправлявших в Крым оружие. Таким образом, напряженность на Балканах постепенно распространялась и на зону Черноморья, что, по мнению некоторых экспертов, было подготовкой к полному контролю НАТО над этой зоной. События в Косово после воцарения там летом 1999 г. западной администрации, опиравшейся на войска НАТО и способствовавшей окончательной «албанизации» Косова с изгнанием сербского населения, потворством албанским претензиям в соседней Македонии и даже угрозам ОАК в адрес россиян, дают основания так думать¹⁵⁵.

Взаимоотношения России и НАТО, даже шире – отношения России с Западом выходят за рамки данной работы. Однако все же стоит хотя бы в предварительном порядке заметить, что многое в отношении Запада к политическому исламу и даже к исламо-экстремизму диктовалось в XX в. не только (и даже не столько) традиционным с античных времен противостоянием

Запад – Восток или же, как часто можно услышать (и у нас, и за рубежом), «тысячелетней борьбой христианства и ислама», а заимствованным у философа XIX в. Алексиса де Токвиля представлением, что «есть на земле сегодня лишь два великих народа» – «русские и англосаксы». Из этой формулы, небезупречной и многими оспариваемой, сделан был еще более спорный вывод о том, что «тот, кто владеет Евразией, владеет миром», и поэтому «державы моря» (Великобритания ранее, США теперь) неизбежно должны соперничать с «державой суши» (СССР, потом Россией) прежде всего за ее, как выразился Збигнев Бжезинский, «мягкое подбрюшье» (Центральную Азию и Кавказ) и «западные рынки» (Украину)¹⁵⁶.

Вследствие подобного геополитического догматизма (не очень ловко маскировавшего своекорыстие, предрассудки и вековые фобии) Запад в своей политике в мире ислама исходил прежде всего из возможности использовать политический ислам как козырную карту в расстановке сил на мировой арене. Так было в Афганистане, так было на Балканах, так стало потом в «мягком подбрюшье» и т.д. Гораздо меньше внимания обращалось (или вообще не обращалось) на то, чем это все грозит самому Западу и какому характеру развития мира ислама содействует. Атака воздушных пиратов на Нью-Йорк и Вашингтон 11 сентября 2001 г., казалось, расставила все точки над «и». Но в дальнейшем выяснилось, что это не совсем так. Россия по-прежнему рассматривается на Западе как геополитический соперник, а не партнер, что бы ни говорилось по этому поводу в официальных речах и декларациях. Поэтому требуя от России соблюдения прав человека в Чечне и многого другого, что само по себе и заслуживает внимания, западные державы продолжают в этом и других вопросах придерживаться двойных стандартов и вовсе не обременяют себя выполнением тех же самых требований в Боснии, Косово, Сербии, Ираке, Афганистане и т.д. Естественно, Россия, слишком многим поступившаяся в 1991–1996 гг., чувствует себя обманутой. К тому же все, что делали исламисты и до 11 сентября 2001 г., и после этого, не оставляет никаких сомнений в их намерениях.

Руководство «Талибана» буквально со дня своего возникновения, т.е. уже более 11 лет, не устает говорить о своей поддержке «братьев по вере» за пределами Афганистана – в Чечне, Косово, Кашмире, Палестине и везде, где мусульмане «страдают от неверных». С 1996 г. Усама бен Ладен, посте-

пенно взявший талибов под свое политическое и финансовое шефство, превратил их декларации в действия по конкретной военной поддержке терроризма как в упомянутых выше, так и в других регионах (Узбекистане, Киргизии, Синьцзяне и т.д.). Талибский эмират был провозглашен «центром исламской надежды в сердце Азии». Через «Аль-Каиду» он создал ряд «благотворительных обществ» («Аль-Акса» в Германии, «Святая Земля» в США) для финансирования исламо-экстремистов через банки Запада, причем некоторые из этих обществ (например, Организация международной исламской помощи в Великобритании) непосредственно служили как прикрытие для групп террористов, что признал один из них – филиппинец Абу Анзор. Деньги, оружие, инструкторы, добровольцы регулярно стали направляться всюду, где только мусульмане противостояли иноконфессиональным правителям даже под чисто политическими лозунгами, лишенными на первых порах религиозного содержания. Поэтому финансы, снаряжение, эмиссаров и целые ячейки «Аль-Каиды» можно было к 2001 г. обнаружить всюду – от Скандинавии до Эритреи и от Марокко до Филиппин. При этом хорошо организованное давление «снизу» заставляло даже сравнительно умеренные правительства (Бангладеш, Малайзии, Туниса, Турции) занимать более радикальную, чем им бы хотелось, позицию в боснийском, кашмирском, палестинском и чеченском вопросах, дабы не дать обвинить себя в «отступничестве». Но любая такая уступка была на руку исламистам, ибо усиливала их влияние.

Исламо-экстремистами разных стран с 1994 г. поддерживалась напряженность в Европе: взрывы посольств, убийства дипломатов, покушения и обстрелы, теракты на транспорте следовали один за другим в Швейцарии, Франции, Германии, Болгарии в 1995–1997 гг. Именно в эти годы произошла, по выражению М.З. Ражбадинова, «афганизация и интернационализация некоторых исламистских групп, выдвинутых из Алжира и Египта». Судя по всему, из них и им подобных тунисцев, марокканцев, йеменцев были созданы группы, решившие «любым способом отомстить США за их политику на Ближнем Востоке». Боевики этих групп связь поддерживали лишь со своими командирами (в целях конспирации). Поэтому из арестованных в 1993–2000 гг. 50 террористов мало кто знал о Бен Ладене. Но это не мешало ему и его помощнику аз-Завахири успешно внедрять тактику действий небольших ячеек по 5 чел.,

управление которыми было децентрализовано, и каждый боевик знал только своего шефа. Это лишь помогало Бен Ладену и аз-Завахири эффективно руководить их действиями и координировать их.

Уже после начала военной операции США в Афганистане в конце 2001 г. «Аль-Каида» организовала ряд дерзких терактов, дабы показать, что она жива и без своих баз в Афганистане. 11 апреля 2002 г. при взрыве у синагоги на острове Джерба (Тунис) погиб 21 чел. 8 мая того же года 14 французских специалистов погибли при взрыве их автобуса в Карачи (Пакистан). В октябре 2002 г. был взорван французский супертанкер в Йемене. Тогда же погибли американский солдат при обстреле в Кувейте и дипломат США в Иордании. Самым же грандиозным в том месяце оказался взрыв ночного клуба на острове Бали (Индонезия), унесший жизни 190 чел. В итоге с октября 2001 г. по ноябрь 2002 г. во время 20 терактов в 8 странах погибло около 100 граждан стран Запада, а только посольства США в семи государствах не раз подвергались опасности и даже вынуждены были приостанавливать свою деятельность. Бен Ладен, обратившись в ноябре 2002 г. к жителям Запада, сказал: «Если вам больно видеть своих соотечественников, погибших в Тунисе, Карачи, на Бали и в Аммане, вспомните о наших детях, убитых в Палестине, Ираке и Афганистане». При этом война в Ираке тогда еще не началась, и речь шла о мести за жертвы американских бомбардировок 1991 и 1998 годов.

Исламо-экстремизм за последние годы интенсифицировал свою деятельность, стараясь распространить ее на новые территории, например, на Африку, Америку, но особенно – на Юго-Восточную Азию. Здесь уже в 80-е годы действовали «Исламский фронт освобождения моро» и «Фронт национального освобождения моро» на Филиппинах, «Объединенная организация освобождения» и «Фронт национального освобождения» мусульман Паттани (южной провинции Таиланда), «Араканская повстанческая армия» в Мьянме (бывшей Бирме). Обо всем этом было известно. Но, очевидно, преследование этих групп плохо вписывалось в стратегию «прикармливания» исламо-экстремизма как якобы слепого орудия.

А ведь «Аль-Каида» давно поддерживает исламистскую группировку «Абу Сайяф» на Филиппинах, где, по заявлениям властей, «исламисты смешались с коммунистами и теперь портят жизнь и согражданам, и соседям». В Индонезии в 2000–

2004 г. произошло около 50 терактов, в ходе которых погибли сотни людей, включая 160 иностранцев. Здесь давно уже действует экстремистская группировка «Джамаа исламийя», считающаяся филиалом «Аль-Каиды» и поставившая целью создать на базе шариата «новый азиатский халифат» в составе Индонезии, Малайзии, Брунея, Сингапура, южных районов Мьянмы (Бирмы), Таиланда и Филиппин. Именно ее боевикам Бен Ладен отдал приказ: «Убивайте находящихся в Индонезии граждан США и их союзников, притесняющих мусульман во всем мире». Но после разгрома основных баз «Аль-Каиды» в Афганистане многие ее функционеры перебравшись в Индонезию, где создали новые структуры и установили новые контакты. Это, очевидно, подтолкнуло их к большей конспирации, что и объясняет смену поведения элитой «Джамаа исламийя» и особенно ее лидера Абу Бакара Башира, уверяющего, что его организации просто не существует. Ему удалось убедить многих в Индонезии и за ее пределами, что «Джамаа исламийя» – миф, созданный ЦРУ и Израилем с целью «бросить тень на ислам». Однако и взрыв на Бали, где погибли и американцы, а также взрыв в августе 2003 г. принадлежащего американцам отеля в Джакарте говорят о том, что «Джамаа» не только существует, но и выполняет указания Бен Ладена.

В обстановке хаоса и террора всегда возникает немало запутывающих картину побочных явлений. В частности, появляются бандформирования, выдающие себя за исламских радикалов, но занимающиеся в основном грабежами, похищениями и вымогательством. Некоторые группы террористов исламом прикрывают свое тайное сотрудничество с структурами (в частности, с армейскими кругами). В стране имеются и другие организации, издавна занимавшиеся «джихадом» против немусульманских меньшинств, в частности «Ласкар джихад» (Воины джихада), пославшая в 1998 г. 4 тыс. боевиков против христиан Молуккских островов и получившая за это значительную помощь от Саудовской Аравии и Йемена. Переговоры с «Аль-Каидой» тогда же о получении денег и оружия вела на острове Сулавеси другая организация фундаменталистов – «Дар уль-ислам» (Страна ислама). На севере Суматры в округе Аче много десятилетий борется за создание независимого исламского султаната «Движение за свободный Аче» (ДСА). Его руководство находится в Европе (лидер Хасан Тиро

– в Швеции), а многие рядовые и командиры обучаются в странах Ближнего Востока.

С началом антиталибской операции США исламисты начали в Индонезии небывало резкую антиамериканскую кампанию. Сказалось и пребывание некоторых из них (например, вождя «Ласкар джихад» Д.Толиба) в Пакистане и Афганистане, служба сотен (по другим данным, – тысяч) индонезийцев в армии «Талибана». Уже осенью 2001 г. только в Джакарте 2 тыс. чел. записались в добровольцы для войны против США в Афганистане, организовывались шествия с антиамериканскими лозунгами и угрозами, избиение христиан (после первых бомбардировок Афганистана) в г. Макассар (о. Сулавеси) объявили «местью за афганских братьев». В декабре 2001 г. было сообщено об обнаружении на Сулавеси лагерей для подготовки террористов и об аресте тайно прибывших в страну 2 афганцев и 2 пакистанцев. Прошел слух о якобы приезде сюда «самого» Бен Ладена, а лидер Сингапура Ли Куан Ю назвал Индонезию «главным оплотом «Аль-Каиды» в Юго-Восточной Азии». Вряд ли это так. Но, поскольку достоверной информации об «Аль-Каиде» очень мало, все может быть. Тем более, что за последние годы власти Индонезии вынуждены были установить взаимодействие с властями Малайзии и Филиппин, ибо выяснилось, что ячейки «Джамаа исламийя» действуют теперь уже на территории всех трех стран. Очевидно, в какой-то мере этому мог способствовать и поток беженцев из Афганистана (2,7 млн. чел. к концу 80-х годов), с трудом сдерживаемый и в этих странах, и в соседней Австралии.

Исламский терроризм, где-то затухая, где-то вспыхивая вновь, в целом не ослабевает. Скорее, он просто совершенствует свою организацию и тактику, становясь еще более скрытым и непознаваемым для своих противников. И то, что мы узнали только в 2004 г., говорит скорее о его территориальной экспансии и все большей интернационализации. В частности, исламские сепаратисты, уже давно контролирующие три провинции на юге Таиланда, намерены в 2005 г. с помощью единомышленников из Малайзии продвинуться в центр и на север страны. В конце 2004 г. они устроили ряд показательных терактов. А всего за этот год только в одном из городов на юге в боях армии с 3 тыс. боевиков погибло 570 чел. За этот же год в Чечне ловили арабских наемников, завербованных в мечетях Великобритании, в США – палестинцев и египтян,

вербовавших американцев для участия в «джихаде» в Афганистане, Косово, Чечне и Сомали. На севере Кипра обнаруживались лагеря для подготовки чеченских боевиков, а в самой Чечне среди убитых боевиков находили не только арабов, но и турок. Аресты иранских террористов во Франции и пакистанских – в Италии дополняют картину¹⁵⁷.

Иными словами, с конца прошлого века, а особенно после 11 сентября 2001 г. исламо-экстремизм окончательно принял международный, транснациональный характер. Теряя этнические корни и какую-либо историко-культурную самобытность, он постепенно превращается в транснациональное движение фанатиков-сектантов, стремящихся к реализации своей утопии средствами насилия, идейного подчинения и обезличивания целых народов и государств. Иллюзорность, нереальность этой цели очевидна. Но столь же очевидно, что понимание этого к сторонникам исламизма (не столь уж малочисленным, к сожалению) придет лишь после мучительных поисков и социальных метаморфоз, во многом через преодоление самих себя, своих предубеждений, предрассудков и антипатий, в ходе модернизации экономики, культуры и механизмов общественной жизни. И, конечно, очень многое, даже слишком многое, будет зависеть от встречного движения Запада, его способности понять и оценить мир ислама, найти с ним взаимопонимание, убедившись в обоснованности его немалых претензий к Западу.

¹ Кепель, Жиль. Указ. соч., с. 104–108; Мухаметшин Ф.М. Указ. соч., с. 72–73; Roy O. Op. cit., с. 62.

² Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Указ. соч., с. 98; Кепель, Жиль. Указ. соч., с. 42–45, 354.

³ Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985, с. 150.

⁴ Ан-Нахдж. Дамаск, 1985, № 7, с. 35.

⁵ Азия и Африка сегодня, 1994, № 11, с. 24; Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке. М., 1999, с. 5–7.

⁶ Многие исследователи в 1979–1980 гг. затруднялись дать определение характеру революции в Иране. Посетивший в 1979 г. Институт востоковедения АН СССР Анвар Абд аль-Малик (тогда вице-президент Международной ассоциации социологов) чуть ли не первым рискнул заявить, что гегемон революции – «средняя иранская буржуазия», которая свергла власть шаха и связанных с ним феодальных кругов и бюрократического капитала, а силу духовен-

ства использует для дальнейшего торможения и свертывания революции. В этой схеме автору, участвовавшему в беседе с Абд аль-Маликом, уже тогда представлялось явно преувеличенным значение буржуазии ввиду слабости ее современных групп и несамостоятельности (даже «недобуржуазности») фракций, связанных с «базаром», а также явно преуменьшенной роль духовенства, реально всем руководившего.

⁷ Вопросы внешней политики СССР и международных отношений. М., 1981, с. 437–438; Telos. St. Louis, 1986, Vol. 18, № 3, с. 122–127.

⁸ Вообще-то создание такой партии, не расходясь с теорией и практикой «умеренного» политического ислама Маудуди, противоречило более радикальным теориям Кутба, отвергавшего все партии в «подлинно» исламском государстве.

⁹ *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 111–113; *Жданов Н.В., Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 98.

¹⁰ *Жданов Н.В., Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 102–105; *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 44–46; *Мухаметшин Ф.М.* Указ. соч., с. 88–89; *Islam, Muslims and the Modern State*, с. 199.

¹¹ *Дорошенко Е.А.* Указ. соч., с. 206.

¹² Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986, с. 188.

¹³ Ближний Восток и современность. 2003, № 17, с. 258; *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 112–116.

¹⁴ *Жданов Н.В., Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 103, 160; Ислам и проблемы национализма..., с. 188; В Алжире активистов организации «Ахль ад-даава» (Люди призыва) открыто упрекали: «У тебя – борода Хомейни!» (Maghreb – Machreq. P. 1980, № 88, с. 60).

¹⁵ Восток и современность (научно-информ. бюллетень ИВ АН СССР). М., 1985, № 3, с. 45.

¹⁶ *Мухаметшин Ф.М.* Указ. соч., с. 108–109. Дополнительными факторами враждебности к Ирану были опасения арабских монархов, вызванные активной агитацией иранцев за «исламскую республику», а также соперничество Хомейни с ливийским лидером Каддафи за ведущую роль в арабо-мусульманском мире.

¹⁷ Восток и современность, № 3, с. 38–40; Ислам на современном Востоке. М., 2004, с. 313.

¹⁸ Восток и современность, № 3, с. 41–42; *Мухаметшин Ф.М.* Указ. соч., с. 108.

¹⁹ Восток и современность, № 3, с. 42–44.

²⁰ Там же, с. 46; *Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 190; *Кепель, Ж.* Указ. соч., с. 372.

- ²¹ Le Monde. 06.03.1984.
- ²² Восток и современность. № 3, с. 47–49.
- ²³ Ислам на современном Востоке, с. 313–318; Islam, Muslims and the Modern State, с. 11.
- ²⁴ Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке. М., 2001, с. 27.
- ²⁵ Компас (вестник ИТАР-ТАСС), 28 сентября 1999 г., № 38–39, с. 99–101.
- ²⁶ Ближний Восток и современность. 2001, № 12, с. 102–103.
- ²⁷ *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 370–371. Islam, Muslims and the Modern State, с. 279.
- ²⁸ New York Times. 23.05.1990.
- ²⁹ Islam, Muslims and the Modern State, с. 279–280; Middle East Journal, 1992, № 46, с. 273.
- ³⁰ Islam, Muslims and the Modern State, с. 281.
- ³¹ Ibid, с. 281–285.
- ³² *Жданов Н.В., Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 152; *Кепель, Жиль*. Указ. соч, с. 129–131; Middle East International. 03.03.1995, с. 16; *Roy O.* Op. cit., с. 72.
- ³³ *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 132–134.
- ³⁴ Там же, с. 135–137, 374–375.
- ³⁵ *Жириновский В.* Исламская дуга (Россия – Афганистан). М., 2000, с. 59–60, 66.
- ³⁶ Ислам на современном Востоке, с. 107; *Roy O.* Op. cit., с. 76, 83.
- ³⁷ *Roy O.* Op. cit., с. 94. По концепции О.Руа, эта война вызвана особой враждебностью к шиизму «неофундаменталистских движений» суннитов во главе с близкой к «сунитским улемам» Пакистана группировкой «Сепак-и сахэбан», противостоящей шиитскому движению «Тахрик-и нифаз-и джаффари».
- ³⁸ Ислам на современном Востоке, с. 108, 129, 149; Региональные конфликты в Азии и Северной Африке. М., 1997, с. 87.
- ³⁹ *Булатов Ю.А.* Хальк и Парчам в борьбе за политическое лидерство в демократическом движении Афганистана в последние годы существования монархии. М., 1996, с. 20–67; *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 137.
- ⁴⁰ Central Asia. Current Situation and Future Prospects. New Delhi, 1993, с. 7, 16, 28; Central Asia and the Caucasus after the Soviet Union. Gainsville (USA), 1994, с. 142, 159–161, 182.
- ⁴¹ *Жданов Н.В., Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 219.
- ⁴² *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 136, 142, 376–377.
- ⁴³ Ислам на современном Востоке, с. 258; Ближний Восток и современность. 2003, № 17, с. 163–165.

⁴⁴ Ислам и исламизм. М., 1999, с. 154; *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 144–148.

⁴⁵ *Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 40–41; *Rochot R.* La Grande Fièvre du monde musulman. P., 1981, с. 149–150; *Le Monde*. 02.08.1984.

⁴⁶ *Le Monde*. 03.08.1981.

⁴⁷ *L'Humanité*. 22.5–6.6.1991.

⁴⁸ *Le Monde*. 20–27.7.1984.

⁴⁹ *Баширов Д.Д.* Усиление исламского фактора в Египте и его влияние на общественно-политическую жизнь страны (70–80-е годы). М., 1992 (канд. дисс.), с. 14–79.

⁵⁰ *Ражбадинов М.З.* Указ. соч., с. 59–66.

⁵¹ Там же, с. 63–64; *The Islamic Impulse*. Georgetown, 1987, с. 130.

⁵² *Баширов Д.Д.* Указ. соч., с. 114–129; *Васильев А.М.* Египет и египтяне. М., 1986, с. 172. По данным С.А. Кириллиной, к концу XX в. в Египте насчитывалось уже 76 суфийских братств (включая 53 ответвления наиболее крупных из них) и до 10 млн. их приверженцев.

⁵³ *Kepel, Gilles.* Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Faraoh. California. 1986, с. 145.

⁵⁴ *Баширов Д.Д.* Указ. соч., с. 216.

⁵⁵ *Ражбадинов М.З.* Указ. соч., с. 66–68; *The Middle East Journal*. Washington. 1982, № 3, с. 349.

⁵⁶ *Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 18–19; *Le Monde*. 23.08.1984.

⁵⁷ *Ражбадинов М.З.* Указ. соч., с. 178–190; Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке. М., 1999, с. 8; *Правда*. 03.05.1990.

⁵⁸ *Ражбадинов М.З.* Указ. соч., с. 195, 206–208.

⁵⁹ Ислам на современном Востоке, с. 262–267; *Ближний Восток и современность*, 2003, № 17, с. 164.

⁶⁰ *Саадаллах, Белькасем.* Аль-харака аль-ватанийя аль-джазаирийя (Алжирское национальное движение). Бейрут, 1969, с. 140.

⁶¹ *Nouschi A.* La naissance du nationalisme algérien. Paris, 1962, с. 68.

⁶² *Турки Рабах.* Аш-шайх Абд аль-Хамид Ибн Бадис, фальсафатуху ва джухудуху фи-т-тарбийя ва-т-таалим (Шейх Абд аль-Хамид Бен Бадис, его философия и деятельность по воспитанию и просвещению), Алжир, 1969, с. 364.

⁶³ *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе, с. 206.

⁶⁴ *L'Annuaire de l'Afrique du Nord*. Aix-en-Provence. 1974, с. 55.

⁶⁵ *El Moudjahid*. Alger. 29.2.1980.

⁶⁶ *Islam: State and Society*. London-Riverdale, 1988, с. 191.

⁶⁷ *Eveno P.* L'Algérie. P., 1994, с. 92, 100; *Labat S.* Les islamistes algériens. P., 1995, с. 30; *L'Algérie en quelques chiffres*. Alger, 1982, с. 3.

- ⁶⁸ Algérie-Actualité. Alger, 1981, № 834, с. 4–5; Maghreb-Machreq. P., 1980, № 88, с. 60.
- ⁶⁹ *Бабкин С.Э.* Указ. соч., с. 96; Islam: State and Society, с. 191.
- ⁷⁰ El Moudjahid. 09–10.05.1976.
- ⁷¹ Аш-Шааб (Народ). Алжир. 04–05.04.1981; Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986, с. 239.
- ⁷² *Dejeux J.* Identité nationale, idéologie arabo-islamique et revendication berbérophone en Algérie. Turku (Finland), 1983, с. 21.
- ⁷³ L'Express. P., 1988, № 1722, с. 52.
- ⁷⁴ Азия и Африка сегодня, 1991, № 12, с. 27.
- ⁷⁵ El Moudjahid, 25.06.–01.07.1990.
- ⁷⁶ Le Monde. 12.07.1990.
- ⁷⁷ *Charney J.-P.* La vie musulmane en Algérie. P., 1991, с. 404.
- ⁷⁸ Восток, 1993, № 1, с. 146–147; *Stora B.* Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance. P., 1994, с. 118.
- ⁷⁹ *Бабкин С.Э.* Указ. соч., с. 121.
- ⁸⁰ *Labat S.* Les islamistes algériens, с. 90–95.
- ⁸¹ *Eveno P.* L'Algérie, с. 128; Moudjahid. 23.11.1993.
- ⁸² *Carlier O.* Entre Nation et Jihad. P., 1995, с. 18–20; Le Monde 14–15.05.1995.
- ⁸³ *Carlier O.* Op. cit., с. 21–28; *Labat S.* Op. cit., с. 96–97, 227–231; Monde Diplomatique. P., 1994, № 479, с. 1.
- ⁸⁴ Азия и Африка сегодня, 1995, № 7, с. 39; *Бабкин С.Э.* Указ. соч., с. 117; *Burgat F.* Op. cit., с. 161–162; Le Monde, 19–20.05.1996.
- ⁸⁵ Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке, с. 155–156; *Миронова Е.И., Бабкин С.Э.* Алжир: поиск гражданского согласия. (Уч. зап. Ин-та Африки РАН, вып. 14). М., 1999, с. 24–29. *Burgat F.* Op. cit., с. 161–162.
- ⁸⁶ *Ланда Р.Г.* История Алжира. XX век. М., 1999, с. 237; *Поляков К.И.* Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. М., 2001, с. 30.
- ⁸⁷ *Ланда Р.Г.* Указ. соч., с. 233–235, 246–247; Les Arabes du Message à l'Histoire, с. 581–585.
- ⁸⁸ Русская мысль. Париж. 04.09–23.10.1997; Résumé de l'actualité nationale. Alger, 07.06.1997.
- ⁸⁹ *Сапронова М.М.* Политика и конституционный процесс в Алжире (1988–1999). М., 1999, с. 104–154.
- ⁹⁰ Азия и Африка сегодня, 2004, № 8, с. 25–27.
- ⁹¹ *Миронова Е.И.* Алжир: смена приоритетов развития. М., 2004, с. 72, 109.

⁹² *Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 27–31; Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986, с. 239–241; Syria under Assad. London – Sydney. 1987, с. 32.

⁹³ International Herald Tribune. 18.02.1982.

⁹⁴ *Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 32; *Burgat F.* Op. cit., с. 122; Syria under Assad, с. 32–34.

⁹⁵ Afrique-Asie. P., 1982, № 260, с. 30.

⁹⁶ *Ахмедов В.М.* Сирия на рубеже столетий. Власть и политика. М., 2003, с. 10–22; Syria under Assad, с. 63–65, 73.

⁹⁷ Monde Diplomatique. 1984, № 358, с. 12–13; Syria under Assad, с. 28–32; Syrie et le Monde Arabe. 25.01.1984, с. 2–7, 56; UN Statistical Yearbook. N.Y., 1984, с. 15.

⁹⁸ *Roy O.* L'echec de l'Islam politique. P., 1992, с. 142; Syria under Assad, с. 65.

⁹⁹ Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке, с. 62.

¹⁰⁰ *Ахмедов В.М.* Указ. соч., с. 35.

¹⁰¹ Там же; United States Policy toward the Middle East and Persian Gulf. Hearings before the Subcommittee on Europe and the Middle East. Washington, 1992, с. 73–120.

¹⁰² *Ахмедов В.М.* Указ. соч., с. 36–40; United States Policy toward..., с. 2–53.

¹⁰³ *Котлов Л.Н.* Иордания в новейшее время. М., 1962, с. 149.

¹⁰⁴ Национализм и фундаментализм..., с. 62.

¹⁰⁵ *Кудрявцев А.В.* Исламский мир и палестинская проблема. М., 1990, с. 108–109.

¹⁰⁶ Национализм и фундаментализм..., с. 60–61.

¹⁰⁷ Там же, с. 61; *Поляков К.И.* Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. М., 2001, с. 90.

¹⁰⁸ *Кудрявцев А.В.* Указ. соч., с. 106–113.

¹⁰⁹ *Барковский Л.А.* Арабское население Израиля. М., 1988, с. 11; Monde Diplomatique, 1983, № 353, с. 6; The Middle East. Washington, 1990, с. 178.

¹¹⁰ Независимая газета. 02.10.2000; *Burgat F.* Op. cit., с. 176–177.

¹¹¹ The Superpowers and the Challenge of Peace in the Middle East. Queenstown (USA), April 4–7, 1990, с. 5.

¹¹² Ближний Восток и современность. 2001, № 11, с. 153–158; *Burgat F.* Op. cit., с. 178–179.

¹¹³ Monde Diplomatique. 2001, № 570, с. 1–2, 13–15.

¹¹⁴ Азия и Африка сегодня, 2004, № 7, с. 40–41; Ближний Восток и современность, 2001, № 11, с. 148–149; Известия. 16.12.2002; La Presse de Tunisie. Tunis, 14.05.2001.

¹¹⁵ Подробнее см.: Азия и Африка сегодня, 1994, № 11, с. 2–8; Известия, 11.03.2003; ABC. Madrid. 29.03.2003.

¹¹⁶ *Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 35–37.

¹¹⁷ Там же, с. 38–39; Известия, 13.08.2003.

¹¹⁸ Ислам на современном Востоке, с. 229, 232–234; Известия, 11.02.2003.

¹¹⁹ Известия, 15.11.2004; ABC, 29.03.2003.

¹²⁰ Известия, 08.04.–13.08.2003, 30.12.2004.

¹²¹ Известия, 15.07.–10.11.2003, 02.12.2003, 09.09.–22.12.2004.

¹²² Известия, 01.07.2003.

¹²³ Известия, 05.04.–30.07.2004, 30.12.2004; ABC, 29.03.2003; L'Express. P., 23.10.2003, с. 24.

¹²⁴ *Бабкин С.Э.* Указ. соч., с. 173–202; Ближний Восток и современность. 2004, № 21, с. 17–19; Известия, 12.08.2002; *Burgat F.* L'Islamisme au Maghreb. P., 1988, с. 20–109; L'Express. 23.10.2003, с. 24.

¹²⁵ Ближний Восток и современность. 2004, № 21, с. 14–16; *Игнатенко А.А.* Указ. соч., с. 25–26.

¹²⁶ *Ражбадинов М.З.* Египетское движение «Братьев-мусульман». М., 2004, с. 321–327.

¹²⁷ Азия и Африка сегодня. 2004, № 8, с. 74–75; Ближний Восток и современность. 2004, № 21, с. 15–17; *Васильев А.М.* История Саудовской Аравии, с. 539–549.

¹²⁸ Известия, 14.05.2003–31.05.2004.

¹²⁹ Известия, 07.09.–07.12.2004.

¹³⁰ *Габисов Б.Г.* Чеченцы и ингуши (проблема происхождения). Грозный, 1991, с. 5; Чечня и чеченцы. Элиста, 1990, с. 50–81.

¹³¹ *Ланда Р.Г.* Ислам в истории России. М., 1995, с. 96, 114; Central Asia and the Caucasus after the Soviet Union. Gainesville, 1994, с. 85.

¹³² *Ахмадов Ш.Б.* Имам Мансур. Грозный, 1991, с. 7–287.

¹³³ *Еремеев Д.Е.* Этногенез турок. М., 1971, с. 171; Родина. 2000, № 1–2, с. 138–141; *Казиев Ш.* Имам Шамиль. М., 2001, с. 14–364; *Чичагова М.Н.* Шамиль на Кавказе и в России. Уроки истории. М., 1999, с. 7–69.

¹³⁴ *Абумуслимов, Саид-Хасан.* Геноцид продолжается. Киев, 1995, с. 78–79; *Dunlop J.B.* Russia confronts Chechnya. Roots of a separatist conflict. Cambridge, 1998, с. 31–32.

¹³⁵ *Ланда Р.Г.* Указ. соч., с. 116, 172; Родина. 2000, № 1–2, с. 152; *Dunlop J.B.* Op. cit., с. 29–33, 59; *Pipes R.* The Formation of the Soviet Union. Cambridge (Mass.), 1957, с. 96.

¹³⁶ Ланда Р.Г. Указ. соч., с. 181–183, 211, 228, 231, 234–235; Родина, 2000, № 1–2, с. 154–163; *Central Asia and the Caucasus*, с. 85, 96–97; *Dunlop J.B.* Op. cit., с. 36–51.

¹³⁷ Авторханов А. Империя Кремля. М., 1991, с. 58; Из истории ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный, 1992, с. 100; Родина, 2000, № 1–2, с. 164–165; *Dunlop J.B.* Op. cit., с. 51–61.

¹³⁸ Абумуслимов, Саид-Хасан. Указ. соч., с. 79; Родина, 2000, № 1–2, с. 183–185; *Dunlop J.B.* Op. cit., с. 62–81.

¹³⁹ Нухаев, Хож-Ахмед. Ведено или Вашингтон. М., 2001, с. 98–99; *Dunlop J.B.* Op. cit., с. 80–81, 86; *Yemelianova, Galina M. Russia and Islam. N.-Y. 2002*, с. 179.

¹⁴⁰ Ланда Р.Г. Указ. соч., с. 248–250; Коммунист. М., 1988, № 3, с. 87–95; *Dunlop J.B.* Op. cit., с. 148.

¹⁴¹ Завтра. 1994, № 51 (56), с. 4–6; Известия, 16.08.1994, 14.01.1995; Литературная газета, 25.01.1995; Независимая газета, 11.02–22.09. 1994; Новое время. 1993, № 12, с. 13.

¹⁴² Ланда Р.Г. Указ. соч., с. 276–278, 280–281; Криминальный режим. Чечня, 1991–1995. Факты, документы, свидетельства. М., 1995, с. 3–10, 88–91; *Dunlop J.B.* Op. cit., с. 136–139, 145, 149, 216–218.

¹⁴³ Известия, 15.07.1995; Литературная газета, 07.06.1995; Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1995, вып. 2, с. 94.

¹⁴⁴ Нухаев, Хож-Ахмед. Указ. соч., с. 111–113; Независимая газета, 10.12.2000; Центральная Азия и Кавказ. 1999, № 4 (5), с. 103; *Yemelianova, Galina. M. Op. cit.*, с. 175, 177, 178, 181–185.

- ¹⁴⁵ Известия, 14.11.2002, 02.09.–22.12.2004; Газета, 30.10.2002.
- ¹⁴⁶ *Нухаев, Хож-Ахмед*. Указ. соч., с. 125–126; Газета, 30.10.2002.
- ¹⁴⁷ Подробнее см. серию статей *В. Речкалова* (Известия, 06.–10.12.2004).
- ¹⁴⁸ *Нухаев, Хож-Ахмед*. Указ. соч., с. 124–126; *Ражбадинов М.З.* Египетское движение..., с. 374–379; *Yemelianova, Galina. M.* Op. cit., с. 202.
- ¹⁴⁹ Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке, с. 34–49; Проблемы национального самоопределения на современном этапе. М., 1997, с. 142–145.
- ¹⁵⁰ Ближний Восток и современность. 2002, № 16, с. 37–39, 54, 179–185; Исламизм и экстремизм..., с. 159–166.
- ¹⁵¹ Ближний Восток и современность. 2003, № 17, с. 6–11.
- ¹⁵² *Ермаков И., Микульский Д.* Ислам в России и Средней Азии. М., 1993, с. 31; Ислам на постсоветском пространстве: Взгляд изнутри. М., 2001, с. 130–150, 155–169; *Central Asia. Current Situation and Future Prospects. New-Dehli*, 1993, с. 12; *Central Asia and the Caucasus...*, с. 141–148.
- ¹⁵³ Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке, с. 161–171; Ислам на постсоветском пространстве..., с. 138–142, 161–165, 197; Независимая газета. 01.09. и 11.11.2000; *Political Islam and conflicts...*, с. 119–133.
- ¹⁵⁴ *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 232–247, 395–399; *Ражбадинов М.З.* Египетское движение..., с. 371–373; *Ражбадинов М.З.* Радикальный исламизм..., с. 191–193; Известия, 21.09.–22.11.1995, 27.11.1999; Правда, 21.01.–18.09.1992; Литературная газета, 18–26.08.1998; *Le Monde*. 15.05.1996.
- ¹⁵⁵ Проблемы национального самоопределения..., с. 115–125; Известия, 06.05.1997–21.07.1999; Компас, 1999, № 38–39, с. 68; Литературная газета, 12.08.1998; Россия и мусульманский мир. М., 1998, № 5 (7), с. 126–130; Русская мысль, 17–23.04.1997; Труд, 06.07.–17.08.1999; *Le Monde*, 17.05.1997.
- ¹⁵⁶ Европа и Россия: проблемы южного направления. Средиземноморье – Черноморье – Каспий. М., 1999, с. 185–239, 269–288; *Romer J.-Ch. Géopolitique de la Russie. P.*, 1999, с. 15–19.
- ¹⁵⁷ Азия и Африка сегодня. 2004, № 7, с. 42–43; Ближний Восток и современность. 2002, № 16, с. 229–236, 2003, № 18, с. 20–23; Ислам на современном Востоке. М., 2004, с. 108–114, 125–126, 230–231; Известия, 14.11.2002–28.12.2004; *Ражбадинов М.З.* Египетское движение..., с. 371–373; *Islam, Muslims and the Modern State*, с. 174–196.

Глава IV ЭВОЛЮЦИЯ К «ПОСТИСЛАМИЗМУ»

§ 1. Исламизм и традиционализм

Практически все мусульманские государства во второй половине XX в. встали перед трудной проблемой противодействия исламо-экстремизму. Однако первые попытки справиться с ним путем религиозных диспутов, опоры на авторитет племенных вождей, тем более путем принудительной секуляризации всех сторон жизни (как в Тунисе при Бургибе) или подчинения ислама задачам национализма (как в Египте при Насере) в конце концов оказались безуспешны. Более удачны были комплексы мер, сочетавшие социально-экономические, политические, военно-полицейские и идеологические акции (как в Сирии при Хафезе Асаде и Тунисе при Бен Али).

Наиболее эффективно все же исламу сопротивляются традиционные институты мусульманского общества, такие, как харизма наследственного правителя или сакрализованная власть ортодоксального духовенства, обычно придерживающегося умеренных (в том числе умеренно-фундаменталистских) взглядов, не совместимых с политическим насилием.

Большую роль в торможении влияния исламо-экстремизма играет суфизм. Поэтому власти, например, Саудовской Аравии, ранее его отвергавшие, теперь не прочь поддержать и использовать в борьбе с исламистской оппозицией. То же самое сделали секуляристы-баасисты Сирии в Ливане, где они содействовали суфийской Ассоциации исламских благотворительных проектов.

Особенно эффективно сочетание традиционного характера власти (например, монархии), харизмы ее носителя и влияния духовенства, как в хашимитской Иордании, где исламисты на последних выборах в июне 2003 г. получили 20 из 110 мест в парламенте, а коалиция монархистов – половину всех мест. Несомненную роль играет и происхождение правящей династии – Хашимитов, к роду которых принадлежал пророк Мухаммед. В других монархиях определенную роль играет дав-

ность пребывания династии на троне (с 1782 г. на Бахрейне), многочисленность правящего клана (в Катаре – до 10% населения), слияние в руках правителя светской и религиозной власти, как в Марокко, где к тому же официальный (по конституции 1992 г.) лозунг гласит: «Бог, Родина, Король». Теократический характер носит власть и в других арабских монархиях, например, в Саудовской Аравии¹.

Однако традиционализм не всегда срабатывает, в том числе в упомянутых государствах. Поэтому говорить в настоящее время о привнесении в мир ислама социальной, тем более идеологической и политической стабильности очень трудно, а во многом и преждевременно. Жиль Кепель прав, констатируя, что «оппозиционные исламистские движения переживают беспрецедентный моральный кризис», который выражается и в постепенном осознании неэффективности насилия (особенно в Египте и Алжире), и в потере собственного лица в процессе прислуживания военным или гражданским диктаторам (наиболее яркие примеры тому – Индонезия в период правления Сухарто или Пакистан при Айюб-хане и Зия уль-Хаке), и в неспособности преодолеть межконфессиональные (а еще чаще межнациональные) противоречия внутри самой мусульманской общины (в Пакистане, Афганистане, Ираке, Ливане). То же самое относится и к экономическому краху всех масштабных хозяйственных проектов исламистов, где бы они их ни пытались реализовать, да и к идеологическому отступлению исламо-экстремистов, многие из которых (от Марокко и Алжира до Иордании и Малайзии) уже вынуждены выступать, причем исходя из интересов собственного выживания, за «гражданское общество», «плюрализм», «права женщин», «право на инакомыслие» и даже необходимость «просвещенной интерпретации религии».

Разумеется, всё это признают в основном те, кто, разочаровавшись в идеалах «исламской революции» и убедившись в росте «недовольства населения муллократией», отошел от исламо-экстремизма и в некоторых случаях даже видит, подобно живущему в Женеве Тарику Рамадану (внучатому племяннику основателя движения «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банни и кумиру мусульманской молодежи Западной Европы), «в европейской демократии способ защиты от деспотизма, царящего в большинстве мусульманских стран». Тем не менее вряд ли можно оспорить следующий тезис Кепеля: «Сегодня исламизм больше не находится в зените своего могущества». И во мно-

гом потому, что он «строил планы на будущее, но завяз в прошлом». Почему же это произошло?

Исламизм зародился в стремительно развивавшемся XX веке как своего рода фактор обновления традиционного мусульманского общества, его очищения от всяческой «скверны», от всего наносного, в том числе «тлетворного влияния» западных «нечестивцев». Вместе с тем бесспорно, что «с конца 60-х годов расцвету исламской утопии способствовал репрессивный и авторитарный характер почти всех государств мусульманского мира, а не только моральный крах национализма и экономические неурядицы»².

Достаточно убедительное подтверждение этого положения, как и наглядную иллюстрацию последующей эволюции исламизма в современном исламском социуме, демонстрирует ход событий в Судане. Здесь исламизм как течение, сформировавшееся под влиянием «Братьев-мусульман» соседнего Египта, зародился еще в 1944 г., но долго не мог конкурировать ни с мощными структурами суфийских братств Аль-Ансар и Аль-Хатмийя, стоявших за спиной основных политических партий страны – «Умма» (Нация) и Юнионистско-демократической (ЮДП), ни даже с компартией, пользовавшейся поддержкой в кругах интеллигенции и городских рабочих. Кроме того, в стране действовали и другие суфийские братства – Ахмадийя, Кадирийя, Самманийя, Шадилийя, Идрисийя, Рашидийя, Сенусийя, Исмаилийя, Джаафарийя, Накшбандийя. Численность их сторонников колебалась от 5 млн. чел. (Аль-Ансар) до нескольких тысяч или даже сотен.

К тому же суданское общество было чрезвычайно пестрым по своему социальному, этноконфессиональному и даже расовому составу: 52% его составляли чернокожие африканцы и лишь 39% – арабы (включая кочевников-бедуинов). Остальные были греками, левантинцами (выходцами из Сирии и Ливана), среди которых выделялись «халаба» (уроженцы Халеба), мигрантами из Египта и соседних африканских стран. В то же время к концу XX в. 70% суданцев были мусульманами-суннитами, говорившими в подавляющем большинстве случаев (и независимо от происхождения и цвета кожи) по-арабски; 5% были христианами (главным образом коптами-египтянами или сирийско-ливанскими маронитами, униатами, католиками, протестантами). Наконец, 25% суданцев были последователями местных традиционных культов (в основном анимистами). По

некоторым данным, две трети населения Юга в 90-е годы исповедовало африканские культы, 19% – ислам, 17% – христианство³.

С 1965 г. исламисты, объединившиеся во Фронт исламской хартии (ФИХ) во главе с вышедшим из суфийской знати харизматическим лидером Хасаном ат-Тураби (родившимся в 1932 г., с 1957 г. – магистром права в Оксфорде, а с 1964 г. – доктором юриспруденции в Париже), стали постепенно усиливать свое влияние, успешно выступая на выборах различного уровня. Но с приходом к власти в 1969 г. генерала Нимейри ФИХ был распущен, а его лидер брошен в тюрьму, где провел 7 лет, что создало ему ореол мученика. К тому же написанная им в заключении книга «Положение женщины в исламе», призывавшая женщин к участию в жизни общества, привлекла на его сторону студенческую молодежь, ранее следовавшую за светскими партиями. Выйдя из тюрьмы в 1977 г., ат-Тураби и его сторонники воспользовались ситуацией для проникновения в госаппарат, армию и финансовые учреждения, создаваемые Саудовской Аравией, с которой у Судана установились тесные экономические и политические отношения с 1973 г. Особо следует сказать о человеческих связях – постоянных миграциях суданцев в аравийские государства, где их численность достигла 1 млн. чел., а их валютные переводы на родину стали существенным вкладом и в средства существования значительной части соотечественников, и в обогащение исламистов, взявших под контроль исламские банки страны (в основном филиалы и партнеры саудовских банков)⁴.

После краха диктатуры Нимейри в 1985 г. (при котором исламисты то были в чести и проводили в жизнь декреты о введении самых жестоких норм шариата вплоть до отрубания рук и побивания камнями, то преследовались) последователями ат-Тураби был создан Национальный исламский фронт – НИФ («Аль-джабха аль-кауимийя аль-ислаимийя»), который в апреле 1986 г. завоевал 51 место депутата⁵. Оказывая давление на постоянно менявшиеся кабинеты, НИФ постепенно добился (с 1988 г.) 3 постов в правительстве, причем ат-Тураби сначала – министр юстиции, потом стал вице-премьером и министром иностранных дел. С этого момента НИФ – опять влиятельная часть правящей коалиции и один из важнейших сторонников продолжения войны на Юге (которую с небольшими перерывами вели практически все правительства Судана). Бо-

лее светских партий и даже больше верхушки армии НИФ был заинтересован в подавлении немусульманских и неарабских племен и этносов южной части страны, среди которых исламисты не могли получить ни поддержки, ни популярности⁶.

Именно поэтому НИФ организовал массовые манифестации, кое-где сопровождавшиеся стычками с полицией и представителями светских партий, с целью срыва ноябрьского соглашения 1988 г. с южанами о прекращении огня и «замораживании шариата» на юге страны. Под давлением НИФ парламент отклонил это соглашение. Исламисты категорически не хотели ни урегулирования проблем Юга, ни усиления ЮДП, предложившей подобное урегулирование⁷. В дальнейшем они торпедировали все шаги в этом направлении. И хотя военный переворот 30 июня 1989 г. сопровождался формальным запрещением деятельности всех партий, включая НИФ, на деле ат-Тураби и его приверженцы, судя по всему, сыграли в организации и осуществлении этого переворота не последнюю, а может быть, и решающую роль⁸.

Оснований так считать имеется немало. Исламисты уже с 1978 г. заполнили правительственную администрацию, командные звенья армии и руководящий состав ведущих банков страны. Практически все важные мероприятия с участием военных происходили в то время если не по их прямому указанию, то с их согласия и при их активном участии. Из 13 гражданских членов созданного военными нового кабинета министров только двое не были исламистами. Возглавивший после переворота одновременно Совет командования революцией национального спасения (СКРНС), правительство и министерство обороны генерал Омар аль-Башир сам был в свое время функционером военной милиции НИФ, которая в то время насчитывала 80 тыс. бойцов, т.е. около двух третей численности суданской армии⁹. Уже одно это последнее обстоятельство, не говоря о перечисленных выше, заставляло считаться с исламистами любую силу в стране, в том числе и военных, среди которых, как уже отмечалось, было очень много и явных, и тайных приверженцев НИФ, а еще больше – им сочувствовавших. Да и поведение самого ат-Тураби, после переворота вроде бы оставшегося в тени, но весьма активно в своих выступлениях и интервью представавшего в роли ведущего идеолога нового режима, не оставляет сомнений в сути начавшегося после 30 июня 1989 г. этапа в истории Судана. «Судан

ныне – самое исламское государство в мире, более исламское, чем Иран», – заявил он во время своего пребывания в России осенью 1994 г. Стоит напомнить, что именно после 1989 г. в Судане стали действовать 20 лагерей по подготовке боевиков из Египта, Алжира, Туниса, Эритреи и Эфиопии¹⁰.

В Судане начала осуществляться принятая СКРНС в январе 1991 г. под давлением исламистов «Программа введения шариата». Были введены наказания для тех, кто не молится по пятницам, порка кнутом для не соблюдающих перерыв на молитву с полудня до 2 часов дня, запрещена торговля спиртным и вообще всякая торговля по пятницам, учрежден отдельный проезд для мужчин и женщин. За всем этим должны были следить специальные «комитеты контроля». НИФ все более и более навязывал стране свою волю, в частности, отправив в отставку троих из 12 членов СКРНС, не согласных с его политикой, а в октябре 1993 г. добившись даже самороспуска СКРНС¹¹. В государственном секторе начались увольнения в ходе проверок «лояльности» рабочих и служащих, вследствие чего уже в 1992 г. безработица среди трудоспособного населения выросла до 30%. Экономическое положение непрерывно ухудшалось, хотя, по мнению ат-Тураби, создание исламского государства на принципах запрета «риба» (ростовщического процента), уплаты «закята» (налога на нужды бедняков, призванного «смягчить социальное неравенство») и «шура» (совета-собрания, «гарантирующего свободу выборов правителя») должно было серьезно помочь делу¹².

НИФ к этому времени был уже достаточно мощной организацией с многочисленным активом до 100 тыс. чел., представительными выборными органами (Всеобщим собранием из 250 делегатов, Генеральным совещательным советом из 60 лидеров, политбюро и секретариатом), военными и разведывательными филиалами, широкими международными связями¹³. Созданная лидерами НИФ в апреле 1991 г. Исламо-арабская народная конференция (ИАНК) объединила исламистов 55 стран, за что ее в СМИ тут же окрестили «зеленым интернационалом». Наличие среди делегатов собравшегося тогда же I Конгресса ИАНК почти всех известных вождей исламизма от алжирца Аббаси Мадани до афганца Гульбединна Хекматиара придало ИАНК довольно значительный вес на международной арене и добавило авторитета ат-Тураби, ставшему генеральным секретарем ИАНК. В 1996 г. он стал председателем пар-

ламенты, т.е. вторым человеком Судана и одним из наиболее влиятельных идеологов мирового исламизма.

Цели ИАНК, сформулированные в ряде резолюций, сводились к сплочению и объединению всех сил исламо-экстремистов. О том же шла речь на II и III конгрессах ИАНК, также созывавшихся в Хартуме в 1993 г. и 1995 г., причем в последнем из них участвовали уже до 300 представителей из 80 стран мира, а среди прочих положений в итоговом документе конгресса предлагалось «поддержать чеченских моджахедов». В осуществление этого призыва в Чечню вскоре было доставлено до 80 тонн оружия и боеприпасов. ИАНК открыто поддерживал исламистов по всему миру и оказывал им помощь из своего фонда в 100 млн. долларов, которым полностью распоряжался ат-Тураби¹⁴. Характерно при этом, что сам он все это отрицал, заявляя, что речи нет «о том, чтобы экспортировать нашу революцию военными методами, мы не настолько сильны, и у нас, увы, нет средств для предоставления финансовой помощи нашим братьям»¹⁵. Однако известно, что подготовленные в Судане боевики потом были обнаружены в террористическом подполье на большом пространстве от Алжира до Чечни, что Тунис и Египет официально предъявляли Судану претензии ввиду содействия суданцев исламистам этих стран.

При всей масштабности международных акций ИАНК (по настоянию ат-Тураби ИАНК сотрудничал и с умеренными исламистами, и с баасистами, даже с палестинскими марксистами, а также с исламистами-неарабами от Турции до Индонезии) и стоящего за ее спиной НИФ исламистам Судана не удалось решить практически ни одной из серьезных внутренних проблем страны, прежде всего – проблему Юга (там за 10 лет господства ат-Тураби погибло до 2 млн. чел.), не говоря уже о явном провале «новой исламской экономики»¹⁶. Даже находясь в апогее своего политического могущества, они не смогли не только искоренить влияние своих главных конкурентов – суфийских братств, но даже хоть немного ослабить их влияние в массах. Особенно это относится к Аль-Ансар, объединяющему в своих рядах, по самым последним сведениям, до 10 млн. чел.¹⁷ Братства, владеющие землей, акциями некоторых фирм и целыми компаниями, имеющие свои вооруженные отряды и обширную клиентуру как в городах, так и особенно в деревне, где позиции исламистов слабы, выстояли в борьбе с репрессиями властей. Они опирались при этом как на давние традиции

своего влияния и обычно наследуемый характер принадлежности к тому или иному братству, так и на систему коранического образования (10681 школа с 567 тыс. учащихся в 1996 г.), контролируемого суфийской верхушкой. Сказались и давние неразрывные связи элиты братств с вождями многих племен, продолжающих играть существенную роль в жизни Судана.

В этих условиях заявлять, как это делал ат-Тураби, о «преодолении» влияния «суфийских тарикатов» было явной ошибкой. Еще большей ошибкой были попытки расправиться после 1989 г. с сотнями чиновников, офицеров, предпринимателей, связанных с братствами¹⁸. Поступая так, исламисты утратили свой былой имидж революционных борцов «против династического и узурпаторского правления», как говорил ат-Тураби, «за правительство высокоморальное, чистое и ответственное перед народом». Преследуя суфиев, НИФ фактически лишь умножил авторитет братств, придав им ореол жертвенности и мученичества. Тем более, что ни экономическая, ни всякая иная политика исламистов особыми успехами похвастаться не могла. Не улучшили их положения и попытки насильно вовлечь (иногда просто формально зачислить) в ряды НИФ целые племена, организации и общины, которые, натянув маску внешней лояльности, фактически не стали союзниками исламистов, оставшись лишь временными и ненадежными попутчиками.

Некоторых успехов исламисты Судана достигли в организации международного женского движения под своей эгидой. Да и то их успех в этом деле во многом объяснялся нетипичной для исламизма оригинальной позицией ат-Тураби, его спором с «Братьями-мусульманами» по поводу того, что женщина не должна ограничиваться лишь домашними хлопотами, должна иметь с мужчиной равные права и нести индивидуальную ответственность за свои поступки¹⁹. Исламские клерикалы-консерваторы, в том числе «Братья», критикуя «еретические» высказывания ат-Тураби, безусловно, не оценили тонкость его расчета на то, что активизация женщин в мире ислама, в подавляющем большинстве своем глубоко верующих, находящихся в плену традиций и старинных обычаев, а потому мыслящих консервативно, лишь умножила бы и укрепила силы исламизма.

В декабре 1999 г. генерал Омар аль-Башир распустил возглавляемый ат-Тураби парламент и ввел чрезвычайное положение, объявив о недопустимости «существования конкурирующих центров власти» и о том, что «Судану угрожают как внутренние,

так и внешние враги». Это был его ответ на учреждение парламентом вопреки воле аль-Башира поста вице-президента, прямых выборов губернаторов 26 провинций и прочих попыток ограничить власть президента. Заодно было использовано неосторожное заявление госсекретаря США М.Олбрайт о желании помочь партизанам на юге Судана. «Американцы начали против нас необъявленную войну», – сказал аль-Башир, обосновав этим введение чрезвычайного положения и перехватив одновременно инициативу у ат-Тураби, монополизировавшего критику Запада²⁰. Акция аль-Башира была равносильна государственному перевороту, ибо означала конец конкуренции армии и НИФ, конец шаткого после 1989 г. двоевластия исламистов и фактически следовавших их курсом военных. После 1999 г. режим аль-Башира стал опираться на блок армии и суфийских братств, из элиты которых еще более интенсивно, чем раньше, стала рекрутироваться и гражданская, и военная бюрократия. При этом началось сближение с Западом, стало уделяться внимание национальному предпринимательству, в основном вышедшему из той же бюрократии, и к интеллигенции западной школы. Наряду с этим режим довольно осторожно вытесняет исламистов из политической жизни, то арестовывая, то освобождая их лидеров во главе с ат-Тураби в зависимости от обстоятельств.

События 1999 г. в Судане говорят о многом, прежде всего еще раз о том, что утопия радикального исламского фундаментализма превращается в нереализуемую химеру, как только возникают возможности ее осуществления на практике. Идеальные схемы рушатся при столкновении с действительностью, как это ранее случилось в Иране или в государстве афганских талибов. Но Судан примечателен еще и тем, что не только армия стала препятствием для экстремистов-фундаменталистов. Одна она (в значительной мере воспитанная и распропагандированная исламистами) вряд ли бы смогла избавиться (к тому же сравнительно легко) от их контроля. Важнейшую роль сыграли суфийские братства, выстоявшие в противоборстве с мощным тоталитарно-идеологическим аппаратом НИФ, да еще возглавляемым столь незаурядным деятелем, как Хасан ат-Тураби. Судан и в этом плане оказался примером для остального мира ислама, доказав, что суфизм, сохранивший влияние в новых условиях, к которым он смог приспособиться, вполне в состоянии победить исламизм. В Судане это, по сути дела, сыграло решающую роль, обеспечив

присоединение к армии, бросившей вызов исламистам, достаточно большой части гражданского населения.

Суфизм и традиционные (даже консервативные) служители культа, как правило, являются всюду преградой на пути исламизма. Кое-где (например, в Сенегале и Судане) они даже смогли если не вытеснить исламо-экстремистов, то во всяком случае существенно ограничить их влияние, даже нейтрализовать его на некоторое время. В Бангладеш, где суфии «пользуются громадным влиянием на своих последователей» буквально во всех слоях общества, их связи с правящей элитой и армейскими кругами настолько блокируют деятельность исламистов (все же имевших к началу 90-х годов поддержку 12% избирателей), что последние вынуждены искать их покровительства и компромисса с ними. В то же время, несмотря на наличие в Малайзии и Индонезии «со времен средневековья» суфийских орденов Кадирийя, Накшбандийя, Самманийя, их позиции здесь были слабее, чем в Бангладеш, что и дало более сильные вспышки исламизма. Только в 1991 г. в Малайзии действовало до 70 групп, «отклонявшихся от исламского вероучения» (к экстремизму). В 1992 г. здесь был запрещен филиал «Джамаат-и таблиг», за которым шли до 5 тыс. студентов и служащих.

Блок духовенства и сторонников суфизма в целом противостоит исламо-экстремизму на Кавказе и в Центральной Азии. Однако и влияние «неоваххабитов» здесь тоже достаточное: в результате борьба между ними здесь носит ожесточенный характер, особенно в Чечне (где за исламистов в 1999 г. было 11,4% населения), Дагестане (где несколько тысяч исламистов создали «зону законов шариата» в 1998–1999 гг.) и Ферганской долине, где на 800 официальных мечетей оказывают давление не менее десятка организаций экстремистов.

Вместе с тем далеко не везде и не всегда традиционализм – надежный оплот против исламизма. В Афганистане вожди пуштунских племен нашли общий язык с талибами, в основном на базе противоречий пуштунов с другими этносами страны. В ряде стран соперничество исламистов с официальным духовенством и дипломированными улемами, доходящее до их желания «деклерикализировать ислам», по выражению Оливье Руа, не мешает им кое-где тесно смыкаться по тем или иным соображениям, особенно если исламистам удалось (как, например, в Пакистане при Зия уль-Хаке) создать свои медресе и религи-

озные университеты, в которых воспитаны уже «свои» кадры служителей культа и «новая категория улемов», дающая угодную исламистам интерпретацию Корана, сунны, хадисов и фикха. Там же, где достичь согласия с традиционным духовенством не удавалось, вражда к нему исламистов доходила даже до убийств служителей культа, что наблюдалось и в Алжире, и на Кавказе, и в Иране в первые годы исламской революции²¹.

В целом с учетом всех приведенных оговорок традиционные институты мусульманского общества остаются важным фактором противодействия исламо-экстремизму. Не стоит забывать и о таком элементе традиционализма в исламе, как культ местных «святых», широко распространенный от Западной Африки до Восточной Азии (для фундаменталистов они все, как и прочие суфии, «язычники»). Авторитет этих марабутов, дервишей, шейхов и пиров («старцев» по-персидски), ишанов (в Средней Азии) и прочих устазов (вероучителей) в мире ислама по-прежнему высок. Обычно они составляют элиту суфийских братств, занимая в них руководящее положение. Но немало и таких, кто действует индивидуально благодаря своей известности странствующего проповедника, ученого-богослова, отшельника-моралиста и т.п. Эта исчезающая полусредневековая генерация элиты «народного ислама» еще сохраняет кое-где свое влияние, несмотря на ее размывание под напором модернизации. В качестве примера можно привести и сохранившееся среди мусульман Средней Азии почитание представителей потомственных ишанских кланов (даже когда они занимали посты в советской администрации), и довольно значительное влияние марабутов в селлах Магриба и запада Африки, особенно «шарифов» (множественное – «шурафа»), т.е. «благородных», в Марокко, претендующих на происхождение от пророка Мухаммеда по прямой линии. С 1949 г. правящая династия (сама относящая себя к «шурафа») всячески ограничивает их претензии и права, особенно в городских условиях, лишая их привилегий в области образования, судебных и административно-религиозных функций. Но в деревне они по-прежнему влиятельны, хотя и не так, как прежде.

Культ «святых» – не последняя позиция традиционализма в мусульманском обществе. К их числу относятся также родоплеменные связи и отношения, а в ряде случаев – регионализм и этноцентризм, каковые, по нашему мнению, преобладая в самоидентификации и менталитете жителей Тропической

Африки, берберов стран Магриба, мусульман Ливии, некоторых государств Аравии и Центральной Азии, тормозят влияние на них идей исламизма, почва для усвоения которых объективно имеется. Но «организованное на племенной основе общество», как считает норвежский социолог Э.Х.Хвослеф, «играет особо важную роль для каждой личности как члена разросшейся семьи или клана». В таком обществе принцип родственных связей и племенной солидарности доминирует над всеми прочими отношениями, нередко подчиняя своей логике и экономике, и политику.

Разумеется, сложность современной жизни и мощное воздействие извне иногда ломает и эту логику, о чем говорят проявления активности исламистов в ряде районов Центральной Азии, где у них нет устойчивого и заметного влияния (например, в Киргизии, Казахстане). Но эти проявления обычно связаны с воздействием извне – усилением потоков наркоторговли из Афганистана через Центральную Азию, связью части афганских боевиков (особенно таджикского и узбекского происхождения) с родственными этническими общинами в Киргизии и других республиках, наконец, элементарной коррупцией не только среди центральноазиатского чиновничества (в том числе в силовых структурах), но и среди части населения, не противодействующего исламистам по сугубо экономическим причинам – ввиду вовлеченности в их операции по контрабанде, заинтересованности в предоставлении им убежища и продовольствия за щедрую плату в долларах. Определенную роль играет и пассивность властей некоторых республик, успокаивающих себя заявлениями о том, что «ваххабизма у нас нет», или же перегибы в борьбе с этим «ваххабизмом» в других республиках, где под подозрение (и репрессии) попадают десятки тысяч людей, превращаемых во «врагов государства». И то, и другое льет воду на мельницу «миссионеров-ваххабитов», появившихся с 1998 г., например, в Киргизии, где их раньше не было²².

§ 2. Политический ислам и отношения Восток – Запад

Совершенно очевидно, что мусульманский мир вряд ли сможет преодолеть исламо-экстремизм за счет лишь собственных сил и внутренних ресурсов. Он сможет это сделать (если сможет и когда именно, что тоже немаловажно) лишь путем комбинации внутренних усилий и возможностей с соответ-

ствующим влиянием извне, с помощью – экономической, технической, финансовой, по линии науки, культуры, образования, здравоохранения, – получаемой от стран, ушедших далеко вперед. Мусульман, конечно, не может не заботить то обстоятельство, что среди ученых мира их единоверцев – всего один процент. По данным проф. Г.И.Мирского, в арабских странах ежегодно переводится 300 иностранных книг – в 5 раз меньше, чем в одной Греции. Инвестиции в сферу науки – в 7 раз ниже общемирового уровня. Совокупный валовый домашний продукт 56 стран – членов Организации Исламской конференции (ОИК) меньше, чем в одной Франции. В Израиле ученых больше, чем во всем мире ислама. Все это не может не рождать среди мусульман комплекса неполноценности, обиды, ностальгии по временам былой славы и культурной гегемонии арабо-исламской цивилизации в мире вплоть до эпохи крестовых походов. Но было бы неверно видеть в этом причины нежелания или неспособности современного мира ислама «справиться с демонами самодовольства, нетерпимости и экстремизма»²³.

Истоки нынешнего кризиса, переживаемого исламской цивилизацией, – не в этом. Не стоит «демонизировать» проявления (или, если угодно, последствия) гораздо более глубоких явлений, уходящих корнями во тьму веков, прежде всего тысячелетней традиции военно-религиозного противостояния, накопления взаимных претензий, опасений и фобий, короче – всего многообразного и во многом горького наследия веков непростого и драматического сосуществования мусульманского Востока и христианского Запада. Об этом уже говорилось выше (во введении). Ныне же речь пойдет о том, как преодолеть значительную (если не преобладающую, к сожалению) негативную часть данного наследия. Этого нельзя добиться насильем, тем более военным, блокадой, навязыванием миру ислама представлений и убеждений, к восприятию которых он не готов или не вполне готов. Уже не одно столетие люди Запада с трудом постигают, а чаще всего не могут постигнуть (особенно в США) неприемлемость для мира ислама «западных стандартов жизни». Отсюда – все неудачи в решении бесчисленных проблем в отношениях западных и восточных, прежде всего исламских, государств, западных и восточных обществ.

Не понимая причин исламо-экстремизма и рожденного им терроризма, западный мир взирает на мир ислама со страхом и недоумением, квалифицируя ислам как «религию вражды и

ненависти», как источник постоянной и, как кажется большинству европейцев и американцев, неспровоцированной угрозы насилия. Эту тревогу начинают разделять постепенно все немусульманские народы, в том числе Индии, Китая, Латинской Америки (где давно возникли, но именно сейчас стали расти и активизироваться мусульманские, преимущественно арабские, диаспоры). Надежды же на то, что идущий процесс глобализации все «отрегулирует» и поставит на место, в общем-то призрачны. И дело не только в том, что в этот процесс включаются (нередко активно ему сопротивляясь) очень разные страны «с их несхожими проблемами, интересами, с их различным геополитическим положением».

Дело еще и в том, что за общей картиной глобализации страны Востока в первую очередь исламские, отчетливо видят глобализм субъективно-своекорыстной, эгоцентристской, по сути неокOLONиальной политики ряда держав, прежде всего США, стремящихся направить объективно происходящий процесс глобализации в русло своих интересов, воспользоваться своими преимуществами с целью извлечения выгод лишь для себя за счет более экономически отсталых и в военном отношении слабых государств и народов. «Мы не хотим... для всего человечества только одной дороги европейской культуры... – сказал в 1986 г. Х.ат-Тураби. – Мы хотим автономии. Мы хотим нашей самобытности, хотя мы сегодня более слабые и отстающие. Но мы хотим, по-братски и мирно, дать человечеству кое-что свое»²⁴.

Для людей на Западе все это или не существует, или было, да давно забыто, или является предметом внимания только крайне левых и анархистов-антиглобалистов, т.е. заведомого меньшинства. Но для людей Востока, мусульманского (по причинам, неоднократно изложенным выше) прежде всего, глобализм, имперское высокомерие Запада, особенно «единственной» ныне сверхдержавы, неокOLONиалистский подход к решению практически всех проблем, возникающих в двусторонних отношениях, это – важная и актуальная проблема, во многих случаях – суть общественно-политического бытия сегодня. Неразрешенность, неурегулированность противоречий этого бытия, их тупиковый характер вследствие отсутствия перспективы положительного исхода, собственно говоря, во многом и породили исламо-экстремизм.

Конечно, политический ислам – это сложное и многоаспектное явление (см. гл. I, § 5), в значительной мере возникшее вследствие внутренней эволюции мира ислама и в результате слияния ряда процессов этой эволюции, главным образом политизации все более растущего и все более нищавшего мусульманского населения, усвоения им чужого и выработка в водовороте событий XX в. собственного революционного опыта. Этот опыт соединился с традициями политической культуры мира ислама (теократизма, «джихадизма», суфизма, национализма) и заимствованными мусульманскими диаспорами в Европе и Америке «западными» формами борьбы (партиями, профсоюзами, культурными и иными ассоциациями, благотворительными и прочими фондами, СМИ всех видов и т.д.). Итог всему этому многопотокному развитию подвел исламский фундаментализм, который появился одновременно и как закономерная стадия становления религиозно-политического сознания мусульман, и как их реакция на угрозу своей социокультурной идентичности вследствие многостороннего давления Запада.

Он представляет собой новый «возврат к истокам», на этот раз вызванный одновременно и наступлением Запада в сферах экономики, политики и технологии, и ползучей «вестернизацией» быта, нравов, социальных связей между людьми, подрывающей традиционную монополию ислама в этих сферах жизни мусульманского общества, и болезненной ломкой структур этого общества в ходе его трудного приспособления к требованиям модернизации хозяйственных механизмов и глобализации мировых экономических связей. В сущности, прямым результатом этих процессов явились не только внедрение новейших технологий и обновление производственных циклов, повышение уровня культуры и жизненных стандартов местных элит, но и быстрый рост обнищания, высокие темпы разорения крестьянства и обильное пополнение социальных низов восточного города гигантской массой сельских маргиналов. Около половины (свыше 40%) этих лиц остаются безработными или людьми без определенных занятий, что превращает многие города Востока в социальный пороховой погреб.

В тех же регионах, где модернизация и «вестернизация» (а значит, и глобализация) проходят менее болезненно по историческим, социокультурным и иным (в том числе религиозным) причинам, социальное недовольство проявляется в меньшей

степени. Но на севере Африки и на Ближнем Востоке, в Южной и Центральной Азии ситуация иная. Именно здесь исламский фундаментализм обрел почву под ногами на громадном пространстве от Пакистана и Индонезии (да и Индии с ее более чем 100 млн. мусульман) до Марокко и Западной Африки, а также в образуемых выходцами из этих стран общинах мусульманских иммигрантов в Западной Европе и Северной Америке.

Было бы неверно, как это иногда делается, ставить знак равенства между исламскими фундаменталистами и исламо-экстремистами. Кстати, сами экстремисты не оставляют сомнений в этом вопросе, осуждая умеренных фундаменталистов за «политическую дезориентацию», прислужничество властям, «снижение потенциала революционного ислама» (такие обвинения группировки «Аль-Джихад аль-ислами» и «Аль-Каида» высказывают, например, в адрес АБМ и ассоциации «Джамаат-и таблиг»). Лидер «Аль-Каиды» Айман аз-Завахири даже назвал присягу АБМ президенту Египта Мубараку в 1987 г. «политическим и идеологическим самоубийством», а в 1998 г. осудил освобождение 7 тыс. обвиненных в исламизме египтян, формально – за отсутствие среди освобожденных «крупных деятелей», а фактически – за то, что эта и другие подобные меры могли сбить столь желанную для экстремистов напряженность в обществе, улучшить имидж правительства и стимулировать переход многих (не только освобожденных) исламистов от экстремизма к умеренности, заставив их забыть, что в стране «управляют не по шариату», а с Израилем заключен мирный договор.

В отличие от умеренных фундаменталистов, согласных отстаивать мирными средствами религиозную, этнонациональную и социокультурную идентичность мусульман, экстремисты остро критикуют тех, кто занят «только религией», называют блокирование мусульман с другими силами (националистами, коммунистами и т.п.) «союзом с шайтаном». Они предъявляют Западу нереальные требования («Мы не прекратим наши атаки до тех пор, пока вы не образумитесь и не вернетесь на праведный путь») и с целью создания (вернее, поддержания) обстановки ненависти и нетерпимости. «Мы разрушим европейские города, сровняем их с землей. Мы устроим водопады крови», – заявили в июле 2004 г. «Бригады Абу Хафса аль-Масри». При этом они, как и другие группировки подобного рода, сознательно провоцируют недоверие к 18 млн. мусульман, живущим в

странах Запада, где, по мнению профессора Джорджтаунского университета Ивонны Язбек Хаддад, многие «опасаются за демократические и капиталистические традиции, как и за либеральные социальные ценности», а также за «гомогенное западное общество», так как «верят в чистоту расы, цивилизации или культуры». Против мусульман на Западе объединяются правые круги и шовинисты США, Франции, Бельгии, Германии и Голландии.

В то же время исламские фундаменталисты умеренного толка в отличие от радикалов могут быть и вполне мирными людьми, уважающими закон и порядок, отвергающими насилие и всецело обращенными к защите традиций ислама, соблюдению предписаний Корана и шариата, уважению и жесткому выполнению всех обрядов своей религии. Нередко критика ими негативных явлений сопровождается требованиями возрождения моральных ценностей ислама. С позиций Корана и сунны осуждаются неблагоприятные факты светской жизни, развенчиваются официальные служители религии как «уклонившиеся от праведного пути». Многие фундаменталисты, например в Центральной и Южной Азии, считают, что те мусульмане, которые тратятся на выполнение многочисленных и дорогостоящих обрядов, предписываемых «народным» (т.е. суфийским) исламом, но не выполняют неукоснительно пяти столпов веры («свидетельствования» о том, что нет божества, кроме Аллаха, а Мухаммед – посланник Аллаха; пятикратной молитвы; соблюдения поста в месяц рамадан; совершения паломничества в Мекку, уплаты налога на нужды бедным единоверцам) и священной обязанности джихада, на деле отходят от ислама. Однако именно в этом вопросе нередко стирается грань между «мирным» и «немирным» фундаментализмом. Встречая сопротивление и традиционного духовенства, и стоящих за его спиной правящих политических элит, фундаментализм резко политизируется. Но это не обязательно ведет к исламо-экстремизму, как считают многие и как думал автор этих строк еще два-три года назад²⁵.

Дело в том, что политический ислам, являясь отражением (и выражением) в политической практике исламского фундаментализма, может быть умеренным и радикальным, т.е. может проявлять себя вполне вменяемо и, наоборот, сползая к терроризму и экстремизму. Многие на Западе (да и в России) не утруждают себя подобной дифференциацией, сваливая в

одну кучу все виды исламизма и призывая мир ислама «избавиться от разъедающей его раковой опухоли». Но это – иллюзия. Мусульманский Восток уже более полувека переживает определенную и, как представляется автору этих строк, вполне закономерную фазу своего исторического развития. И он может от нее «избавиться» не ранее, чем будут выполнены задачи этой фазы. Кроме того, эта фаза вовсе не обрекает страны ислама на превращение в источник терроризма. Многое при этом зависит от поведения Запада, так как в мире ислама есть исламистские течения (начиная с АБМ – самого первого из них), которые согласны бороться за свои цели мирным путем и политическими средствами. Кстати, нельзя игнорировать наметившуюся в мусульманских странах дифференциацию отношения к тем странам (скажем, большинству членов ЕС во главе с Францией), которые делают шаги к взаимопониманию с миром ислама, и к тем, которые этого не делают (пример – США и их наиболее близкие союзники).

Политический ислам может быть весьма влиятелен, даже не господствуя в той или иной стране. Поэтому правящая элита любого мусульманского государства вынуждена считаться с самим фактором его присутствия и импульсами его воздействия на общество изнутри. Об этом говорит и «реисламизация» текстов конституций стран (например, Египта, Алжира, Бангладеш, Сирии), ранее придерживавшихся ориентации на секуляризм. Об этом же свидетельствует массовый приток в исламистские и фундаменталистские организации молодой интеллигенции и студенчества, технократов и технологов, физиков и математиков, озабоченных решением не религиозных, а политических задач, но с помощью религии и в русле ее логики, что ранее не наблюдалось и стало возможным лишь в условиях доминирования политического ислама в умах людей. Повсюду от Центральной и Юго-Восточной Азии до стран Магриба в последние десятилетия XX в. интеллигенция и образованная молодежь обличали «упадок государства, коррупцию и обогащение правящих элит», ощущая в связи с кризисом в экономике и крахом социальных реформ свою «общественную деклассированность». А это имеет самое прямое отношение к упоминавшейся выше неокOLONиалистской политике Запада и вообще ко всему комплексу отношений между странами ислама и западными державами²⁶.

11 сентября 2001 г. убедительно продемонстрировало опасность и несостоятельность узко прагматического отношения к политическому исламу. Представление о том, что исламо-экстремистов можно просто купить, является лишь вариантом неокOLONиалистского отношения к миру ислама и его проблемам. Кардинального изменения этого отношения США не хотят, во-первых, по соображениям финансово-экономическим (ибо это потребует гигантских даже для Америки затрат), а во-вторых, по соображениям сохранения своего престижа и господствующего положения единственной сверхдержавы, не собирающейся соблюдать равноправие в отношениях с кем бы то ни было.

Кстати, именно США – ведущей державе Запада – наиболее трудно отступить от подобной позиции. До сентября 2001 г. США в целом не страдали или страдали крайне мало от всех антиамериканских акций мусульман, даже когда речь шла о вынужденном выводе войск США из Ливана при Рейгане или из Сомали при Клинтоне. Это было где-то далеко, связано с ничтожно малыми потерями и не очень чувствительным ущербом для престижа. Иное дело – события сентября 2001 г., вызвавшие сначала панику, а затем всплеск великодержавного шовинизма и имперского высокомерия по отношению к мусульманам, прежде всего арабам.

США, начав военную операцию против талибов в Афганистане, о причастности которых к делам Бен Ладена и «Аль-Каиды» у них, очевидно, должны быть достоверные сведения ввиду связи спецслужб США с организацией самых разных вооруженных движений в регионе (возможно, и самой «Аль-Каиды»), вместе с тем взяли курс на расширение своего военного присутствия где только возможно (включая Центральную Азию и Закавказье), а также на военное подавление Ирака и запугивание таких стран ислама, как Иран, Сирия, Ливия, Судан, Йемен. Присвоив себе право обвинять в «поддержке терроризма» всякого, чья политика США по тем или иным причинам не устраивает, Вашингтон фактически взял курс на сугубо силовое решение проблемы. Но этот курс не имеет перспективы, так как он не ослабляет, а объективно усиливает исламо-экстремизм, провоцируя во всем мусульманском мире рост соответствующих настроений и укрепляя там позиции тех сил, которые организовали события 11 сентября 2001 г. и, между прочим, получили моральную поддержку если не большинства,

то, во всяком случае, слишком многих мусульман в самых разных странах. Конечно, удары по исламо-экстремистскому подполью на Западе и по странам, где экстремисты находят (или теоретически могут найти) поддержку, дадут какие-то результаты. Но проблемы они не решат, ибо многообразных и глубоких корней исламо-экстремизма не уничтожат. К тому же США и их ближайшие союзники не проявили особого интереса даже к познанию этих корней.

Это означает, что объективно противостояние Запад – Восток будет продолжаться, а его мусульманская составляющая в полной мере сохранит свое значение. Судя по всему, в Западной Европе отдают себе отчет в этом. Поэтому и Париж, и Лондон, да и некоторые другие европейские центры стараются проводить более мягкую линию восточной политики, пытаются преодолеть «традиционно скептическое» отношение народов Востока, о котором говорил в сентябре 2004 г. премьер-министр Турции Реджеп Эрдоган (кстати, лидер умеренно-исламистской партии). Только Франция, открывшая у себя 2 тыс. исламских ассоциаций, налаживает активные отношения не только с арабским миром, но и с таким отдаленным от нее государством, как Малайзия. В Великобритании, Испании, Германии ведется глубокое изучение ислама и христианско-исламских отношений, делаются усилия по улучшению взаимопонимания людей Запада и Востока. Страны Европейского Союза, делая упор на формальное равноправие, экономическое, техническое и культурное сотрудничество со своими бывшими колониями, проявляют заботу об их просвещении, экономическом и культурном развитии, а также об устройстве у себя выходцев из этих колоний – трудовых мигрантов, учащихся, стажеров. Впрочем, даже эти усилия радикально не меняют сложившееся положение²⁷.

Причина этого – в том, что множество трудовых мигрантов из стран Востока очень часто не приживаются на Западе, не могут адаптироваться к непривычным для них условиям и, не находя ни жилья, ни работы, автоматически становятся обремененными маргиналами. Нередко это люди, прибывшие на Запад нелегально. Но и тем, кто прибыл на вполне законных основаниях, не всегда удается избежать подобной участи. Тем самым создается среда, благоприятная для роста преступности, терроризма и исламо-экстремизма. Тем более, что недоверие к мусульманам на Западе и страх перед ними, имеющий дав-

ние исторические корни, с особой силой вновь вспыхнули после 11 сентября 2001 г., распространившись не только на бедняков и беженцев, но и на более состоятельную часть выходцев из стран Востока – студентов, служащих, предпринимателей.

Проблема исламо-экстремизма, как и взаимоотношений с Востоком, по-иному стоит в России и СНГ. Не анализируя глубоко положение ислама в СССР, ограничимся лишь напоминанием о том, что взаимоотношения ислама с советской властью во многом сохранили то, что было в них за много веков до 1917 г., а именно – постоянное сочетание элементов конфликтности и сотрудничества, относительно терпимый (с конца XVIII в.) характер межконфессиональных отношений, постепенную эволюцию от враждебности и репрессий сталинского периода (коснувшихся не только мусульман) к более спокойному, лояльному и в чем-то взаимовыгодному компромиссу. Сыграло, очевидно, свою роль и объединявшее ислам и православие традиционное неприятие цивилизации Запада, особенно в ее морально-психологических, идейно-ментальных аспектах. Надо признать также и сформулированное французским историком Николя Вертом положение о формировании в СССР «нового социума общей судьбы» с участием всех этносов и конфессий, в том числе и мусульман. Как бы ни относиться к жизни мусульман в СССР, особенно к басмаческому движению 20-х годов, репрессиям 30-х годов и депортациям 40-х годов, не стоит забывать, что «советизация» российского Востока, в том числе мусульманского, сопровождалась модернизацией общества (гораздо более масштабной и глубокой, чем в колониях Запада), значительным развитием экономики, сферы просвещения и социальных гарантий, началом формирования гражданского самосознания, прежде всего у мусульман, и расцветом их культуры. Происходило также сближение мусульман с другими этносами СССР, особенно с русскими, в том числе в личном и социокультурном плане. То, что в ряде мусульманских республик СССР доля смешанных браков достигала 25–30% от их общего числа, лишь подтверждает это²⁸.

Ислам как бы вписался в упомянутый «социум общей судьбы», так как у него нашлось немало общих социопсихологических и мировоззренческих установок с постулатами социализма (по крайней мере, в его российской интерпретации), особенно тех, что касались приоритета коллективизма (или общинной солидарности) над индивидуализмом, ориентации

прежде всего на социальную справедливость (а не на материальную рациональность), восприятия авторитарной власти государства как нормы политической культуры. Даже коллективизация сельского хозяйства, в принципе совпадавшая с традициями общинного устройства, в большинстве случаев не вызвала протеста, тем более, что ее в мусульманских регионах СССР, прежде всего в Центральной Азии, в основном приспособили к местным условиям вплоть до сохранения в ряде случаев вакуфных земель.

Сыграли свою роль и создание на мусульманских территориях национально-государственных автономий (у большинства мусульман СССР – впервые в их истории), и поощрение развития (пусть с известными ограничениями) традиций местной самобытности. Бесспорно и то, «что в течение десятилетий происходило «вращение» мусульманской элиты в социальную систему советского общества». Мусульмане СССР одобряли советскую помощь антиколониальным и антизападным движениям. Так что вполне логична была в СССР изумлявшая западных авторов «удивительная терпимость по отношению к исламу»²⁹. И все это не исчезло, да и не могло исчезнуть после 1991 г. Более того, наследие и дореволюционных, и советских времен продолжает жить на постсоветском пространстве.

В целом, несмотря на развал СССР и порожденные им кризисные явления во всех сферах жизни России и СНГ, «социум общей судьбы» устоял, хотя процесс его возрождения и укрепления серьезно тормозится, временами даже ставится под вопрос событиями в Чечне. Учитывая системный кризис, поразивший одновременно сферы экономики, политики, идеологии и морали на всем постсоветском пространстве, а также бесчисленные конфликты, территориальные споры, извлеченные из глубин истории ссоры и взаимные претензии народов СССР, надо удивляться, что во всем этом хаосе и сплетении трагедий исламо-экстремизм не сыграл более значительной роли и не занял заметного места. Тем не менее его проявления – почти повсюду, а исламский фундаментализм и сейчас еще имеет определенные позиции (кое-где крепнущие) среди мусульман Поволжья и Дагестана (в основном как выражение оппозиционности более молодого поколения, пока еще находящегося в меньшинстве, более традиционно мыслящему большинству). Более серьезная роль исламских фундаменталистов в Чечне и Центральной Азии преимущественно связана

с сильнейшим влиянием идейной, финансовой, военной и кадровой поддержки соответствующих международных кругов (предполагаемого т.н. «зеленого интернационала», организации «Аль-Каида»), а также их тайных союзников. Среди них – и правящие круги некоторых мусульманских государств, и, очевидно, многие неформальные религиозные структуры (от суфийских братств до различного рода международных мусульманских фондов). Среди них – и некоторые круги Запада, которые с начала событий 1979 г. в Афганистане и Иране рассчитывали вытеснить СССР и вообще коммунизм с Востока руками исламо-экстремистов, а затем решить с их помощью свои проблемы на Балканах (в Боснии, Албании, Косово, Македонии, Черногории), в Африке (вытеснив, в частности, Францию из Магриба, Ливии и Египта) и на Ближнем Востоке (противопоставив исламо-экстремистов баасистам в Ираке и Сирии, светским националистам в Ливане и Палестине, курдскому движению в Турции, Иране и Ираке)³⁰.

Международный аспект исламо-экстремизма в Чечне и Центральной Азии ныне доминирует. Но было бы неверным игнорировать внутренние его корни, сыгравшие определенную роль на первых порах, прежде всего экологические бедствия (например, фактическую гибель Аральского моря), массовую безработицу в начале 90-х гг. и небывалое падение производства (в Чечне – на 4/5), лояльную в отношении совпартаппарата прежнюю позицию старого духовенства, препятствовавшего религиозному самовыражению молодых националистов. В Чечне к этому добавился высокий уровень организованной преступности – результат криминализации тейпово-вирдовой (т.е. конфессионально-клановой) системы, а также живучести тяжелых воспоминаний о Кавказской войне 1817–1861 гг. и депортации 1944–1956 гг.

Чеченский фактор, используемый противниками и конкурентами России, безусловно, представляет опасность для ее целостности. Однако, бросив ретроспективный взгляд в прошлое, можно признать, что «социум общей судьбы» вторично (после 1917–1922 гг.) испытывается на прочность и в основном (к сожалению, не во всем) выдерживает это жестокое испытание. В Чечне и соседних республиках (в первую очередь Ингушетии, Дагестане, Северной Осетии) наряду с акциями исламо-экстремистов активизируются и силы, им противостоящие. Если тенденция последних лет продолжится, исламо-

экстремизм в России не будет иметь никаких шансов. На это работают давние межцивилизационные контакты и взаимодействие России и ислама. В самой России мусульман и немусульман ежедневно (уже в течение почти тысячи лет) сближают география, история, экономика, политика и геостратегия, взаимовлияние и взаимопонимание, основанные на общем труде и общих интересах, взаимной учебе и взаимном уважении в процессе совместной жизни³¹. Но, разумеется, действие этих объективных факторов будет во многом зависеть от фактора субъективного – политики российских властей и всех противников экстремизма и терроризма, их политического искусства и способности достойно ответить на брошенный историей вызов.

Таким образом, проблема исламо-экстремизма наших дней неотделима от состояния отношений Востока и Запада. Полное урегулирование этих отношений возможно лишь в результате кардинального разрешения противоречий, накопившихся в результате многовекового соперничества, войн и колониализма. На этом пути делаются лишь первые шаги и отнюдь не главной державой Запада. Что касается отношений России и Востока, России и ислама, то их специфика и своеобразие требуют иной оценки и иного подхода. Основная причина их относительной неурегулированности – непреодоленность последствий социополитического, экономического и идеологического кризиса, пережитого Россией в 90-е годы, и негативное воздействие извне. Иными словами, разрешение еще имеющихся проблем во многом зависит от правильного выбора и будущих успехов внутривосточной, социэкономической и внешнеполитической стратегии России.

§ 3. Факторы стабильности и нестабильности в мире ислама

В дальнейших судьбах исламизма, как умеренного, так и экстремистского, многое зависит от того, как будет складываться конкретная обстановка в каждой из мусульманских стран, как будут развиваться ее экономика и внешние связи, насколько устойчивы окажутся общественные институты и механизмы в том или ином государстве. Поскольку речь идет о Востоке, то нет сомнений: на характер и результаты данных процессов будут активно влиять (и собственно говоря, давно влияют) не только этнические и классовые противоречия, культурные различия и всевозможные вмешательства извне, но и различная степень доминирования традиционных факторов –

удельного веса племен, кланов и каст, корпоративно-сословной, групповой и персональной борьбы, обилие течений регионализма, партикуляризма и сепаратизма, конкуренция различных сект, тайных обществ и религиозных течений.

Нестабильность социополитической и идеологической обстановки, к сожалению, сегодня – норма в мире ислама. Чем она вызвана, выше уже не раз объяснялось. Гораздо труднее выяснить, каким образом, где и когда может быть достигнута в мусульманском ареале хотя бы относительная стабилизация, при которой возможно было бы планомерно и основательно, с расчетом на длительный срок решать накопившиеся проблемы. Недаром ряд встреч экспертов США и СССР еще до 1991 г. был посвящен анализу «главных внутренних сил, побуждающих к переменам в Иране, Саудовской Аравии, Кувейте и Ираке», а также – «баланса устремлений к изменениям и контрольных систем, укрепляющих политическую стабильность в каждом из этих государств». Точно так же внимание уделялось противоречиям и поискам стабильности в Сирии, Египте, Йемене, Иордании, в целом на Ближнем Востоке и в Северной Африке.

Секрет нестабильности исламского Востока во многом заключен в нестабильности немусульманского Запада, активно влияющего уже несколько столетий на мир ислама и привносящего в него наряду с модернизацией экономики, наукой, культурой и новейшими технологиями также и другое – расовую и религиозную дискриминацию, классовую борьбу и национальную рознь, социальные смуты и политические волнения, межгосударственные и гражданские войны, нередко заканчивающиеся революциями и катастрофами. Сплетаясь с еще более богатым набором сугубо «восточных» противоречий и конфликтов, привнесенное извне способствует еще большей дестабилизации восточных социумов, искажению, отклонению, прекращению или обращению вспять многих развивающихся на Востоке процессов.

В этих обстоятельствах все страны Востока и в первую очередь мусульманские удваивают свои усилия в поисках столь трудно обретаемой стабильности. В каждой стране и в каждом обществе для этого необходимы свои условия, определяемые местной спецификой. Какой-либо общий стандарт здесь вряд ли подойдет.

Нередко важную роль играют исторически сложившиеся условия проживания определенной этноконфессиональной

общности в той или иной стране, вытекающие из этого формы политического самовыражения, отношений с другими этносами и конфессиями, активного стремления (или отсутствия такового) изменить эти отношения. Например, за последние десятилетия доля мусульман в Эфиопии выросла с 30 до 45%. Однако из 105 политических партий и объединений в стране в 90-е годы мусульманских не было и пяти, хотя преимущественно они были созданы на этнорегиональной основе и более десятка среди них – на базе одного из крупнейших этносов страны – оромо, исповедующего главным образом ислам. Но лишь единственная организация – Исламский фронт освобождения оромо (ИФОО) – выступает за создание «независимой исламской демократической республики Оромия» и ведет вооруженную борьбу за нее, опираясь на помощь Сомали (впрочем, соглашаясь остаться в единой Федерации Эфиопии). При этом ИФОО – вовсе не сильнейшая среди организаций оромо, которые делают упор не на религиозные, а на этнонациональные интересы и политические права своего народа. Есть среди них и осуждающие исламский фундаментализм. «Многие полевые исследования, – пишет Э.Шауро, – подтверждают тот факт, что поведение эфиопских мусульман, в частности оромо, не отличается фанатизмом, в том числе и по причине присутствия в их системе ценностей более древних культурных стереотипов поведения. Кстати, такие выводы делаются специалистами и относительно мусульман других стран Африканского Рога, в том числе и Сомали, в системе ценностей которых сохраняются традиции родоплеменных отношений»³².

Так, в Эритрее, кочевые и полукочевые жители которой (50% населения), исповедующие ислам, с 1946 г. требовали создания независимого мусульманского государства и вели за это войну с Эфиопией при поддержке Саудовской Аравии, Судана и других арабских стран. Однако эритрейцы постоянно раскалывались при этом по племенному и религиозному признакам (45% из них, преимущественно христиане-земледельцы, хотели единения с Эфиопией). В независимой (с 1993 г.) Эритрее восторжествовала светская и даже левосоциалистическая идеология. Однако новая война 1998–2000 гг. с Эфиопией вновь выдвинула исламский фактор (как своего рода псевдоним этносоциальной идентичности местных мусульман) на первый план. И хотя говорить о его определяющей роли не приходится, она все же очень значительна. Тем не менее даже

в соседних государствах – Сомали и Джибути, где ислам господствует как официальная религия, он все же не стал фактором, стабилизирующим политическую ситуацию или смягчающим межэтнические конфликты. Об этом свидетельствуют и продолжающаяся с 1991 г. гражданская война родоплеменных военных группировок, расколовших Сомали к 2000 г. на 20 автономных районов, и вооруженное противостояние 1993–1999 гг. в Джибути между народами исса (большинством) и афарами (меньшинством).

Что касается сомалийцев, то они даже за рубежом образуют 11 разных землячеств в соответствии с родоплеменной принадлежностью. В ходе борьбы за власть вожди соперничающих кланов и элитных групп то разыгрывают карту исламского фундаментализма, то, наоборот (если делать это невыгодно), осуждают вмешательство «Аль-Каиды», которая вербует в свои отряды нищих сомалийцев, готовых на все в условиях постоянной безработицы, экономической разрухи и вызванных войной массовых переселений. Однако эти «отряды» часто нельзя отличить от множества рожденных социальным и политическим хаосом обыкновенных, не имеющих отношения к политике банд преступников, пиратов и вымогателей. Нередко поэтому обвинения в «исламском фундаментализме» и получении помощи от «реакционных арабских режимов» (выдвинутые, например, против Переходного правительства Сомали 4 февраля 2002 г. лидером клана хавийя Хусейном Айдилом) являются не более чем пропагандистским приемом, хотя и нельзя исключить реальности присутствия «Аль-Каиды» в Сомали и использования ею ситуации и здесь, и в Джибути, как и вообще везде, где есть мусульмане. Очевидно, не случайно президент Джибути в декабре 2001 г. выступил против отождествления ислама и терроризма, обратившись в 2002 г. даже к помощи войск Германии для борьбы с международным терроризмом. Так или иначе, исламизм присутствует и используется разными силами даже там, где у него, казалось бы, мало или совсем нет шансов.

Как видно, некоторые категории традиционализма не только препятствуют исламизму, но и при определенных условиях могут ему содействовать. Это касается и более богатых и развитых стран, чем государства зоны Африканского Рога и вообще государства Востока, в которых сохранение «азиатской» формы собственности традиционной общины содержит, по

мнению многих российских исследователей, «генетический код формирования социально-пассивного типа человеческой индивидуальности». Относится это во многом и к регионам распространения ислама в России.

«Формирование и функционирование органов публичной власти на клановой основе, – сказал в январе 2005 г. полпред президента России в Южном федеральном округе Д.Н.Козак, – это устранение добросовестной конкуренции, ключевого элемента экономического развития. Это и одна из основных причин межнациональных конфликтов... Северокавказские традиции крепких семейно-родовых связей не могут не вызывать уважения, всяческого поощрения и поддержки. Но переносить их в сферу политики – тупик». Тем не менее факты такого переноса характерны не только для Карачаево-Черкесии, которую имел в виду Д.Н.Козак. А это порождает и такую черту любого восточного социума, как «сакрализация» общины и всего, что с ней связано. Отсюда возникает, по формулировке В.Рыбакова, «слитость воедино управляющего и управляемого (управляемых), закрепленная всей совокупностью внутриобщинных связей и отношений; соединение в главе рода, клана, племени светской и духовной власти»³³. Именно это и наблюдается в том или ином варианте на всем Востоке и при всей противоречивости ситуации иногда не мешает исламу, особенно при тактической умелости его идеологов и их способности приспособиться к конкретике родоплеменных социумов (например, в Афганистане, Чечне, ряде районов Африки и Юго-Восточной Азии), найти свою нишу в сложной системе их конфликтов, интересов и приоритетов. Тем более, что в мусульманском обществе наших дней практически всюду имеется почва для исламо-экстремизма и почти всегда находятся лидеры, готовые этим воспользоваться и с легкостью перейти от секуляризма к воинствующей религиозности.

Внешне национализм и этноцентризм противоречат исламу, его стремлению обеспечить единство мусульман в рамках всемирной уммы. Однако и здесь не все просто. Исламизм научился ставить себе на службу националистические и этноцентристские настроения, выступая в маске защитника интересов той или иной нации, того или иного этноса, той или иной этносоциальной группы, используя противостояние этого этноса или группы мусульман с державами Запада или каким-либо

иноконфессиональным соперником. Собственно говоря, именно так обстоит дело в Афганистане, Ираке, Кашмире, на Кавказе и Балканах, в Палестине, Ливане, а также – в Синьцзян-Уйгурском автономном районе (СУАР) Китая.

Корни исламского сепаратизма в СУАР уходят в XIX в., когда в 1864 г. дунгане, уйгуры и прочие мусульмане Синьцзяна создали свои государства, с 1867 г. объединенные Якуб-беком в «Джеты-шаары» (Семиградье), ликвидированное войсками Цинской империи в 1878 г. Однако в 40-е годы XX в. здесь вновь было создано правительство Восточного Туркестана, разогнанное незадолго до краха власти Гоминьдана в Китае. После провозглашения КНР созданием СУАР, казалось, все национально-культурные проблемы региона были решены. Но это было не так. Восточнотуркестанские сепаратисты действительно ушли в глубокое подполье. Однако они зорко следили за всем происходившим в Пакистане (с которым Китай стал сближаться еще с середины XX в.), в Афганистане и Кашмире, где проблема исламизма постепенно стала главенствующей, наконец, в Центральной Азии, с которой у населения СУАР сохранялись культурно-исторические связи, ибо Синьцзян в значительной мере населен теми же народами – уйгурами, узбеками, казахами, киргизами. В 1992 г. в Бишкеке эмигранты из СУАР пытались создать партию «За независимый Уйгурстан». Вскоре в СУАР начались акции террористов – обстрелы, взрывы бомб, нападения на полицию. Власти вынуждены были признать наличие в регионе исламистского подполья, создавшего мастерские по изготовлению взрывчатых веществ, виновного в «грабежах, убийствах и взрывах в общественном транспорте». Были арестованы более 100 уйгуров – членов радикального крыла партии «Восточный Туркестан», а также некоторые их единомышленники в других провинциях КНР. Впоследствии кампания борьбы с терроризмом распространилась на всю страну и привела к задержанию 16 тыс. подозреваемых в организации взрывов, а также нескольких сот человек, похищавших взрывчатые вещества с военных складов.

Однако спада активности сепаратистов не наблюдалось. В 1999 г. в СУАР были арестованы еще три группы боевиков с оружием. Тогда же были раскрыты каналы международной контрабанды оружия и боеприпасов, поступавших в Китай, заведен ряд уголовных дел, связанных с нелегальной доставкой из-за рубежа оружия и взрывчатки. Пресса Сянган (экс-Гонконг)

сообщала, что многие уйгурские сепаратисты прошли спецподготовку в Пакистане и Афганистане, а также в других зарубежных странах ислама. Характерно, что, по сообщениям из Вьетнама, оживление исламистов в Синьцзяне совпало с активизацией нескольких сотен исламских боевиков из группы «Абу Сайяф» на острове Минданао (Филиппины)³⁴. Нельзя исключить стимулирование подобной активизации (что случалось и до 1999 г., и позже) из одного источника.

В целом же на судьбы исламизма, очевидно, гораздо большее влияние, чем традиционализм или этноцентризм, оказывают взаимоотношения с государством и особенно с важнейшим на Востоке его механизмом – армией. В принципе исламисты выступают и против демократии, и против авторитарного режима, если они не служат их интересам. «Для них, – отмечал еще в 1995 г. объездивший Иран, Афганистан, Таджикистан и другие страны ислама Оливье Руа, – суверенитет может исходить только от Бога, а не от людей, даже от их большинства. Поэтому они ведут борьбу с тиранией и абсолютной властью монархов (например, шаха в Иране), военных (в Сирии) и однопартийных режимов (в Египте, Алжире). Их борьба – не демократии против диктатуры, а права (божественного) против человеческого произвола. Они выдвигают два рода лозунгов: утверждающие абсолютный приоритет священного закона («Коран – наша конституция», «Ислам – решение всех проблем») и заимствованные у прогрессистов (в частности, «Долой фараона», как они называли преемников Насера). В то же время они неплохо ведут демократические кампании, вступая в союз с другими силами оппозиции (в Турции в 1977 г., Иране в 1978–1979 гг., Египте в 1987 г., Алжире в 1991 г., Таджикистане в 1992 г.), а иногда – преследуя эти силы (как в Судане в 1989 г., как алжирская ВИГ после 1992 г. или иранский исламский режим). И это – не двойная игра, а лишь сложный путь к достижению двух целей: осуждению незаконного господства и утверждению священного (от Бога) суверенитета»³⁵.

За прошедшее с тех пор время многое изменилось. Во многих странах (Алжире, Сирии, Турции, Ираке до 2003 г., Пакистане, Индонезии) исламистам наряду с госаппаратом и правящей партией (или коалицией партий) все более активно противостояла армия. Объявляя себя «гарантом завоеваний революции», как в Алжире, она в то же время демонстрировала верность светским принципам национализма и секуляризма,

лежавшим в основе идеологии кемализма (в Турции) или «Панча сила» (в Индонезии). Естественно, далеко не везде армия придерживалась лаицизма (светского начала в политике), став, например, в Пакистане чуть ли не главным орудием «исламизации» общества в период правления Зия уль-Хака. Но в целом армия предпочитала занимать самостоятельную позицию, беспощадно подавляя насильственные действия исламо-экстремистов, но допуская деятельность умеренных исламистов при сохранении контроля за их политическими партиями и прочими легальными объединениями (профсоюзами, культурными ассоциациями, кружками, благотворительными фондами и т.п.).

Так вела себя армия в Турции, зорко следя за попытками Партии национального порядка (потом «национального спасения», затем «Рефах», т.е. «благоденствия») Неджметтина Эрбакана установить в стране шариатское правление. «Рефах» трижды запрещалась военными или под их давлением (в 1971 г., 1980 г., 1998 г.), но снова возрождалась или как «Фазилет» («Добродетель»), или под своим изначальным названием. При этом постоянно тесня, ограничивая и обуздывая исламистов, армия вынуждена была бороться с их влиянием в своих собственных рядах: только в 1994–1996 гг. из нее были уволены как сторонники «шариатского правления» 556 офицеров.

Стоит обратить внимание на то, что Эрбакан, как и многие другие исламисты Турции, был инженером по образованию, убежденным сторонником индустриализации и одним из руководителей Союза торговых палат Турции. Именно в этой среде возникло недовольство лаицизмом кемалистов, их попыткой убрать ислам из политики еще в 20-е годы. Эрбакан был депутатом от г. Конья – исторической колыбели Турции и центра влияния запрещенных суфийских братств. Сам он был мюридом братства Накшбандийя, которое еще в 50-е годы смогло тайно угнездиться в некоторых правых партиях страны. Последующий переход Эрбакана к умеренному исламскому фундаментализму показывал, что прежний курс на устранение ислама из политики в мусульманской стране не имеет будущего и лишь сплачивает всех приверженцев ислама – ортодоксального, суфийского, фундаменталистского. И еще хорошо, если это происходит не на экстремистской основе и под присмотром столь действенной, организованной и хорошо вооруженной силы, как армия.

Еще сложнее в этом плане было положение в Пакистане, где армия должна была укреплять «позиции ислама как главного источника национального духа» и во многом «формировалась с учетом религиозной убежденности новобранцев». По традиции в нее приходили главным образом пенджабцы и патаны (пуштуны) северо-запада страны, отличавшиеся воинственностью и высокой степенью религиозности. Поэтому армия за 11 лет правления Зия уль-Хака практически была его главной опорой в проведении политики «исламизации» и фактического создания в стране государства, идеального с точки зрения исламистов. Недаром единственной партией, получившей разрешение создать свои ячейки в армии, стала «Джамаат-и ислами», широко развернувшая пропаганду исламского фундаментализма в Пакистане. После гибели Зия уль-Хака в 1988 г. в стране действовала двухпартийная система, при которой сменявшие друг друга Мусульманская Лига и Партия пакистанского народа продолжали восхвалять исламизм и шагу не могли сделать без согласования с верхушкой армии (в частности, премьер Беназир Бхутто, обещавшая прекратить вмешательство в дела Афганистана, так и не смогла этого сделать из-за несогласия армейской элиты). Вместе с тем ухудшение экономической ситуации, социальная поляризация, засилье олигархических кланов, рост коррупции и преступности взвинтили политическую напряженность, подхлестнув активизацию уже не умеренных исламистов, в основном подконтрольных властям (в том числе военным), а исламских экстремистов, представлявших угрозу и внутренней, и внешней безопасности государства. В 1999 г. съезд их партии «Лашкар-и тоиба» (Ополчение чистых) в Лохоре привлек несколько сотен тысяч человек, из которых 50 тыс. молодых людей поклялись вести джихад «в любой части земного шара».

Военный переворот 12 октября 1999 г. поставил у власти в стране элиту армии во главе с Первезом Мушаррафом, который, сосредоточив основные усилия на урегулировании экономических и социальных проблем, одновременно занял в отношении исламистов более жесткую позицию, а после 11 сентября 2001 г. стал активно сотрудничать с США. В 2002 г. в Пакистане были запрещены Движение за установление законов Мухаммеда («Техрик-и нифаз-и шариат-и мухаммади»), «Лашкар-и тоиба», «Армия Пророка» («Джайш-и Мухаммад»), закрыты сотни штаб-квартир исламистов, арестованы более 2 тыс. их

функционеров, включая глав «Джамаат-и ислами», Сообщества богословов («Джамиат-и улама-и Пакистан») и некоторых других. Тем не менее уже вскоре многие из них были освобождены и на выборах в парламент в октябре 2002 г. добились большого успеха: за блок исламских партий (тайно поддержанный армией) проголосовало вдвое больше пакистанцев, чем в 1997 г. Они получили 20% всех мест депутатов. А в собраниях провинций они завоевали большинство мест и стали доминировать в сенате, а потом (после раскола в светских партиях) и в нижней палате. «Впрочем, – подчеркивает В.Я.Белокреницкий, – оппозиционность легальных исламистов имеет свои пределы. Они не хотят портить отношения с армией, добываясь не столько падения правительства, сколько корректировки его курса».

Иными словами, армия Пакистана не имеет с исламистами идеологических разногласий, что не должно удивлять, учитывая роль ислама и исламизма буквально с первых дней существования Пакистана. И вообще «никто не берется пока утверждать, что наступило полное и окончательное размежевание между пакистанскими спецслужбами и приверженцами джихада». Но кое-что в их отношениях, кажется, прояснилось к концу 2003 г., когда власти вновь запретили организации ислам-экстремистов (к тому времени частично переименованные: «Джаиш-и Мухаммад» – в «Худам аль-ислам», т.е. Слуги ислама, «Лашкар-и тоиба» – в «Джамаат уд-даава», т.е. Общество призыва), десятки их печатных органов, финансирующие их фонды. Экстремисты ответили на это покушениями на жизнь президента Мушаррафа³⁶.

Из всего этого можно сделать следующий вывод: не расходясь (по крайней мере существенно) идеологически, исламисты и армия в Пакистане вовсе не едины политически и тактически. Репрессии 2003 г., направленные преимущественно на пресечение террора исламистов в Кашмире, имели своей целью продемонстрировать участие Пакистана в борьбе с международным терроризмом (по времени это совпало с операцией США против талибов в Афганистане), с пособниками талибов в самом Пакистане, а также стремление к улучшению отношений с Индией (которое последовало уже в январе 2004 г.) и с США, где в это же время стали вспоминать о возможном наличии у Пакистана ядерного оружия. Но все эти соображения были абсолютно чужды и враждебны исламистам, не соби-

рающимся мириться ни с Индией, ни с США. Кроме того, исламисты и армия решают в Пакистане вечный для Востока вопрос: кому быть начальником. Все это дает основания предположить, что армия в этой стране и дальше будет терпеть умеренных исламистов, не прибегающих к террору, не способствующих изоляции Пакистана на международной арене и согласных на сохранение военных у власти. Но она не раздумывая нанесет им новые удары, если они нарушат все эти условия и перейдут от мирных форм политической деятельности к насилию и вооруженной борьбе.

Вместе с тем никто не знает, возьмут ли верх в ближайшие годы профессионально-корпоративная солидарность армии и властолюбие ее элиты, уже вовлеченной в процесс глобализации мирохозяйственных, финансовых, военно-стратегических и прочих связей, или же возобладает агитационный и мобилизационный заряд исламизма, постоянно питаемый экономическими неурядицами, ростом массового недовольства и социальной напряженности, финансовыми вливаниями извне и действиями сил, подобных «Аль-Каиде» или «зеленому интернационалу» Хасана ат-Тураби.

Объективно существует еще один аспект исламо-радикализма в Пакистане, как и в любой мусульманской стране с массовой оппозицией, рожденной социодемографическими, экономическими и социополитическими трудностями. Исламо-экстремисты привлекают к себе многих недовольных положением в стране и потенциально способны переадресовать их недовольство на «внешние силы» – Запад, Индию, «врагов ислама» в Кашмире, Афганистане, Центральной Азии, России и т.д. Вот почему в Пакистане (и примыкающих пограничных районах Афганистана) до последнего времени продолжали действовать филиалы международной ПИО (Партии исламского освобождения), Исламского движения Узбекистана (ИДУ), изменившего, по некоторым сведениям, свое название на Исламское движение Туркестана (ИДТ). Продолжают свою пропаганду «Джамаат-и таблиг», а также множество просветительских центров, благотворительных фондов, школ и организаций, которые вполне могут служить пристанищем для временно свернувших свою активность исламистов или для их подполья в ожидании лучших времен³⁷.

Иначе сложились отношения исламистов с армией в Индонезии. Исламские партии в Индонезии всегда придерживались

умеренной ориентации, исходя из своего не очень значительно влияния, явного превосходства армии, наличия (до 1965 г.) мощной компартии и, главное, традиции относительно мирного сосуществования многочисленных этносов и конфессий в стране «тысячи островов» при гарантии веротерпимости и закрепленного в конституции принципа «цивилизованной веры в Бога». Установленный армией в 1965 г. режим «нового порядка» использовал мусульманские партии, особенно мусульманскую молодежь, при разгроме компартии и свержении президента Сукарно. Однако в дальнейшем армия, по сути дела, игнорировала мусульманских политиков и деловые круги, установив свою диктатуру и поощряя западный и местный китайский капитал, с верхушкой которого начала срачиваться элита генералитета и офицерства, прежде всего семейство нового президента Сухарто, 32 года (1966–1998 гг.) распорядившегося страной при опоре на армию и проправительственное движение Голкар. Мусульманские организации были сведены в одну – ПЕР (Партию единства и развития), фактически лишенную политического лица и занятую в основном общественной деятельностью в мечетях и духовных училищах. В 1984 г. Союз богословов (принявший название ранее, в 60-е годы существовавшей партии «Нахдатул улама», т.е. «Возрождение улемов») вышел из ПЕР. Его глава А.Вахид стоял на умеренно-исламистских позициях, выступая за сохранение религиозных ценностей. В 1990 г. образовался Союз мусульманской интеллигенции во главе с Б.Хабиби, тоже говоривший о «новой роли» ислама, но также не решавшийся бросить вызов военным. В 1995 г. Вахид писал, что «на политической арене остались две силы – армия и ислам, и они должны искать способ существования».

Но этот «способ» был найден лишь после краха диктатуры Сухарто вследствие валютного кризиса и народных волнений 1998 г., вылившихся в антикитайские погромы. Военные формально отошли от руководства страной, но реально продолжали ее контролировать. Ставший президентом Хабиби ничем себя не проявил. На выборах 1999 г. президентом стал Вахид, имевший к тому времени репутацию «умеренного глобалиста и демократа». Другой мусульманский деятель – А.Раис – стал главой Народного Консультативного Совета – высшего законодательного органа. Таким образом, военные пропустили умеренных исламистов к власти, не допуская, однако, своего пол-

ного отстранения. Более того, они пытались взять на себя роль внимательного куратора исламистов.

Тем не менее влияние исламистов росло, после 1999 г. создавались десятки их организаций, часть которых стала открыто выступать за «исламское государство». Исламисты вошли в правительство при светском президенте Мегавати Сукарнопутри, а вице-президентом при ней стал глава ПЕР Хамза Хаз. Помимо умеренных исламистов, в стране появились и экстремисты, ранее находившиеся либо в подполье, либо за пределами страны (в 80-е годы часть их обучалась в Пакистане и воевала в Афганистане). Но крах военного режима все же ослабил контроль за ними, и именно с 1998 г. отмечаются первые акции экстремистов, их заявления и объединения в организации вроде ранее упоминавшейся «Ласкар джихад». Притоку молодежи в их ряды содействовали как социально-экономические трудности и неурегулированность конфликта в Аче, так и операция США в Афганистане, вызвавшая бегство афганцев (в том числе в страны Юго-Восточной Азии) и возмущение индонезийцев. Косвенным признаком роста влияния исламизма явилось увеличение численности членов исламских организаций «Нахдатул улама» (до 40 млн. чел.) и «Мухаммадия» (до 30 млн. чел.).

В январе 2002 г. Индонезия была названа заместителем министра обороны США Полом Вулфовицем наряду с Ираком, Сомали и Йеменом как территория, на которой США могут преследовать «Аль-Каиду» и ее союзников. Поскольку вскоре несколько сот солдат США начали преследовать на соседних Филиппинах экстремистов из группы Абу Сайяф, то перспектива американского вторжения казалась индонезийцам вполне возможной. Это также работало на исламистов. Поэтому власти Индонезии, сотрудничая с США в борьбе против международного терроризма, в то же время отказались послать свой контингент в состав миротворческих сил в Афганистане и вообще всячески придерживаются весьма сдержанного тона в отношении исламизма, справедливо опасаясь не просто реакции миллионов мусульман, но и объективного усиления исламистских и даже исламо-экстремистских настроений в стране, тем более в условиях давно уже установленного единства действий местных исламистов с их единомышленниками на Филиппинах и в Малайзии. Доказательство тому – запись тысяч индонезийцев в добровольцы для оказания помощи талибам после начала операции США в Афганистане³⁸.

Нельзя исключить и перехода к исламистам части военных, недовольных дискредитацией периода правления Сухарто и ищущих самоутверждения в антиамериканизме и вообще антизападном национализме, поскольку постсухартовская Индонезия исповедует (по крайней мере, официально) именно «западные ценности» в политике и экономике. В целом Индонезия является примером того, как освобождение огромной страны с самым многочисленным в мире мусульманским населением от оков военно-бюрократической диктатуры и неизбежное вследствие этого снижение политического престижа и влияния армии открывает шлюзы для прорыва в широкие народные массы идеологии исламизма. В конкретных условиях Индонезии сдерживающими этот прорыв препятствиями являются все же сохранившееся, пусть и в меньших масштабах, влияние армии и позиций военных в обществе, более «мягкий» и гибкий характер ислама в стране, традиционная этноконфессиональная терпимость (все чаще нарушаемая, к сожалению, в последние годы), наконец доминирование во многих районах островного государства настроений местничества, регионализма, этноцентризма, иногда даже сепаратизма над какими-либо «централизирующими» идеями, будь то общегосударственный патриотизм или исламизм. Очевидно, какую-то роль могут сыграть и ценности либеральной демократии, получившие распространение после 1998 г. и достаточно популярные, особенно среди молодежи, после 32 лет их отсутствия.

Избрание в сентябре 2004 года новым президентом Индонезии генерала Сусило Бамбанга Юдхойоно говорит о том, что военные снова контролируют равновесие политических сил в стране. Юдхойоно получил поддержку не только армии и части Голкар, но также значительных мусульманских кругов во главе с экс-президентом А.Вахидом, с одной стороны, и либеральных фракций крупной буржуазии (включая китайскую) – с другой. При этом ни один из пяти претендентов на пост президента, в том числе мусульманские лидеры А.Раис и Х.Хаз, не делали акцента на исламские лозунги.

Весьма поучителен и своеобразен пример отношений исламистов и армии в Йемене. Армия стала играть в Северном Йемене ведущую роль после антимонархической революции 1962 г., но затем была временно отстранена в конце 1967 г. блоком феодально-племенной верхушки, высшей гражданской бюрократии, крупной торговой буржуазии и примкнувшей к ним

части военного руководства, впоследствии «разбавленного» представителями шейхов племен. Отношения возникшей на севере Йеменской Арабской Республики (ЙАР) с образовавшейся на юге Народной Демократической Республикой Йемен (НДРЙ) были весьма напряженными, тем более, что офицерство армии (как и госаппарат) НДРЙ во многом было укомплектовано сторонниками идеологии социализма, что вызывало неприятие северян. Коррупция, неэффективность и неавторитетность режима в ЙАР привели к возвращению к власти военных в июне 1974 г. После серии мятежей и заговоров (в октябре 1977 г. и июле 1978 г.), ситуация стабилизировалась. Избранный в 1979 г. президентом подполковник Али Абдаллах Салех стал проводить централизацию управления, развивать экономику и укреплять армию, ставшую его основной опорой. Развернув борьбу с левыми элементами, он опирался также на исламистов, преимущественно связанных с АБМ. Конфликты, в том числе пограничные, с НДРЙ только этому способствовали. Подавив левых при решающей поддержке фундаменталистского «Исламского фронта» (ИФ), военные вынуждены были и дальше предоставить исламистам широкие возможности для их активности. Многие представители ИФ оказались в числе членов Учредительного собрания и правительства, среди офицеров и служащих органов безопасности.

Кризис власти на фоне краха социалистического эксперимента в НДРЙ в целом привел в 1986 г. к кровавым столкновениям и подрыву доверия к правившей партии. Прекращение в 1989–1990 гг. поддержки из Москвы поставило НДРЙ под угрозу агрессии со стороны США и Саудовской Аравии. В результате НДРЙ пошла на объединение с ЙАР, причем полностью на условиях последней, что реально означало поглощение юга страны севером. К тому времени влияние ИФ в ЙАР еще более усилилось. В 80-е годы ее территория использовалась для тренировки и обучения будущих «арабских афганцев». Причем базы этих потенциальных моджахедов располагались в неконтролируемых правительством районах расселения племен (в основном горных), которые иногда имели вооруженные силы, превосходившие (по численности, а иногда и по вооружению) регулярные войска ЙАР. Уже после объединения севера и юга в ЙАР началась борьба за власть (вернее, за сохранение южанами особого положения в республике). В результате в мае 1994 г. в стране вспыхнула гражданская война, закончившаяся в июле

поражением юга. Иностранцы наблюдатели подчеркивали, что решающую роль в победе северян сыграли не столько регулярные части, сколько формирования исламистов и отряды племен.

После войны армия подверглась чистке и деполитизации, а также сокращению. Однако ее обновление и перевооружение шли трудно, о чем свидетельствовали неудачи ЙАР в конфликте 1995–1996 гг. с Эритреей и в пограничных стычках 1994–1998 гг. с саудовцами. Исходя из этого, правительство во второй половине 90-х годов пошло на военно-техническое сотрудничество с США и частично – на восстановление его с Россией. В 1999 г. были проведены совместные учения спецназа ЙАР и США. Все это вызвало недовольство как слева (на юге), так и справа – со стороны исламистов, разделившихся к тому времени на сторонников «халифата» и радикалов – «салафитов», близких к ваххабизму. Президенту Салеху удалось частично поставить первых под свой контроль. Но в условиях Йемена – это понятие относительное, так как умеренные исламисты, в основном связанные с АБМ, создали «Йеменское единение в защиту реформ» (ЙЕР) во главе с Абдаллахом ибн Хусейном аль-Ахмаром, шейхом конфедерации племен хашед и старейшим вождем горцев севера, всегда отличавшихся стремлением к независимости от кого бы то ни было. Кроме того, племена хашед – зейдиты, т.е. принадлежат к полушиитской секте, которую веками возглавляли имамы и короли Йемена. ЙЕР поддерживает во многом курс президента, особенно критикуя социалистическую оппозицию. Но достается от него и правящей партии ВНК (Всеобщий народный конгресс). Кроме того, исламисты по всему Йемену, особенно в спецлагерях севера и центра, ведут подготовку боевиков для Чечни.

Но правительство больше всего беспокоят акции «салафитов» в различных странах ислама за пределами Йемена, как и тайное обучение участников этих акций (из самых разных государств) на территории Йемена. В ЙАР функционируют бюро «Хамас» и «Аль-Джихад аль-ислами». На юге страны подвизается группа террористов под названием «Исламская армия Адена и Абьяна». Провинция Хадрамаут – место проживания разветвленного и многолюдного клана Бен Ладенов, к которому принадлежит потрясший весь мир «террорист номер один» Усама. В 1995 г. власти ЙАР выслали за пределы страны 7,5 тыс. иностранцев, в том числе многих исламо-экстремистов. Однако, по данным западных спецслужб, немало их продолжа-

ет укрываться в Йемене. И президент ЙАР не спешит с их выдворением, так как избегает конфликта с покровителями этих лиц из числа влиятельных вождей племен. Но власти страны действовали энергично после атаки террористов против американского эсминца в Адене в октябре 2000 г., когда погибли 17 и были ранены 35 моряков, и после событий 11 сентября 2001 г. в США, когда спецслужбы ЙАР задержали более 400 бывших «афганцев» и сторонников Бен Ладена. Министерство вакуфов отныне назначает проповедников в мечетях («хаттабов»), дабы избежать нежелательных последствий возможной агитации «салафитов».

В целом проблема исламизма в ЙАР далека от решения. И дело не только в объективных социоэкономических, исторических и международных условиях возникновения и роста исламизма в Йемене. На фоне сохраняющейся в стране племенной раздробленности и господства племенного самосознания даже у части горожан, клановой анархии, препятствующей централизации государства, ислам выступает в роли объединяющего начала, а исламисты – в роли активных проводников этого начала, фактических помощников президента в борьбе с левыми, либералами, носителями «западных идей» и прочими оппозиционерами. В то же время всякий удар по исламистам бросает тень на того, кто его нанес, как на «изменника» общему делу и, по крайней мере, «плохого мусульманина». С другой стороны, исламисты пользуются поддержкой и патронажем многих шейхов племен, фактически суверенных царьков, полновластно распоряжающихся во владениях племени, которое нередко представляет собой «государство в государстве». К тому же племена имеют свои вооруженные силы (по данным В.П.Юр-ченко, до 20 тыс. чел в 2002 г.), а также артиллерию, зенитные и противотанковые комплексы, БТР и БМП. Их верхушка контролирует рынок оружия, благодаря чему на руках у 18,9 млн. жителей страны 50–65 млн. единиц стрелкового оружия. Опыт предыдущих войн с племенами никогда не давал решающего перевеса ни одной из сторон, хотя эти войны причиняли значительный ущерб стране и сопровождались людскими и материальными потерями. Разумеется, в противостоянии анархии и сепаратизму племен власти ЙАР не могут себе позволить потерять столь влиятельного (хоть и опасного и ненадежного) союзника, как исламисты³⁹.

Таким образом, пример Йемена (в отличие, скажем, от Судана) показывает, что исламисты могут оказаться и в положении выбирающего, поскольку и племена, и армия – главные социальные и политически активные силы общества – заинтересованы в привлечении их на свою сторону. Более того, тактика властей ЙАР свидетельствует о том, что кое-где на Востоке исламизм (разумеется, не в экстремистском варианте) рассматривается даже как своего рода подспорье в борьбе за преодоление полусредневековой анархии, за централизацию и укрепление государственных структур, за искоренение трайбализма, регионализма и феодальной патриархальщины в сознании людей.

Опыт самых разных мусульманских стран говорит о том, что политический ислам выступает почти всюду в качестве далеко не единственного, но, пожалуй, важнейшего в настоящее время фактора политической нестабильности. Вместе с тем умеренный вариант исламизма, не прибегающий к террору и склонный к мирным методам борьбы, может при определенных условиях в той или иной стране на какое-то время играть роль фактора, стабилизирующего политическую ситуацию. В большинстве же случаев это не так. Тем более что переход от сравнительно «мирного» исламизма к исламо-экстремизму и терроризму наблюдается гораздо чаще, чем движение в обратном направлении.

¹ Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке. М., 1999, с. 4–12; Сапронова М.А. Арабский Восток: власть и конституция. М., 2001, с. 67–121; Известия, 19.06.2003; Change and Stability in the Middle East: How Do We Get There From Here? Muscatine (USA). 1991, с. 6–21; The Middle East Journal. 1994, № 4, с. 663–665.

² Кепель, Жиль. Указ. соч., с. 343–347.

³ Там же, с. 349, 388–390; Шпажников Г.А. Религии стран Африки. М., 1981, с. 190–198; Азия и Африка сегодня. 1994, № 11, с. 34.

⁴ Кепель, Жиль. Указ. соч., с. 184, 389; Страны Северной Африки. Национальный частный сектор: тенденции 70–80-х годов. М., 1990, с. 149.

⁵ Civil Society in the Middle East. Leiden, 1996, Vol. 2, с. 163; Sudan after Nimeiri. London – New York, 1991, с. 49, 79. «Наше движение, заявил тогда ат-Тураби, не является политической партией. Оно стремится представлять ислам во всей его полноте, ислам как путь жизни». (The Middle East viewed from the North. Bergen, 1992, с. 194).

⁶ Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. М., 2000, с. 73.

⁷ Political Islam and Urban Practices in Sudan. Chicago – London, 1994, с. 58–59.

⁸ Бабкин С.Э. Движения политического ислама в Северной Африке, с. 223–224; *Кепель, Жиль*. Указ. соч., 185–186, 389; Поляков К.И. Указ. соч., с. 75.

⁹ Армия и власть на Ближнем Востоке. М., 2002, с. 208; Бабкин С.Э. Указ. соч., с. 223.

¹⁰ Азия и Африка сегодня. 1994, № 11, с. 33; Ближний Восток и современность. 2002, № 16, с. 340.

¹¹ Азия и Африка сегодня. 1994, № 7 с. 20; Бабкин С.Э. Указ. соч., с. 224.

¹² Азия и Африка сегодня. 1994, № 11, с. 33; Судан. Справочник. М., 2000, с. 178–179, 235–236.

¹³ Поляков К.И. Указ. соч., с. 80–81.

¹⁴ Бабкин С.Э. Указ. соч., с. 227–229; Ражбадинов М.З. Египетское движение..., с. 331–333.

¹⁵ Азия и Африка сегодня. 1994, № 7, с. 20.

¹⁶ Азия и Африка сегодня. 1996, № 1, с. 37; Пульс планеты. 31.08.1999.

¹⁷ Судан. Справочник. 2000, с. 14, 27.

¹⁸ Там же, с. 264; Поляков К.И. Указ. соч., с. 146.

¹⁹ *H. al-Tourabi*. Islam: avenir du monde. P., 1997, с. 34–37; The Middle East viewed from the North, с. 196.

²⁰ Известия, 14.12.1999.

²¹ Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000, с. 18–39; Islam, Muslims and the Modern State, с. 97, 104–105, 169; Political Islam and conflicts..., с. 49–70, 112–123; Roy O. Généalogie de l'islamisme, с. 49–50.

²² Центральная Азия и Кавказ. 2000, № 1 (7), с. 24–54; Ethnic encounter and culture change. Bergen, 1997, с. 104–108; ISIM Newsletter. Leiden, 1999, № 4, с. 23; Munson H. Religion and Power in Morocco. New Haven, 1993, с. 87–114.

²³ Мирский Г.И. Исламская цивилизация в глобализирующемся мире (доклад на международной конференции в ИМЭМО РАН 27 июня 2003 г.), с 2–3, 6.

²⁴ Там же, с. 2, 5–6; The Middle East viewed from the North, с. 197.

²⁵ Ближний Восток и современность. 2002, № 14, с. 193; Известия, 30.07.2004; Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте, с. 71, 144–150, 157; ISIM Newsletter, 1998, № 1, с. 5.

²⁶ *Мирский Г.И.* Указ. соч., с. 6; *Roy O.* Op. cit., с. 18, 61–66; Islam: State and Society. London – Riverdale, 1988, с. 191; Islam, Muslims and the Modern State, с. 3–46, 298–317, 333–361.

²⁷ Известия, 15.10.2001; 20.10.2003, 21.09.–23.12.2004; Новая газета, 11–13.02.2002; Arabs and the West: Mutual Images, с. 59–71, 83–161.

²⁸ Азия и Африка сегодня, 2001, № 4, с. 33–34; *Верт Н.* Указ. соч., с. 171.

²⁹ *Верт Н.* Указ. соч., с. 340–342, 347; *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России, с. 42–64; *Bennigsen A., Quelquejay Ch.* Islam in the Soviet Union. London, 1967, с. 144.

³⁰ *Бабкин С.Э.* Указ. соч., с. 241–263; Central Asia and the Caucasus after the Soviet Union..., с. 75–208.

³¹ Азия и Африка сегодня, 2001, № 4, с. 34; Political Islam and conflicts..., с. 9–81.

³² Азия и Африка сегодня, 2004, № 8, с. 28–29; Change and Stability in the Middle East..., с. 5.

³³ Азия и Африка сегодня, 2004, № 8, с. 30–31; Известия. 21.01.2005; Россия и мусульманский мир, 1996, № 12 (54), с. 106–107.

³⁴ Компас (вестник ИТАР-ТАСС). М., 1999, № 38–39, с. 117–118; Central Asia and the Caucasus, с. 162.

³⁵ *Roy O.* Généalogie de l'islam, с. 43–44.

³⁶ Азия и Африка сегодня, 2004, № 9, с. 40–43; Россия и мусульманский мир. 2000, № 5 (95), с. 103–109; *Burgat F.* L'Islamisme en face, с. 159; El Moudjahid, 05.05.1992; Le Monde, 08.10.1988; Les Voies d'Allah: les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui. P., 1996, с. 372–379.

³⁷ Азия и Африка сегодня, 2004, № 9, с. 43–44.

³⁸ Ближний Восток и современность. 2002, № 16, с. 227–236; Россия и мусульманский мир. 2000, № 5 (95), с. 109–111.

³⁹ Ближний Восток и современность. 2002, № 16, с. 258–274; *Поляков К.И.* Указ. соч., с. 27; Change and Stability in the Middle East..., с. 7–11.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: ОТ НАСИЛИЯ К РЕАЛИЗМУ?

Споры о сути политического ислама продолжаются до сих пор. При этом многие высказывания даже авторитетных лиц нередко лишь затемняют истину. Так, например, Хасан ат-Тураби, находясь в Москве, представил исламизм как «новый духовный импульс» и «идеи исламского обновления», которые, «конкурируя с лозунгами социализма и западного либерализма... постепенно проникли в различные слои общества». По его словам, исламисты – это не «мусульмане, формально относящиеся к вере, а... активные, стремящиеся воплотить ее ценности в практику». С этими убаюкивающими формулировками перекликались безмятежные рассуждения некоторых западных политологов о том, что исламизм, де, «потерял свой первоначальный импульс», чуть ли не «социал-демократизировался», не добился будто бы в течение всех 80-х годов смены режима нигде от Марокко до Пакистана и вообще «причинил потерь не более чем наши западные террористы» (Ирландская республиканская армия, баски, группа Баадера в ФРГ и т.п.). К тому же исламизм, был уверен в 1991 г. Оливье Руа, якобы постиг невозможность создания новой жизни в соответствии с предписаниями Корана и поэтому будто бы «больше не предлагает в качестве образца другое общество»¹.

Ошибочность подобного взгляда выявилась довольно быстро. И если тот же О.Руа в 1992 г. опубликовал книгу «Крах политического ислама», то уже в 1995 г. следующий его труд назывался спокойнее – «Генеалогия исламизма», и речь уже шла не о крахе, а о соединении исламизма с «демократической культурой», хотя наряду с этим излагались любопытнейшие наблюдения автора по поводу эволюции исламизма и его социологического анализа. Однако, касаясь внедрения «демократии» в современное мусульманское общество, хотелось бы всем напомнить тезис А.М.Васильева: «Появись она завтра – привела бы к власти местных аналогов афганских талибов». Это было сказано о Саудовской Аравии, но может быть отнесено практически к подавляющему большинству государств ислама².

Много путаницы возникает из-за смешения «умеренного» исламизма и исламо-экстремизма, которому, естественно, уделяют первоочередное внимание все авторы, включая и автора этих строк. Причина понятна – именно исламо-экстремизм представляет непосредственную опасность, и именно от него исходит главная угроза. Тем не менее исламо-экстремизм, пожалуй, не доминирует в политическом исламе. Все больше его сторонников отходит от практики насилия, постепенно привыкая отстаивать свои убеждения мирными политическими средствами – через борьбу партий, парламентские выборы, референдумы, митинги, демонстрации, выступления в СМИ. Если окинуть беглым взглядом мир ислама, то прежде всего заметны будут всюду массовые организации исламистского толка, но придерживающиеся в основном умеренной ориентации (вроде 15 тыс. благотворительных фондов, созданных АБМ в Египте).

Таковы ПСР (Партия справедливости и развития), объединение «Справедливость и улучшение», Ассоциация исламской молодежи и «Группа Мухаммеда» в Марокко, которые осуждают «всех тех, кто прибегает к террору для достижения своих целей», и активно участвуют в выборах всех уровней и прочих видах легальной деятельности. То же самое можно сказать о Движении за национальную реформу («Харакат аль-ислах аль-ватани»), Движении общества за мир («Харакат аль-муджтамаа ли-с-силъм»), иногда сокращенно именуемом «Хамас», но не связанном с палестинским «Хамас»), партиях «Ан-Нахда» (Возрождение) и «Вафа» (Верность) в Алжире, к которым фактически стали примыкать прекратившие вооруженную борьбу против правительства бывшие кадры ИФС и его военной ветви ИАС (известно, что последние «регулярно проводят неформальные встречи»). В аналогичном положении находятся различные течения и филиалы АБМ в Египте и других странах, где основной упор они сделали на работу в профессиональных корпорациях, банках (в которых десятки тысяч инвесторов оперировали суммами в миллионы и даже миллиарды долларов), торговых и промышленных компаниях, мечетях и организуемых вокруг них кружках и объединениях, в университетах, юридических учреждениях и СМИ, не забывая в то же время и о выборах всех уровней, на которых выдвигаемые «братьями» кандидаты официально проходят обычно под маркой «независимых», нередко пользуясь поддержкой и сочувствием «своих людей» в администрации на местах, а также тысяч членов ис-

ламских ассоциаций молодежи, врачей, студентов, женщин, учителей. В Турции исламисты проделали, выражаясь словами Ж.Кепеля, «путь от спасения к благоденствию», что означало, в сущности, их «вынужденную секуляризацию». Это стало заметно еще более в декларациях их нового лидера Реджепа Тейипа Эрдогана в 2003–2004 гг. Безусловно, умеренную позицию, нацеленную на легальную деятельность, занимают такие ранее уже упоминавшиеся исламские организации, как ИД в Израиле и ФИД в Иордании.

К умеренным движениям относятся также «Джамиат-и улама-и ислам» и «Джамиат-и улама-и Пакистан» (ранее уже упоминавшиеся) в Пакистане, «Джамаат-и ислами» в Пакистане и ее филиалы в Индии и Бангладеш, «Джамаат-и таблиг» во всей Южной и Юго-Восточной Азии. В Афганистане и на Шри Ланке (а также в Англии и США) функционируют отдельные партии, формально не связанные с «Джамаат-и ислами», фактически – ее части, как и такая же партия в Кашмире, которую, однако, трудно (или пока трудно) назвать умеренной. Но к таковым можно отнести Исламское молодежное движение (АБИМ), Мусульманскую ассоциацию благоденствия (ПЕРКИМ) и движение «Дар уль-Аркам» в Малайзии, «Нахдатул улама», «Мухаммадия» и ПЕР (Партию единства и развития) в Индонезии.

Своеобразное положение сложилось в Тунисе и Сирии, где давние традиции секуляризации, влияние французской и вообще христианской политической и общей культуры, жесткость структур однопартийных президентских режимов при очень большой роли армии и в целом силовых структур привели к почти полному вытеснению из политической жизни этих стран даже умеренных исламистов, пытавшихся легализоваться после отказа от вооруженной борьбы. В Тунисе это – движение, возникшее в 1970 г. как Ассоциация за сохранение Корана, известное в 1979 г. как «Аль-Джамаа аль-исламийя» (Исламская община), переименованная в 1981 г. в Движение исламского направления (ДИН, по-арабски «Харакат аль-иттиджах аль-ислами»). «Эмир» ДИН Рашид аль-Ганнуши даже сотрудничал с властями, был вхож в министерские кабинеты. Но в 1989 г. ДИН, переименованное в очередной раз, стало называться «Ан-Нахда» (Возрождение) и попыталось всерьез составить конкуренцию правящей партии. В 1991 г. власти предъявили ему обвинение в связях с исламистским подпольем, а также – с суданским НИФ и алжирским ИФС, в акциях которого летом

1991 г. были замешаны и туниисцы, что и привело к запрещению «Ан-Нахды», эмиграции аль-Ганнуши в Лондон и массовым арестам его сторонников в 1991–1992 гг. Практически к середине 90-х годов аппарат движения был уничтожен, а все последующие попытки его восстановить провалились. По мнению М.Ф.Видясовой и многих зарубежных исследователей, причины этого – в чрезвычайно эффективном контроле госаппарата и правящей партии за положением в стране и увеличении (примерно в 4 раза за 10 лет) штата сил правопорядка ввиду сохранения угрозы исламизма, особенно до тех пор, пока с ним идет война в соседнем Алжире.

Другая ситуация – в Сирии, где госаппарат и правящая партия подверглись жесточайшему испытанию в ходе навязанной им фактической войны не только с местными кадрами сирийской АБМ, но и с прибывшими ей на подмогу хорошо подготовленными боевиками из Палестины и Иордании, вооруженными и финансируемыми извне, в том числе соперничавшим тогда с Дамаском режимом Саддама Хусейна. Эта война, шедшая более 6 лет (1976–1982 гг.) ожесточила обе стороны. Часть сирийских «Братьев» после их разгрома в 1982 г. вошла в антиправительственный Национальный фронт освобождения Сирии, блокировавшись с рядом оппозиционных организаций светского толка (включая проиракских баасистов). Этот шаг вызвал резкое недовольство у наиболее фанатичных членов сирийской АБМ, в которой произошел раскол. Несмотря на массовую амнистию 1995 года, «Братья-мусульмане», большинство лидеров которых оказалось в эмиграции, так и не смогли вернуться в Сирию к активной политической жизни. Однако некоторые события и аресты в 1996 г. и 1999 г. свидетельствуют о сохранении сирийского исламизма (или его остатков) не только в эмиграции, но и в самой стране³.

Умеренно-исламистские партии и группировки, пользуясь легальными методами и формами политической работы, гораздо более влиятельны в массах, нежели исламо-экстремисты и террористы. Стоит при этом особое внимание обратить на политические организации мусульманских диаспор Европы и Америки, а также таких стран, как Россия, Китай, Япония. Мусульманские общины вообще отличаются очень высокой степенью самоорганизации и сплоченности. В результате постоянных миграций жителей мусульманского Востока в другие страны и обратно происходит постоянный обмен людьми, опы-

том, знаниями, литературой, информацией, что способствует быстрому совершенствованию организационных структур и всех видов политической деятельности мусульман, где бы они ни находились. Поэтому стоит обратить внимание и на организации в диаспорах.

В США давно уже была создана организация чернокожих мусульман «Нация ислама», ведущая за собой, по данным на 2000 г., до 5% афро-американцев. В их среде с 1980 г. действует также организация «Джамаат аль-фукара» (Община бедных), насчитывающая до 3 тыс. сторонников и до 300 боевиков, нападающих на умеренных мусульман, кришнаитов, индусов, иудеев. Впоследствии, установив контакт с разведслужбами Пакистана, организация перевела туда (в г. Лахор) свой центр. Однако есть в США и более «спокойные» объединения – Исламская партия (действующая с 1972 г.), Федерация исламских ассоциаций, а также Исламский верховный совет Америки, Американская мусульманская помощь и «Фонд Хаккани», созданные шейхом Хишамом Мухаммадом Каббани. Последний пользуется поддержкой суфийского братства Накшбандийя, вернее – созданного в начале 70-х годов в Лондоне его ответвления, вскоре превратившегося в самостоятельное братство Хакканийя.

Его главой стал турок-киприот шейх Назим аль-Кубруси аль-Хаккани, создавший центры братства, помимо Ближнего Востока (где накшбандийцы всегда были влиятельны), Кавказа, Южной и Юго-Восточной Азии, также в США, Великобритании и «на большей части Западной Европы». К сожалению, помимо чисто религиозной деятельности, мистической теософии и нравственного совершенствования (борьбы со своим «я», гармонизации личного и коллективного начал), хакканисты замечены и в финансировании чеченских сепаратистов и приглашении (в 1998 г.) их лидеров в США. Активны они также в Ливане (племянник основателя братства – ливанец) и Дагестане (шейх аль-Хаккани был учеником накшбандийского теолога Абдаллаха ад-Дагестани, имевшего северокавказские корни). Вопрос о связях хакканистов с американским истеблишментом остается открытым хотя бы в силу таинственности и скрытости от посторонних глаз внутренней жизни любого суфийского братства. Тем более, что в США, по данным независимого журналиста М.Тульского, действует «не менее 24 организаций, финансирующих чеченских боевиков». Часть их, включая Со-

вет по американо-исламским отношениям, имеющий 12 отделений в крупнейших городах США и Канады, связана с ЦРУ.

Пример названных выше объединений показывает, как зыбка грань, отделяющая «умеренных» исламистов от исламоэкстремистов. Поэтому, называя далее организации «умеренных», мы исходим из довольно условного критерия участия или неучастия их в терроре. К тому же надо помнить, что иногда обстановка вынуждает их переходить от мирных методов политической борьбы к практике революционного (или просто вооруженного) насилия и наоборот. В данном контексте для нас важно показать, в какой мере и степени сам факт существования этих организаций содействовал и содействует политизации мусульман, обогащению и умножению их политического опыта.

В феврале 2001 г. парламент Великобритании принял закон о борьбе с терроризмом, который коснулся 14 мусульманских организаций, действующих в стране. К их числу отнесены местные филиалы «Аль-Каиды» (Бен Ладен не раз посещал Лондон с паспортом суданского дипломата), «Аль-Джихад аль-ислами», алжирской ВИГ, панмусульманской ПИО (создавшей даже в Лондоне в 1996 г. свой третий съезд), связанной с ними «Ансар аш-шариа» (Приверженцы шариата) и особенно «Аль-Мухаджирун» (Сподвижники Пророка), возглавляемой сирийцем Омаром Бакри. На словах он осуждает терроризм, выступает за мирную жизнь и построение единого для всех мусульман халифата без вооруженной борьбы. На деле же его группа, отколовшаяся в 1996 г. от ПИО, тесно связана с террористами Алжира, Египта, Туниса, Ливии, Судана, Ливана и Сирии. Имея свои отделения всюду, в том числе в США, Франции и Индии, она поддерживает «джихад на оккупированных территориях», т.е. в Боснии, Чечне, Палестине и почему-то в Аравии (очевидно, ввиду наличия там баз, а с 1990 г. – и войск США). Именно Бакри собрал и передал Шамилю Басаеву 250 тыс. долларов, регулярно переводил средства своей торговой фирмы в Лондоне черкесской общине в Иордании с целью спонсирования через нее чеченских сепаратистов, а также наладил отправку через Турцию на Кавказ бывших «афганцев». Он же послал не менее 200 пакистанцев (в том числе граждан Великобритании) в Афганистан и Кашмир.

Конечно, есть в Великобритании организации мусульман, не связанные с террором. Это – Исламский институт (с 1891 г.), Исламский культурный центр (с 1944 г.), филиалы уже упоми-

навшихся «Джамаат-и ислами», «Джамаат-и таблиг», местные общины суннитов («Брелви», «Деобанди»), шиитов, исмаилитов, бехаитов, секты «Ахмадийя», ассоциации «Мусульманская помощь» (в Лондоне), «Исламская поддержка» (в Бирмингеме). Активны Исламская миссия Соединенного Королевства и Федерация студенческих исламских обществ (с 1962 г.), Исламский Совет Европы (создан в Лондоне в 1976 г.). Мусульманское студенческое общество Великобритании связано с АБМ, а Союз мусульманских организаций с 1970 г. объединяет 38 ассоциаций мусульман. С 1984 г. функционирует Организация молодых мусульман, в которой состоит немало азиатов, карибцев и даже этнических англичан, недавно принявших ислам. Для координации действий всех перечисленных объединений в 1990 г. было создано Исламское общество Британии, имеющее отделения и кружки по всей стране. Кроме того, с мусульманами из Южной Африки в Бирмингеме связана ассоциация «Ахль-и хадис» (Ревнителю хадисов), а пакистанцы и бангладешцы по всей Англии – с организацией «Даават уль-ислам» (Исламский призыв). Другая организация с таким же названием ориентируется на Ливию, но в Британии маловлиятельна (гораздо успешнее она действует на Мальте и в Италии). Столь же малозаметны отделения международной Лиги исламского мира, связанной с Саудовской Аравией, и созданной в 1989 г. Исламской партии Британии (ИПБ). Провалившись на выборах 1990 и 1992 гг., ИПБ сникла, так как и возникла-то почти исключительно с целью завоевания мест в парламенте. После этого в 1992 г. была даже создана организация «Мусульманский парламент», так и оставшаяся маргинальной.

Тем не менее в 2001 г. четыре мусульманина были членами парламента Великобритании. По словам лорда – мусульманина Назира Ахмада, в парламентских структурах страны работало тогда 160 мусульман. По всему королевству примерно на 2 млн. мусульман приходилось около 2 тыс. мечетей и молельных домов, 80 медресе, которые также являются (по личным наблюдениям автора этих строк) в определенной мере центрами политизации мусульман. Здесь они слушают лекции по основам религии, истории и философии ислама, внимают проповедям имамов, среди которых немало бывших «афганцев», да и самых настоящих афганцев (подобных имаму главной мечети Бирмингема), читающих распространяемые в мечетях, лавках, клубах листовки с призывами помочь джихаду в

Боснии, Косово, Алжире, Палестине, Чечне, Кашмире, а после 2001 г. – в Ираке и Афганистане.

Во Франции в 2001 г. насчитывались 1621 мечеть и молитвенный зал, рассчитанные примерно на 2,5–4,5 млн. мусульман (впрочем, точной цифры никто не знает). Официальные данные о 900 имамах в стране, очевидно, приуменьшены, так как вряд ли каждый из них служит в нескольких мечетях и успевает при этом проповедовать в многочисленных культурно-религиозных центрах. Таких центров и объединений во Франции более двух тысяч. С 1962 г. в стране действует филиал «Джамаат-и таблиг», с 1963 г. – Ассоциация исламских студентов, с 1977 г. – отделение Лиги исламского мира. Крупной религиозной организацией и одновременно культурно-политическим центром является созданная вскоре после первой мировой войны Большая соборная мечеть в Париже с Мусульманским институтом при ней. Есть также Федерация исламских организаций (учреждена при поддержке Саудовской Аравии в 1979–1981 гг. как отделение «Мирового исламского единства»), объединяющая до 150 ассоциаций (в основном фундаменталистских). С ней соперничает Национальная федерация мусульман Франции, в которую входит до 140 организаций, финансируемых Марокко. Функционируют также французский филиал «Исламской помощи» и центр связей «Ислам – Запад». Среди мусульман Франции также чрезвычайно активны национальные культурные центры соответствующих стран, особенно Алжира, Марокко, Туниса, Египта и Ирана. В целом, хотя мусульман во Франции больше, они менее раздроблены, более централизованы в организационном отношении и более «видны» вследствие меньшей, чем в США и Великобритании (но все же заметной) обособленности от коренного населения.

В Германии, несмотря на довольно высокую численность мусульман, их религиозная активность сравнительно низка: большинство их не посещает мечети (в 2000 г. их было 66) и молельные дома (2,2 тыс.). Тем не менее их политическая и этносоциальная организованность достаточно высока. Здесь действуют Турецко-исламский союз (11 тыс. чел.), Турецко-исламский союз религиозных учреждений (110 тыс. чел.), «Милли герюш» (т.е. Национальный взгляд – 27 тыс. чел.), общество «Джамаат ан-нур» (Свет), включающее 5–6 тыс. чел. Всего таких ассоциаций в Германии около 50. В стране функционируют филиалы Союза исламских организаций Европы,

«Исламской помощи», «Американской мусульманской общины в Европе», а также Исламский центр в Аахене, общество «Ханс» в Мюнхене, Объединенная организация студентов-мусульман в Брауншвейге.

В Бельгии и Нидерландах численность мусульман гораздо меньше. Соответственно ниже и уровень их организованности. В Бельгии, где уровень неприязни к мусульманам – самый высокий в Европе (ее испытывают здесь 55% жителей), власти долго препятствовали самоорганизации мусульман. Здесь только после продолжительной борьбы мусульманам удалось в 1999 г. сформировать путем выборов Высший исламский совет из 6 марокканцев, 4 турок, 3 мусульман других национальностей и 3 бельгийцев, принявших ислам. В стране активны марокканские общины, турецкая «Милли Герюш», Лига исламского мира, Европейская арабская лига, партия «Нур». Летом 2003 г. министром труда Бельгии стала марокканка Аниса Темсамани, что, возможно, отразило стремление властей Бельгии, с одной стороны, успокоить мусульман (численность которых в стране де-факто в 3–4 раза превышает официальные цифры), а с другой, – остановить волну протестов против развязанной США войны в Ираке. Что же касается Нидерландов, то в этой стране имеются всего две организации мусульман – отделение «Исламской помощи» и партия «Пан-тюрк», по данным многих спецслужб, – филиал ультранационалистической турецкой организации «Серые волки».

В Италии, где «Исламский призыв», пользующийся поддержкой Ливии, давно приобрел влияние не только среди приезжих арабов, турок и иранцев, но и среди давно живущих в стране албанцев и даже некоторых итальянцев, политических организаций мусульман нет, за исключением отделения «Исламской помощи» и связанных с АБМ Исламских центров в Милане и Риме. Напротив, в Швеции, где мусульман раз в семь меньше, действуют 150 различных исламских организаций. Мусульманская ассоциация Швеции включает в себя 45 национальных исламских сообществ – арабское, боснийское, сомалийское, турецкое и другие. В Федерацию мусульманской молодежи страны входят 36 организаций.

В Китае насчитывается 18 млн. мусульман (в основном – в СУАР). Крупнейшая их организация – Исламская ассоциация Китая (с 1953 г.), подчиняющаяся Бюро религиозных дел КНР. Но наряду с ней действуют до 27 групп, не контролируемых

властями. О многих из них мало что известно, хотя власти их всех именуют «террористическими». Этот эпитет с полным основанием, однако, применим к «Объединенному национальному революционному фронту Восточного Туркестана», к «Искре родины» и «Движению ислама Восточного Туркестана», как и к «Движению религии ислама» («Ислом диний харакати»). Последние две организации были связаны с «Талибаном», исламо-экстремистами Таджикистана, Киргизии и Чечни.

Наоборот, в Японии, где мусульман всего 100 тыс. чел. (из них 3 тыс. – граждане Японии), отношение к исламу спокойное. В стране выстроено 180 мечетей, действует Исламская лига, занимающаяся пропагандой ислама и арабского языка как основы мусульманской культуры⁴.

Нашей целью не является подробное перечисление всех имеющихся в мире исламских организаций. Тем более, что их наличие или отсутствие не всегда говорит об уровне политизации мусульман. Например, в СССР возникшая в 1990 г. Исламская партия возрождения (ИПВ) насчитывала всего 3–5 тыс. чел. (на 20–30 млн. мусульман по разным подсчетам того времени) и не смогла стать влиятельной организацией, но способствовала политизации ислама и в СССР, и впоследствии в СНГ. Амир (глава) ИПВ Ахмед-кади Ахтаев, его заместитель Гейдар Жемаль, один из первых идеологов исламского радикализма шейх Багаутдин Мухаммад сыграли в дальнейшем активную роль в формировании политического ислама в России.

Почти все возникавшие в России после 1991 г. исламские организации – Всероссийский исламский конгресс, Исламская партия России и ее предшественница «Нур», партия «Евразия» и существовавший до нее «Рефах» – были либо недолговечны, либо не смогли занять сколько-нибудь заметную нишу в политической жизни страны. Но это вовсе не говорит о невысоком уровне политизации мусульман России. Самоорганизация мусульманской уммы на любом уровне всюду поражает. А отсутствие ее отражения в деятельности партий скорее объясняется особенностями общественно-политической жизни России после 1991 г., запутанностью и сложностью многих процессов, течений и явлений этой жизни, в которую мусульмане России интегрированы весьма глубоко. По мнению А.В.Малашенко, этнокультурная идентичность некоторых из них, в частности татар и башкир, живших в окружении христиан, «в годы советской власти фактически оказалась на грани исчезновения».

Тем не менее конкретные исследования жизни исламских общин в России последних десятилетий свидетельствуют о многом. При отсутствии серьезных общероссийских партий и движений возникло немало региональных политических объединений. Таковы «Иттифак» (Союз), «Мусульмане Татарстана», молодежный центр исламской культуры «Иман» (Вера), Татарский общественный центр (ТОЦ) в Татарстане, Исламская демократическая (позднее – Исламская) партия Дагестана (ИПД), Исламский центр «Кавказ». Появились и мелкие (от нескольких сотен до всего нескольких человек) местные филиалы международных исламских организаций, особенно АБМ. Три такие группы образовались в Чечне, около десяти – в Дагестане, по одной-две в Карачаево-Черкессии, Ингушетии. Но они не играли не только решающей, но даже значительной роли. С претензией на такую роль, да еще в масштабах всей России, выступил было «Нур», имевший отделения в 72 регионах России и собравший на выборах 1995 г. в Госдуму 393,5 тыс. голосов (23% голосовавших в Чечне и Ингушетии, 5% – в Татарстане, 1,25% – в Башкирии). Но в дальнейшем и «Нур», и возникший одновременно с ним Союз мусульман России (СМР) ушли в тень. Не исключено, что причиной их неудачи была чрезмерная, по мнению многих, лояльность по отношению к властям России, а также неудачный выбор союзников (сначала ЛДПР В.В.Жириновского, потом «Яблоко» Г.А.Явлинского, наконец – движение «Наш дом – Россия» В.С.Черномырдина). Что же касается регионалов, то они, обычно воздерживаясь от критики центральных властей России, сосредоточены на осуждении местных руководителей. Так, партия «Иттифак» обвиняла президента Татарстана в забвении ислама и национальных интересов, инспирировала принятие близкой к ней группировкой «Милли меджлис» (Народный парламент) альтернативной конституции – «Татарского закона» («Татар кануны») в 1996 г. Примерно такими же были выпады ИПД против руководства Дагестана. Однако успеха ни той, ни другой партии они не принесли.

Неудача «официальных» легальных организаций ведет к тому, что мусульмане замыкаются в рамках своей общины, прихода своей мечети, своего суфийского братства (особенно на Северном Кавказе, но также и в Поволжье). Причем их активность теперь уже распространяется не только на традиционные области с преобладающим мусульманским населением, но также и на такие регионы, как Москва и Московская область

(где проживали в 2002 г. 1,5–2 млн. мусульман), Санкт-Петербург и Ленинградская область, промышленные центры Урала и Сибири, другие районы России.

В частности, если в 20-х гг. в Нижегородской области из 122 общин (махалля) уцелели лишь единицы, то к концу 90-х годов их было уже 34, они были полиэтничны и продолжали расти дальше, так как по наблюдению группы исследователей во главе с С.Б.Сенюткиным, «новые жизненные реалии российского общества позволили жителям Нижегородчины, исповедующим ислам, развернуть ту активную деятельность, которую многие именуют сейчас «мусульманским ренессансом». Снятие государством ограничений с деятельности религиозных объединений создало благоприятную основу для укрепления исламских традиций и норм».

То же самое относится и к положению мусульман в других регионах России, тем более, что в ходе миграций, захлестнувших страну после распада СССР, численно выросли мусульманские диаспоры в исконно русских областях и старинных городах, таких, например, как Ярославль, где в последнем десятилетии прошлого века количество мусульман увеличилось с примерно 20 тыс. до 100 тыс. чел. (а по области – со 100 тыс. до 200 тыс. чел.). Не касаясь всех трудностей и специфики организации мусульман Поволжья и Приуралья, следует отметить все же как явный показатель роста если не политизации, то уж во всяком случае, этноконфессионального самосознания и социальной активизации мусульман, например, Оренбуржья, официальное оформление там 56 махалля (при 76 православных общинах), 24 мечетей и 32 молитвенных домов, 83 школ с татарским языком, двух медресе с преподавателями из Турции и Саудовской Аравии. Всего же в 2000 г. в Российской Федерации фактически действовали 46 центральных и 4140 местных мусульманских организаций.

Слабость чисто политических и даже умеренно фундаменталистских организаций как в России, так и всюду, оборачивается, как ни странно, усилением исламо-экстремизма или прочих форм не просто политизированного, а весьма оппозиционного ислама, в основе которого, как и в основе фундаментализма – критика мусульман-конформистов за «образ жизни, несовместимый с исламскими понятиями», за сотрудничество традиционного духовенства со светскими властями, якобы препятствующими возрождению ислама. В свою очередь традиционалисты

(и официальное духовенство, и тарикатисты) доказывают, что идеи фундаменталистов – неоваххабитов несовместимы с традициями российского мусульманства и противоречат его культуре, в том числе политической культуре. В «Основных положениях социальной программы российских мусульман», выработанных Советом муфтиев России в 2001 г., фундаменталисты обвинялись в «отрицании... четырех исторически сложившихся мазхабов и шиизма», в наделении «самих себя правом объявлять «немусульманами» традиционных верующих», а также «по собственному усмотрению ущемлять в правах или убивать... «неверных», в том числе и традиционных мусульман».

Сказанное относится, конечно, к радикальному фундаментализму, на котором базируется исламо-экстремизм, так как умеренный (или «истинный») фундаментализм, по мнению председателя Совета муфтиев России Равиля Гайнутдина, это – «тишина и размышления, и никакой агрессивности». Примерно к такому же выводу пришла комиссия по политическому экстремизму при президенте России в июле 1998 г., признавшая, что «ваххабитское движение не является экстремистским и необходимо различать религиозное движение и существующие в нем экстремистские течения».

Однако именно в условиях России, вернее, переживаемого ею с конца 80-х годов кризиса, резко обострившего все противоречия, основа для умеренного фундаментализма очень ограничена. Следовательно, ограничена и база для чисто политического, легального, относительно спокойного исламизма. В то же время имеется почва и для исламо-экстремизма, и для размывания граней между ним и умеренными вариантами политического ислама. Например, в Дагестане в 90-е годы официальное Духовное управление мусульман контролировало лишь 200 мечетей, т.е. не более 15% их общего числа. Остальные были под влиянием различных оппозиционных управлению шейхов, имамов и улемов, в том числе экстремистски настроенных. Один из них, Багауддин Мухаммад (Кебедов) возглавил ультрарадикальный «Исламский Джамаат Дагестана» (ИДД), в дальнейшем сблизившийся с чеченскими сепаратистами и действовавший с ними заодно.

Влияние и сила политического ислама и в России, и за ее пределами выражаются также в активном воздействии на немусульман и вовлечении их в свои ряды. За последние 10–15 лет немало этнических русских (как и прочих лиц, родившихся

вне среды мусульман) приняли ислам. Вместе с детьми из смешанных семей они, по мнению Ю.М.Кобищанова, составляют «этноконфессиональную группу русскоязычных мусульман». Только мужчин в составе созданного в 2004 г. Национального объединения русских мусульман – около 3 тыс. Женщин, по словам главы объединения Абу Талиба (Анатолия Степченко), «не учитывали, поскольку по мусульманскому этикету это неприлично». По словам Абу Талиба, в основном ислам принимали воевавшие в Афганистане и Чечне, причем настроенные отнюдь не мирно: «Только месяц-другой принял ислам – и уже рвется на джихад». Известно, что около 30 русских в Дагестане не только приняли ислам, но даже стали мюридами суфийских братств и образовали «Союз новообращенных мусульман»*. По данным российских спецслужб, некоторые из недавно принявших ислам девушек русского происхождения готовились боевиками на роль самоубийц-террористок («шахидок», т.е. мучениц). По тем же данным, ряд террористических актов в Москве, Подмосковье, Самаре и Воронеже организовал «русский Бен Ладен» – выходец из казачества Волгоградской области Павел Косолапов, бывший курсант военномеханического училища и военного института ракетных войск, который, приняв ислам, назвался Мухаммедом, стал приближенным Шамиля Басаева и руководителем группы подрывников. Эта группа, по данным прессы, совершила около 10 терактов, в ходе которых погибли 53 и был ранен в общей сложности 321 чел.

Россия – вовсе не исключение из правила. В Европе сейчас насчитываются тысячи этнических немцев, голландцев и прочих европейцев, принявших ислам. В Великобритании к началу 2000 г. около 5 тыс. англичан приняли ислам. По некоторым данным, с тех пор это число выросло в несколько раз. Во Франции общество «Джамаат-и таблиг» с 1962 г. вело активную пропаганду ислама, содействуя «омусульманиванию» коренных французов. Здесь уже в 80-е годы ислам приняли свыше 30 тыс. бывших католиков и атеистов, в том числе бывший член руководства компартии Франции философ Роже Гароди. В 1985 г. именно они создали Национальную федерацию

* Это естественно, так как в Дагестане еще в 90-е годы до 60% мусульман (80–100 тыс. чел.) состояли в суфийских братствах.

мусульман Франции (НФМФ). Ее глава Даниэль Юсуф-Леклерк до создания НФМФ возглавлял ассоциацию «Тайибат» (Благие вещи), которая получила от Лиги исламского мира право присваивать мясным продуктам категорию «халаль» (разрешенных к употреблению шариатом). Помимо мечетей и религиозных ассоциаций, во Франции стали возникать мусульманские кладбища, книжные магазины, мясные лавки, в том числе с помощью новообращенных мусульман, которые, будучи по рождению французами, обладали всей полнотой гражданских прав. Встречались среди них и экстремисты: в марте 1996 г. в ходе перестрелки группы исламистов с полицией в гор. Рубэ на севере Франции был задержан новообращенный мусульманин Лионель Дюмон, успевший до этого повоевать в Боснии⁵.

Таким образом, политический ислам – это не только теория и практика нового общественного подъема мусульманского мира. Это – еще и гигантская структура, сеть легальных (и полуплегальных) партий, группировок, общественных организаций, культурных ассоциаций, кружков и тайных обществ, нередко связанных между собой полутаинственными, а то и вовсе невидимыми узами, что усиливает их комплексное воздействие не только на приверженцев ислама, еще не вовлеченных в сферу их деятельности, но и на весь современный мир в целом. Более того, это воздействие делает ислам притягательным для самого разного рода людей, ищущих в нем утешения, душевного равновесия и забвения тягот жизни. Но это же привлекает к нему маргиналов других конфессий и далеких от него этносов, что лишь усиливает потенциал исламо-экстремизма, в чем сами мусульмане не должны быть заинтересованы.

Исламо-экстремизм, порождающий терроризм и вызывающий во всем мире синдром «мусульманской опасности», появился вместе с политическим исламом и, что бы ни говорилось и ни писалось по этому поводу, как его часть, как вариант доведения свойственных ему настроений и соответствующих эмоций до точки кипения, иногда до безумия. Ввиду отмеченного выше всемирного характера влияния политического ислама, крайняя, основанная на насилии форма его выражения опасна и для самого ареала ислама, и для всего человечества, ибо поощряет, стимулирует, воспекает кровожадность, жажду убивать и разрушать, презрение к человеческой жизни (в том числе к своей собственной). Это ведет всюду, во всех концах земного шара, к разрушению морали, нравственности (в том

числе ее норм, предписанных исламом), дегуманизации, деперсонализации, поощрению криминальных наклонностей и массовой преступности. С этим сталкиваются сейчас многие страны мира. Постоянное насилие и пренебрежение принципами гуманности, которые содержат законы всех религий, ведет к потере человеческого облика и самими террористами, и теми, кто с ними борется, часто теми же методами и с теми же результатами. Даже ежедневная информация о терактах, взрывах, поджогах, покушениях, засадах угнетает психику любого человека, независимо от религии и происхождения. Борьба без правил, вне морали и принципов, освобожденная от «химеры совести», дискредитирует любое, самое правое дело, любого борца и самые светлые идеалы, к которым он стремится.

Все развитые страны мира, к сожалению, в той или иной мере косвенно способствовали возникновению исламо-экстремизма. Однако Запад несет гораздо большую долю ответственности за это, так как, помимо колониализма, до сих пор рассматриваемого миром ислама как преступление и агрессия против него, Запад непосредственно вскармливал исламо-экстремизм в Афганистане, используя его как оружие против СССР. Но и исламо-экстремизм, со своей стороны, использовал помощь Запада, дабы подняться и усилиться, а после этого нанести удар своему кормильцу. И было очень наивно не понимать того, что этот удар рано или поздно будет нанесен. Ведь само рождение исламо-экстремизма было, помимо всего прочего, ответом исламской цивилизации на бесчисленные вызовы, давно (и не всегда при этом мудро и дальновидно) бросаемые ей Западом.

Иллюзия однополюсности и господства в мире единственной сверхдержавы была поставлена под вопрос событиями 11 сентября 2001 г. Безусловный лидер не может и не должен терпеть в чем-либо неудачу. Однако США придумали для себя и для всего Запада новое испытание – Ирак. От исхода борьбы в Ираке зависит многое. И США, очевидно, стоит в этих условиях подумать и об изменении политики в мире ислама, и о более решительной перемене отношения к России, которая в отличие от исламо-экстремистов никогда не была заинтересована в гибели западной цивилизации. Но и США, и Запад в целом продолжают не доверять России и по-настоящему союзником ее не считают. А надо бы понять, что Россия – союзник, особенно в борьбе с терроризмом, от которого она страдает

гораздо больше, чем все страны Запада. И если так пойдет дальше, то в России вполне могут возобладать настроения «евразийства», в рамках которого не исключен и союз с миром ислама.

В то же время Россия требует ныне особо бережного к себе отношения, так как переживаемый ею длительный политико-экономический и идейный кризис еще не закончен. Ей еще предстоит осознать свои новые реалии. Ибо «Россия, которую мы потеряли», – и дореволюционная царская империя, и СССР – утрачена безвозвратно. И вместе с ней утрачена, хороша ли она была или плоха, национальная идея, идеологически поразному понимавшаяся до и после 1917 г. Ее поиски ныне – тоже часть переживаемого кризиса. Завершение этих поисков, очевидно, решит и многие ныне остро стоящие проблемы, в том числе проблему взаимоотношений России и ислама. Эта проблема столь многообразна, что требует особого исследования. И, конечно, стержнем его будет чеченский вопрос.

Не предугадывая и не предсказывая варианты решения данного вопроса, хотелось бы высказать по этому поводу лишь некоторые замечания. Чеченская проблема рождена не политическим исламом. И вообще она стала «исламизироваться» уже после начала конфликта в ноябре 1994 г. В ее основе – трудная предыстория отношений России и Чечни, целый комплекс внутрirosсийских проблем, мучительная эволюция чеченского общества от патриархального традиционализма и родоплеменной солидарности к общенациональному единению и национализму, псевдонимом и знаменем которого с определенного времени, во многом под влиянием извне, стали исламизм и исламо-экстремизм. При этом не стоит забывать, что в Чечне значительная часть населения не поддерживает исламистов-неоваххабитов, оставаясь либо нейтральной, либо верной тарикатизму, либо придерживаясь пророссийской ориентации. Века совместной жизни с русским народом не прошли даром. Здесь доминируют не шариат, а адат, не исламское, а национальное самосознание, включенность в культурно-политические реалии не мира ислама, а российской действительности.

Исламо-экстремизм в его сугубо террористической форме приобрел ныне международный характер. Во многом он сконцентрировался в деятельности «Аль-Каиды» как своего рода военно-идеологической и организационно-политической ТНК (транснациональной корпорации). Но не надо тешить себя ил-

люзией, что сокрушение «Аль-Каиды» положит конец исламо-экстремизму. Этого не будет, ибо, к примеру, гибель самой богатейшей в мире ТНК еще не приведет к уничтожению воплощенной в ней системы ценностей, всемирной сети организационных структур и социального порядка. Дело – не в личностях и даже не в организациях. Дело – в феномене общественного развития, их воспроизводящем.

Давно пора осознать, что политический ислам – не игра случая, не то, что может бесследно исчезнуть после бомбардировок, ввода войск, репрессий и кампаний в СМИ. Это – определенная стадия развития мусульманских социумов и мира ислама в целом, оказывающая к тому же значительное воздействие и на немусульманские народы, о чем можно судить, наблюдая за нынешней ситуацией в России и на Западе. Ликвидировать политический ислам в одночасье или даже изжить его в короткие сроки не получится. Он слишком глубоко укоренен в современное мусульманское общество и требует вдумчивого и серьезного к себе отношения. Судя по всему, он пришел надолго.

Как новая массовая идеология политический ислам сегодня – главный фактор социокультурного и духовного бытия мусульман. Именно он определяет для них основное содержание переживаемой ими современной исторической эпохи, а вовсе не глобализация, воспринимаемая как сугубо внешнее явление, или модернизация, осваивающая мусульманский Восток явно поверхностно, как бы «по касательной», не затрагивая душу. Роль исламизма здесь можно условно сопоставить с ролью идеологий либерализма и социализма в совершенно ином обществе Европы XIX – XX вв.

Можно ли говорить о каком-либо «закате» исламизма? Приведенные в этой книге факты свидетельствуют о другом. Речь идет скорее о смене тактики, о демонстрации, да и то далеко не везде, перехода от радикализма к умеренности, от экстремизма к миролюбию. Но зависит это во многом от позиции противостоящих политическому исламу сил. Поймут ли они его корни и сильные стороны? Найдут ли адекватные ответы на поставленные им вопросы? Сказать об этом пока что ничего определенного нельзя, так как не только об исламизме, но даже просто об исламе и на Западе, и в России далеко не всегда и далеко не все имеют четкое и объективное представление.

О чем говорят предварительные итоги более чем полувековой эволюции политического ислама? О том, что он стал

огромной социально-идеологической силой и даже смог прийти к власти в ряде стран. О том, что его умеренные и радикальные фракции все более и более отличаются друг от друга. О том, что радикальный исламизм может быть временно побежден или изжит, но умеренный его вариант практически неискореним в силу неизменности порождающего его комплекса экономических, социальных, политических и прочих условий. И, более того, умеренный исламизм всегда может переродиться в экстремизм или хотя бы дать более или менее сильную вспышку исламского терроризма при наличии соответствующих условий.

Тем не менее, если принять во внимание тезис о долговечности исламизма в его умеренном варианте, ставку надо делать не на конфронтацию, а на взаимопонимание с ним, на его изучение и познание его сильных, а также слабых сторон. При этом надо еще раз подчеркнуть – очень многое зависит от позиции Запада, от демонстрации им воли к изменению положения, к восстановлению равноправного сотрудничества с более бедными странами. Отмена кабальной задолженности стран Востока в феврале 2005 г. – шаг, безусловно, в позитивном направлении. Чем больше таких шагов, тем меньше будет угроза перехода «умеренных» на позиции «джихадистов».

И последнее. Политический ислам, рожденный мусульманскими реалиями, заставил весь мир внимательнее, пытливей вглядываться в лицо Востока, остающегося по-прежнему таинственным и непознаваемым. Это должно подтолкнуть углубленное изучение не только мира ислама, но и афро-азиатского мира в целом. Взаимопознание и взаимопонимание – лучший способ избежать конфликта или погасить его, если он уже возник. Надо не поучать людей Востока, как им жить, не навязывать им свои правила и представления, а стараться понять их правила и представления, истоки их убеждений и жизненных кредо. И тогда, может быть, сами собой отпадут многие вопросы, исчезнут недоверие, вражда и ненависть, на смену которым придут взаимное уважение, желание совместно обогатить общую сокровищницу мировой культуры и даже учиться друг у друга. Иные пути вряд ли приведут к успеху.

¹ Азия и Африка сегодня. 1994, № 11, с. 33; *Burgat F.* Op. cit., с. 238–239; *Roy O.* L'Échec de l'islam politique. P., 1992, с. 42.

² Азия и Африка сегодня, 2004, № 8, с. 75; *Roy O.* Généalogie de l'islamisme, с. 126.

³ Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. М., 2000, вып. 4, с. 89–103; 2002, вып. 5, с. 252–258; Ближний Восток и современность. 2004, № 21, с. 6–17; *Кепель, Жиль*. Указ. соч., с. 283–286, 321–337; *Islam, Muslims and the Modern State*, с. 213.

⁴ Мусульмане на Западе. М., 2002, с. 25–45; Независимая газета. 29.09.2001; Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations. Ethnicity, politics and transnational Islam: A Study of an international Sufi order. Birmingham, 1 october 1998, с. 1–4; *Islam, Muslims and the Modern State*, с. 342–360; *Religion in Britain*. London, 1994, с. 18–24; *Nielsen Y. Muslims in Western Europe*. Edinburgh, 1995, с. 40–46.

⁵ Известия, 21.01. – 05.02.2005; *Косач Г.Г.* Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М., 1998, с. 134–137; *Макаров Д.В.* Указ соч., с. 7, 11, 55–58; Мусульмане на Западе..., с. 15, 38, 42; Мусульмане изменяющейся России. М., 2002, с. 7–16, 37, 69; *Сенюткин С.Б., Идрисов У.Ю., Сенюткина О.Н., Гусева Ю.Н.* История исламских общин Нижегородской области. Н.-Новгород, 1998, с. 445–451; *Черновская В.В.* Мусульмане Ярославля. Ярославль, 2000, с. 126–134; *Islam, Muslims and the Modern State*, с. 245–256; *Political Islam and conflicts...*, с. 51–79; *The Russia Journal – Focus*. 31.01. – 06.02.2000.